

# ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?

Sobre la relevancia de la lógica  
para la filosofía según Hegel

SEMINARIO  
SOBRE LA ACTUALIDAD  
DEL PENSAMIENTO  
DE HEGEL  
LIMA 2022

EDITORES  
Miguel Giusti  
Claudia Aponte  
Josimar Castilla  
Carlos Schoof



Editora Fundação Fênix

El Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú organizó en el mes de abril del 2022 un seminario internacional dedicado a reflexionar sobre la relevancia de la lógica para la filosofía desde un punto de vista hegeliano. Nos animaba el propósito de someter a discusión el ineludible problema de los fundamentos epistemológicos o de los sistemas categoriales que predeterminan nuestra comprensión de la realidad, ya sea en un sentido general o ya sea en un sentido intradisciplinario. Y, para ello, nos pareció pertinente evocar, en el título, la pregunta central, tan estimulante como decisiva, que Hegel formula en el inicio de su *Ciencia de la lógica*: “¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? [*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*]”. Ponemos a disposición del público, en este volumen, las reflexiones de este primer seminario internacional. Damos inicio así, además, a una serie de seminarios que esperamos organizar y publicar anualmente gracias a la colaboración y el intercambio con especialistas y centros de investigación sobre la filosofía de Hegel de diversas partes del mundo.



Editora Fundação Fênix



**¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?**

**Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel**

SEMINARIO SOBRE LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE HEGEL

LIMA 2022

## *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

Miguel Giusti  
Claudia Aponte  
Josimar Castilla  
Carlos Schoof  
(Editores)

**¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?  
Sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel**

SEMINARIO SOBRE LA ACTUALIDAD DEL PENSAMIENTO DE HEGEL  
LIMA 2022



Editora Fundação Fênix

Porto Alegre, 2022

Direção editorial: Agemir Bavaresco  
Diagramação: Editora Fundação Fênix  
Diseño de la cubierta: Gisella Scheuch. Fotografía del sitio arqueológico de Moray

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 – 104*

#### Catálogo na Fonte

C961 ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciência? [recurso eletrônico] : sobre la relevancia de la lógica para la filosofía según Hegel / (Editores) Miguel Giusti ... [et al.]. – Porto Alegre : Editora Fundação Fênix, 2022. 212 p. (Série Filosofia ; 104)

I Seminario sobre la actualidad del pensamiento de Hegel, abril de 2022, em Lima no Peru.

Demais editores : Claudia Aponte, Josimar Castilla, Carlos Schoof.

Disponível em: <<http://www.fundarfenix.com.br>>

ISBN 978-65-81110-93-2

DOI <https://doi.org/10.36592/9786581110932>

1. Filosofia. 2. Lógica. 3. Ética. 4. Direito. I. Giusti, Miguel (ed.)

CDD: 100

Responsável pela catalogação: Lidiane Corrêa Souza Morschel CRB10/1721

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	9
<b>I. EL COMIENZO ES EL FIN Y EL RESULTADO</b> .....	13
<b>Del comienzo al ente. Los primeros compases de la Ciencia de la Lógica</b>	
<i>Rafael Aragüés Aliaga</i> .....	15
<b>La circularidad de lo lógico. Reversibilidad y actualidad del comienzo/resultado en la lógica de Hegel</b>	
<i>Lelia Profili; Pedro Sepúlveda Zambrano</i> .....	37
<b>Non-Foundationalism and Hegel's Process Theory of Truth</b>	
<i>Michela Bordignon</i> .....	59
<b>El comienzo es la aniquilación del tiempo. Sobre el lugar de la historia en relación con la ciencia en Hegel</b>	
<i>Josimar Castilla</i> .....	85
<b>El algo y su pluralidad en El ser (1812)</b>	
<i>Carlos Schoof Alvarez</i> .....	101
<b>II. EN EL COMIENZO ERA LA ACCIÓN: LÓGICA Y FILOSOFÍA DEL DERECHO</b> .....	111
<b>¿Cuál debe ser el comienzo de la ética? Lógica y Filosofía del derecho</b>	
<i>Miguel Giusti</i> .....	113
<b>La Lógica como ontología de la libertad de la autoconciencia</b>	
<i>Miguel Ángel Nación Pantigoso</i> .....	133

<b>Sobre la lógica del mercado. Un contrapunto entre la Moralidad y la vida ética</b> <i>Rodrigo Maruy</i> .....	151
<b>¿Hay lógica en la ironía? La crítica hegeliana a la noción de ironía en la Filosofía del derecho</b> <i>Julio Marchena</i> .....	161
<b>III. RESONANCIAS MARXISTAS</b> .....	173
<b>La lógica de la posibilidad. De Hegel a Marx</b> <i>Luz Ascarate</i> .....	175
<b>Tres apuntes en torno a la respuesta de Marx a la pregunta ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?</b> <i>Martín Valdez</i> .....	185
<b>Lenin como lector de Hegel</b> <i>Ricardo Licla Meza</i> .....	193
<b>Acerca de la problemática posición de la Fenomenología del Espíritu en el inicio de la ciencia</b> <i>Maverick Díaz Velásquez</i> .....	201

## INTRODUCCIÓN

La conciencia sobre las aporías o las paradojas a las que parece conducir la pretensión de crear un sistema filosófico o un saber epistemológicamente consistente fueron ya materia de amplios debates en la época en la que Hegel escribió su *Ciencia de la lógica*. Basta recordar, por ejemplo, el agudo e irónico comentario que hiciera Friedrich Jacobi en el apéndice de su libro *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus* (1787)<sup>1</sup>. Leemos allí que sería prácticamente imposible interpretar el sistema kantiano prescindiendo de la cosa-en-sí, pero que sería igualmente imposible permanecer dentro de dicho sistema admitiendo la existencia de la cosa-en-sí. Semejante perplejidad es hecha explícita en la redacción y en la lectura de la *Ciencia de la lógica*. Por un lado, Hegel nos recuerda constantemente que la lógica constituye la gramática de lo real y que, a menos que logremos emanciparnos de las representaciones y decidirnos a pensar libremente, no podremos reconocer genuinamente lo racional en los ámbitos de la naturaleza y el espíritu. Correlativamente, la obra se presenta como la clave para entender los demás textos hegelianos, tanto en la formulación como en el tratamiento de los problemas que abordan. Por otro lado, el lector se enfrenta no solamente a un texto difícil, sino a uno que se interroga permanentemente sobre su propio estatuto textual. Hegel afirma que la *Ciencia de la lógica* podría prescindir de títulos, subtítulos, capítulos, secciones y párrafos anticipatorios, es decir, que podría entenderse como un decurso de largo aliento. Además, nos presenta el texto bajo formulaciones como «el pensamiento de Dios antes de la creación» o «el reino de las sombras», frases utilizadas no sin algo de ironía, pero donde resuenan también tópicos filosóficos que traen consigo el eco de corrientes significativas en la tradición del pensamiento.

En consecuencia, el lector siente que necesita entender la *Lógica* para entrar en el sistema hegeliano, pero que una vez que se sumerge en el itinerario

---

<sup>1</sup> F. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), Hamburgo: Meiner, 2019.

de transiciones entre las categorías ya no hay forma de detenerse en el texto mismo ni, aparentemente, en la naturaleza procesual de las demás partes del sistema. Con el propósito de profundizar en la función de las paradojas mencionadas, el Grupo de Investigación sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú (el Grupo Hegel de la PUCP) decidió poner en marcha un taller de lectura sobre la *Ciencia de la lógica* en el año 2021. La experiencia resultó muy fructífera y nos llevó a solicitar el apoyo de connotados especialistas en Hegel para que participaran en las sesiones y nos permitieran ampliar el arco de interpretaciones o de perspectivas de análisis frente a las interrogantes que se planteaban en el curso de la lectura.

Fue de esa experiencia que surgió la iniciativa del Grupo de convocar a un seminario internacional dedicado a reflexionar sobre la relevancia de la lógica para la filosofía desde un punto de vista hegeliano. Nos animaba el propósito de someter a discusión el ineludible problema de los fundamentos epistemológicos o de los sistemas categoriales que predeterminan nuestra comprensión de la realidad, ya sea en un sentido general o ya sea en un sentido intradisciplinario. Y, para ello, nos pareció pertinente evocar, en el título, la pregunta central, tan estimulante como decisiva, que Hegel formula en el inicio de su *Ciencia de la lógica*: «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia? [*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden?*]».

Ponemos pues a disposición del público, en este volumen, las reflexiones de este primer seminario internacional que llevamos a cabo en el mes de abril de 2022. Damos inicio así, además, a una serie de seminarios que esperamos organizar y publicar anualmente gracias a la colaboración y el intercambio con especialistas y centros de investigación sobre la filosofía de Hegel de diversas partes del mundo.

Ha sido una expresa decisión del Grupo Hegel que la publicación tenga la debida seriedad editorial y académica, pero que sea de acceso libre, a fin de promover su difusión y facilitar la comunicación con todos los investigadores interesados. Agradecemos a la Editora Fundação Fênix por acoger en su seno el proyecto.

El Grupo Hegel de la PUCP, adscrito al Centro de Estudios Filosóficos de la misma universidad, tiene ya varios años de existencia, y cuenta con una respetable experiencia en la organización de encuentros internacionales y publicaciones<sup>2</sup>. El equipo de investigadores está compuesto por profesores y estudiantes de la PUCP y de otras universidades del Perú, y mantiene relaciones de cooperación con grupos afines o centros de investigación sobre la filosofía de Hegel en otros países. En el año 2022 ha brindado su apoyo a la realización del III Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, organizado por la Red Germano Latinoamericana de Investigación y Doctorado en Filosofía (FILORED) y que ha tenido como sede precisamente el Perú.

Expresamos nuestro agradecimiento a los autores que participaron en el Seminario y que colaboran igualmente en el volumen, así como a todos los profesores que a lo largo de estos dos años participaron generosamente en las sesiones del taller de lectura: a Rafael Aragüés, Miguel Herszenbaun, Angelo Narváez, Pedro Sepúlveda y Josu Zabaleta. Agradecemos asimismo al Centro de Estudios Filosóficos de la PUCP por su apoyo logístico y organizativo y a Rodrigo Ferradas, por la cuidadosa edición de los textos finales.

Desearíamos cerrar estas palabras introductorias con un comentario sobre la imagen que elegimos para el anuncio del Seminario, y que aparece ahora también en la carátula de nuestro libro. Se trata de una fotografía del «laboratorio climático» de Moray, en Cusco (Perú), una construcción circular en andenes que se remonta a la época de los Incas, construida con el propósito explícito de experimentar los efectos de la diversidad del clima sobre las plantas, cosa que hicieron simulando allí temperaturas y nichos ecológicos diferentes. Es una forma especial, pero no muy lejana, de la idea de Hegel de imaginar una lógica de la realidad, y posee una notoria y reveladora simbología intercultural. Agradecemos a Gisella Scheuch por el diseño de la imagen gráfica.

---

<sup>2</sup> Cf. M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003; *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona/Lima: Anthropos/PUCP, 2011; *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona/Lima: Anthropos/PUCP, 2014; *Actualidad del pensamiento de Hegel*, Barcelona: Herder, 2022. En todos estos casos, las publicaciones fueron precedidas por coloquios o encuentros internacionales.

Esperamos que los lectores puedan tener así a su alcance los resultados del fructífero intercambio de ideas que representó para los participantes este primer Seminario sobre la Actualidad del Pensamiento de Hegel.

*Los editores.*

## **I. EL COMIENZO ES EL FIN Y EL RESULTADO**



## Del comienzo al ente. Los primeros compases de la *Ciencia de la Lógica*



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-01>

Rafael Aragüés Aliaga

(Universidad Autónoma de Madrid)

Invitados a reflexionar en torno a la pregunta que el mismo Hegel se plantea al inicio de la *Ciencia de la lógica*, a saber, ¿cuál debe ser el inicio de la ciencia?, es este justamente el tema de estas páginas: el comienzo de la *Ciencia de la lógica*, el inicio de la lógica especulativa. El tema del comienzo de la *Lógica* es uno de los temas recurrentes en la investigación sobre Hegel, y con razón, pues, como se sabe, el mismo Hegel hace del comienzo un tema para la reflexión filosófica. ¿Por dónde comenzar en filosofía? Esta pregunta no es ni mucho menos trivial, y ya solamente haber llamado la atención sobre ello es un mérito de Hegel. El comienzo tiene una relevancia enorme para Hegel, y a esta cuestión le dedicó muchos esfuerzos y reflexiones. Hegel es un pensador que problematiza el inicio del filosofar, que reflexiona profundamente sobre el punto de partida de la filosofía y sobre la radicalidad del pensamiento. En filosofía, uno se topa con pensamientos muy diversos que arrancan de puntos de partida variados pero sumamente interesantes y relevantes. Kant parte en su filosofía crítica del concepto de ciencia, y se pregunta cómo es posible la misma. Leibniz, en varias de sus obras, arranca desde el concepto de Dios, o bien del concepto de sustancia; lo mismo hace Spinoza. Rousseau parte a menudo en sus reflexiones filosóficas del despotismo y el yugo bajo el que viven los seres humanos, e intenta establecer las condiciones para una sociedad libre. Estos y otros puntos de partida son importantes y relevantes, interesantísimos sin duda. Sin embargo, lo que aprendemos de la filosofía de Hegel es que no son el verdadero comienzo del filosofar. En efecto, ninguno de ellos es un verdadero comienzo absoluto, ninguno es un inicio, sino que todos ellos son comienzos meramente relativos, todos tienen un camino detrás ya recorrido. Hegel es en este punto radical: el comienzo debe ser verdaderamente un comienzo, no una conclusión, ni un resultado, ni un interés dado por la época o la cultura de nuestro tiempo, sino un verdadero punto de partida.

I

El planteamiento de Hegel acerca del comienzo es complejo, por varios motivos, y esto es lo primero sobre lo que quiero llamar la atención. Pensemos, primeramente, que en Hegel tenemos dos comienzos del filosofar, dos comienzos para la reflexión filosófica. El primero es el comienzo que parte del individuo, desde su punto de vista, el punto de vista del sentido común. Ese comienzo es el comienzo de la certeza sensible, de lo más inmediato e indudable para nosotros, y por él se inicia el camino escéptico de la *Fenomenología del espíritu*. Es este un verdadero comienzo, pues parte de lo más inmediato, de lo dado a todo individuo, a toda conciencia natural, pero es el comienzo de un camino que ha de recorrer el individuo; es pues un comienzo para cada uno de nosotros, pero no un comienzo de la cosa misma. Ese camino eleva al individuo hasta el punto de vista del saber absoluto. El segundo comienzo, y es remarcado por Hegel también en tanto que comienzo, es el comienzo de la filosofía sistemática, de la ciencia filosófica propiamente dicha, y es el comienzo de la obra que nos ocupa en este libro: el comienzo de la *Ciencia de la lógica*. Claramente Hegel nos presenta una visión de la filosofía en la que son necesarios dos comienzos: uno para el individuo, otro, estrictamente, para el sistema; un comienzo propedéutico, ese es el de la *Fenomenología*, y un comienzo de la cosa misma, de la razón en su pleno desarrollo, de la Idea absoluta conociéndose a sí misma, y ese es el comienzo de la *Ciencia de la lógica* y, en último término, de todo el sistema.

Respecto al comienzo de la ciencia como tal, el comienzo que nos ocupa en estas páginas, se imponen a juicio de Hegel tres requisitos irrenunciables. En primer lugar, en tanto que comienzo propiamente filosófico, el comienzo ha de ser absolutamente inmediato. Esto quiere decir que no puede presuponer nada, no puede ser ningún resultado, ninguna conclusión, ninguna afirmación que requiera de prueba alguna o de dar alguna razón de ella. El inicio ha de ser inmediato, carente de toda mediación, porque de lo contrario no sería verdaderamente el inicio. La filosofía es un saber radical, y como tal solo puede tener un inicio radical. Por eso solo puede comenzar con lo absolutamente inmediato, no lo inmediato con relación a algo. Pongamos un par de ejemplos para entender qué queremos decir con esto. Por ejemplo, al comenzar a enseñar música, se empieza la exposición por la escala mayor

de do y sus notas, y a partir de ahí se pasa a los primeros acordes. Uno aprende primero la escala mayor en do, después alguna melodía en esa escala, después se introducen los acordes triadas, por ejemplo do, fa y sol, que son acordes mayores, luego los acordes menores, luego los acordes cuatriadas, etcétera. Ese es el comienzo del aprendizaje musical y de la exposición de la armonía moderna. Ahora bien, ese inicio no es inmediato en sentido filosófico, porque presupone saber lo que es una nota, y el sonido, y presupone incluso la experiencia sensible de todo ello. Es un inicio mediado. Bien es cierto que no presupone prácticamente nada musicalmente hablando, pero sí hace muchas suposiciones en general. Otro ejemplo: los manuales elementales de física suelen empezar por los conceptos de materia, volumen, densidad, etcétera. Pero esos conceptos se presuponen, se presentan como dados, aunque ellos mismos suponen efectivamente el concepto de espacio, y este el concepto de cualidad, y el concepto de algo, y otro, el concepto de vacío y de lo lleno, y muchos otros que se dan por sabidos. Creo pues que se entiende bien la radicalidad de lo que Hegel pretende. Todos estos comienzos no valen para la filosofía tal como la entiende Hegel. Para la filosofía solo es adecuado un comienzo verdaderamente inmediato, que no presuponga nada, que no tenga nada detrás, por así decir, sino todo por delante en la argumentación. Y eso, evidentemente, hace que la pregunta «¿por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?» adquiera una dificultad mayor de lo que a primera vista aparenta.

El inicio debe ser algo inmediato, decíamos en primer lugar. Pero además, y en segundo lugar, el inicio debe ser algo conocido. Porque, ¿cómo vamos a comenzar por algo que no conozcamos? De hecho, si es inmediato, es porque es conocido por todos. El inicio de la *Fenomenología del espíritu* es el aquí y el ahora, la certeza sensible. Pero este inicio presupone la conciencia natural, su estructura y su diferenciación entre el yo empírico y el mundo. El inicio de la *Lógica* es el pensar puro, y para ese pensar puro hay que encontrar lo que es absolutamente inmediato y conocido. Ahora bien, ¿qué puede ser conocido para el pensar, y que sin embargo sea inmediato? Más aún, y este es un tercer requisito, el comienzo debe ser además algo totalmente simple, es decir, sin partes. Esto es fácil de entender. Cualquier tema, concepto, idea, etcétera, en la que puedan distinguirse partes, no es un verdadero comienzo, precisamente porque presupone estar familiarizado con esas partes. Las

partes serían entonces el verdadero comienzo. Así que el comienzo ha de ser simple, sencillo, sin distinciones internas ni partes, sin articulación alguna. Si yo parto en mis reflexiones del concepto de «vida», es evidente que ese concepto no solo requiere una mediación, sino que además es un concepto complejo que requiere conocer muchos otros de antemano como sus partes. Primero tendré que aclarar si hablo de vida en sentido biológico o en sentido existencial-filosófico, y si es en este último, para entender el concepto de vida tengo que entender el concepto de individuo, y de su entorno, de su circunstancia y el mundo que lo rodea. Solo con esas partes puedo entender el todo mentado con el término «vida». Es pues un comienzo con un concepto complejo, no simple, y, por ende, no inmediato. No es lo que busca Hegel, lo que Hegel entiende como el verdadero comienzo.

El comienzo, según Hegel, ha de ser inmediato, conocido y simple. Ni Fichte ni Schelling plantean en sus sistemas un comienzo que cumpla con estos requisitos. El sistema de 1801 de Schelling, bajo el título *Exposición de mi sistema de la filosofía*, comienza con el conocimiento absoluto de la identidad de la razón, un conocimiento que no empieza siendo discursivo, sino mediante intuición, la intuición intelectual. Al comenzar desde el punto de vista de la razón absoluta, falta para Hegel una necesaria propedéutica, de tal manera que en Schelling el punto de vista de la filosofía se presenta, pero de manera injustificada. No se sabe de dónde proviene esa definición de la razón con la que Schelling abre el sistema, y el punto de vista del sistema en general parece arbitrario: ¿por qué situarse en él, y no más bien ocuparse de otra cosa? En la nota al § 86 de la *Enciclopedia*, correspondiente al comienzo de la *Lógica*, vuelve Hegel sobre ese comienzo del sistema que plantea Schelling. Si tomamos la identidad absoluta, la absoluta indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo como el inicio, tal como lo hace Schelling, entonces, o bien ese no es el verdadero comienzo, o bien al comienzo de tal sistema los términos «identidad absoluta» e «indiferencia absoluta» no quieren decir otra cosa que ser, puro ser.

En esa misma nota, Hegel hace una crítica análoga al comienzo que plantea Fichte con el Yo absoluto: o bien no es el verdadero comienzo, o bien solo se entiende por él, al inicio, ser, puro ser. En Fichte podría parecer plausible el comienzo con el yo. En efecto, el yo es simple, inmediato y conocido por todos. Todo el mundo entiende la palabra yo, conoce el yo, sabe de lo que se está hablando. Pero aquí se

esconde para Hegel un error de confusión. Porque el yo que pone Fichte al comienzo de su sistema, sobre todo de su *Fundamentación de toda doctrina de la ciencia* de 1794, es el Yo absoluto. Ahora bien, el yo que todos conocemos es en verdad nuestro yo empírico. Pero a nuestro yo empírico solo lo conocemos cada uno de nosotros, permaneciendo desconocido para muchos otros. El verdadero principio de la filosofía de Fichte, al menos del primer Fichte, no es el yo empírico, sino el Yo absoluto, y ese no es ni mucho menos evidente para cualquier persona. Fichte exige una rápida reflexión para abstraerse hasta ese Yo absoluto, o bien a ese saber puro como lo plantea la *Doctrina de la ciencia* de 1804, pero tal reflexión no basta a ojos de Hegel. Es necesaria una propedéutica que genere el Yo absoluto a partir del yo empírico de cada uno. Y esa propedéutica es en Hegel la *Fenomenología del espíritu*, cuyo verdadero resultado, sin embargo, no es el Yo absoluto, sino simplemente al saber absoluto, un saber donde la oposición de la conciencia ha sido superada.

La propedéutica que constituye la *Fenomenología del espíritu* tiene como resultado el saber absoluto o saber puro, expresión esta última que utiliza también Hegel en la primera edición de la *Ciencia de la lógica*. El saber puro ha superado la oposición de la conciencia y toda referencia a un otro. No es saber de algo, sino saber absoluto, no relativo a algo, sino saber del saber, saber de sí mismo. En él se da la unidad entre el saber y lo sabido o conocido por ese saber, de manera que se ha superado la oposición sujeto-objeto. En su unidad más simple e inmediata, ese saber puro es el ser, puro ser. Este ser puro es inmediato y no presupone nada, aunque desde el punto de vista del individuo presupone como decimos toda la mediación propedéutica de la *Fenomenología*<sup>1</sup>.

El comienzo, bien sea dicho, es, sin embargo, solamente el comienzo. Es el inicio del pensar, más exactamente, del desarrollo del pensar puro y sus determinaciones. El inicio es, por tanto, superado por fases más avanzadas del pensar. Por ello, el avanzar en filosofía es un retrotraerse al fundamento. Así lo escribe Hegel: «Hay que admitir que es una consideración esencial —que vendrá a resultar con más precisión dentro de la lógica misma— el que el ir hacia delante sea un regreso al fundamento y hacia lo originario, del cual depende aquello por lo cual

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I*, Madrid: Abada, 2011, p. 216.

se hizo el inicio»<sup>2</sup>. Conforme avanzamos, pues, en la *Ciencia de la lógica*, nos vamos acercando hacia el fundamento y lo originario. Así, cada nueva determinación del pensar supera las anteriores, las engloba dentro de sí y se revela como su verdad. Pero que el devenir sea la verdad de ser y nada, o que el concepto sea la verdad de sustancia, causalidad e interacción, significa que se trata de su fundamento, de aquello a partir de lo cual brotan esas determinaciones. Si avanzar es retrotraerse al fundamento, se sigue de ahí que el inicio solo está verdaderamente justificado al final, en la exposición completa de la ciencia, y que, por tanto, el inicio, con el ser puro, se mostrará tarde o temprano como mediado. Es la Idea absoluta la que pone el inicio en el puro ser, de manera que el todo adquiere la forma de un círculo, por el cual lo último, el fundamento, pasa a ser lo primero, y lo primero pasa a ser resultado. Y una vez que hemos alcanzado esta intelección, también podemos repensar el avance en la lógica especulativa. Porque si bien acabamos de decir que en ella el avanzar significa superar las determinaciones, progresar en el conocimiento de lo originario y verdadero, también es cierto, igualmente, que ese progreso se puede ver como una determinación ulterior, como un desarrollo del comienzo. Y por ello escribe Hegel: «Así, el inicio de la filosofía es el basamento que se hace presente y se mantiene en todos los desarrollos siguientes, el concepto de todo punto inmanente a sus determinaciones ulteriores»<sup>3</sup>. Si entendemos, en efecto, que el ser es resultado de la Idea absoluta, siendo la Idea el concepto adecuado consigo mismo, y si entendemos, por tanto, que el ser es puesto por el concepto, entonces el concepto está de manera inmanente ya en la primera de las determinaciones de la *Lógica*, la del ser, y podemos ver que toda la lógica especulativa es un desarrollo, una complejización, una formación genética del concepto especulativo. Esto último, no obstante, solo puede verse al final, habiendo recorrido todo el desarrollo del pensar puro.

De lo anterior no se sigue, no obstante, que el comienzo de la *Lógica* sea un postulado o un comienzo problemático, en el sentido de que sea algo que debe aceptarse de entrada para asegurar el buen desarrollo de la ciencia y que se verá confirmado posteriormente con el éxito de tal empresa. Tampoco se trata de comenzar por algo de manera arbitraria, en una suerte de petición de principio, a la

---

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 217.

espera de que se confirme posteriormente su validez<sup>4</sup>. El comienzo está justificado en sí mismo, en tanto que comienzo, y no es más que lo más inmediato e indeterminado —inmediato, conocido y simple—, por tanto, el comienzo por excelencia. Lo único que hemos afirmado es que en verdad no conocemos del todo nuestro comienzo, que sí es necesario, pero que de entrada es solo un vacío, más vacío que el vacío, el ser. Así, dice Hegel, «la sola razón por la que hay que tomarlo es, precisamente, por que él es el inicio»<sup>5</sup>. Por definición, el inicio es lo inmediato e indeterminado, lo más simple y conocido, y a la vez lo absolutamente vacío, y ese inicio es el ser puro. «Se halla en la naturaleza del inicio mismo el que él sea el ser, y nada más»<sup>6</sup>. Lo que es ser el inicio, eso es lo inmediato, el ser. No estamos hablando de un inicio cualquiera, sino de *el* inicio por excelencia, y ese, dice Hegel, solo puede ser el ser. Podría ser también la nada, o incluso el mismo concepto de inicio. Pero ambos son prácticamente tres nombres para lo mismo. El inicio es lo inmediato e indeterminado. Eso es el ser, el contenido más simple y vacío del pensar, del saber puro. Ese ser es puro ser, sin más, absolutamente vacío, sin determinación ni diferenciación alguna. Nada hay que conocer o que intuir en él, y es, por eso, nada. Ser y nada, dice Hegel, están contenidos en el inicio, unidos e indiferenciados, y a la vez diferentes<sup>7</sup>. En verdad, da igual qué palabra pongamos al inicio, el inicio solo puede ser lo más simple, inmediato e indeterminado. Eso, dice Hegel, es el ser.

## II

Un párrafo ocupa el desarrollo de la primera determinación de la *Ciencia de la lógica*: el ser; un párrafo que ni siquiera comienza con una frase entera, sino con un anacoluto: ser, puro ser, sin ninguna determinación ulterior. Esto es así porque cualquier juicio podría determinar el ser, predicar algo de él, acotarlo, y eso es precisamente lo que no puede ocurrir, porque se trata de pensar la indeterminidad e inmediatez absolutas. Por eso: ser, carente de mayor determinación, totalmente simple, inmediato e indeterminado. «Él es la indeterminidad y vacuidad puras. — Dentro de él nada hay que intuir, si puede hablarse aquí de intuir; o bien él es solo

---

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 218.

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 219.

este puro, vacío intuir mismo. [...] El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada»<sup>8</sup>. El ser, afirma Hegel, es nada. Si pensamos el ser, si lo pensamos de verdad en sí mismo y con el máximo rigor, y esto quiere decir, si no proyectamos sobre el ser otras determinaciones del pensar, otras ideas o representaciones, si pensamos el puro ser y no otra cosa, entonces veremos claramente que estamos pensando la nada. El ser es nada.

La nada ocupa también otro escueto párrafo en la *Lógica*. Nada, pura nada. No nada de algo, sino nada absoluta, carente de contenido, de determinación, de forma, de diferencia, totalmente vacía. Como el ser, la nada es más vacía que el vacío mismo, pues la idea de vacío hace referencia al átomo, en tanto que se contrapone con él. Pero nada es vacuidad absoluta, igual solo consigo misma sin ser diferente a otra cosa, pura indiferencia dentro de sí. En la nada no hay nada que entender, nada que ver, nada que pensar; o más bien, dice Hegel, «ella es el vacío intuir y pensar mismos, y el mismo vacío intuir o pensar que el puro ser. —Nada es con esto la misma determinación o, más bien, carencia de determinación, y por ende, en general lo mismo que lo que el puro ser es»<sup>9</sup>.

Ser y nada, nada y ser, son, pues, lo mismo. Su diferencia solo se puede mentar, porque pensadas son en el fondo la misma determinación —sabiendo que, en sentido estricto, no podemos hablar de «en el fondo», ya que estas determinaciones no tienen fondo alguno. Nótese bien, y así lo remarca Hegel en la primera observación<sup>10</sup>, que la nada de la que estamos hablando está contrapuesta al ser y no al ente. La pura nada no es la ausencia del ente ni su negación, sino la negación del ser puro. Porque la nada en tanto que negación del ente, de todo lo ente en conjunto, es una determinación más compleja. Es una determinación más compleja y, por tanto, posterior, porque esa nada presupone precisamente el ente; es una nada determinada. La nada del comienzo de la *Lógica*, por contra, es una nada pura, la negación absoluta, lo absolutamente contrario al ser, pero, por esa indeterminación de ser y nada, lo absolutamente idéntico con el ser. Pensados, examinados críticamente, ser y nada son lo mismo. Este es el punto que quiere remarcar Hegel. El

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 225.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 226.

<sup>10</sup> *Ibid.*

ser es pura afirmación, no afirmación de algo, pues eso sería el ente, el ser de algo, sino afirmación sin más, afirmación de nada. La nada, a su vez, es pura negación, pura negatividad, pero no negación de algo, sino negación de nada. La clave para Hegel es que afirmación y negación, cuando son afirmación y negación de nada, son lo mismo, indistinguibles. Podemos mentarlos, pero no pensarlos. El ser se define por su inmediatez y una total indeterminidad, es decir, por la nada. La nada se define por la inmediatez y la indeterminidad, y eso es el ser.

Puesto que ser y nada son indistinguibles y forman una unión en su diferencia, resulta que la verdad no reside en ninguno de ellos por separado, sino en su unidad. Esto es tanto como decir que ser y nada no pueden entenderse por separado, sino solamente pensados en síntesis. Esta síntesis no es una unidad indiferenciada de ambos, sino que debe recoger exactamente lo visto en su análisis. El análisis del ser muestra que este pasa a la nada, que se define por la nada, que el ser, afirmándose, acaba siendo nada. A su vez, el análisis de la nada muestra que esta se convierte en el ser, se define por el ser, es, pues, ser. El ser lleva a la nada y la nada lleva al ser. Este es un segundo punto que quiere remarcar Hegel. Por tanto, su unidad debe recoger tanto la inmediatez de cada uno como ese pasar del uno al otro. La síntesis de ser y nada se alcanza con una determinación del pensar que exprese este inmediato pasar del ser a la nada y de la nada al ser. Esto, cree Hegel, es el devenir. Él es la verdad de ser y nada. «Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento donde ambos son diferentes pero mediante una diferencia disuelta con igual inmediatez»<sup>11</sup>. La inmediatez, primero en la forma del ser, luego en la forma de la nada, se revela inmediatamente como devenir, como cambio, como movimiento, tránsito, dinamismo.

Parménides, continúa Hegel en la primera observación, elevó el ser a lo absoluto, a la verdad absoluta. Solo el ser es, y la nada no es, esa es la verdad de la que parte su poema. Pero en su pensamiento, o al menos, en lo que nos queda de él, no se da el paso decisivo de entender que el ser, puro ser, es igual que la nada, pues el ser puro, no este o aquel ser concretos, no el ente, sino el ser, es indistinguible de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

la nada. Fue Heráclito quien concibió que ser y nada están inseparablemente unidos, y que la verdad reside en el devenir. Todo fluye, todo está en devenir, esa es la convicción de Heráclito. Con ello, como sabemos, el pensamiento de Heráclito se confrontaba de pleno con Parménides y su discípulo, Zenón de Elea, dejando una disputa que sería el germen de la teoría de las ideas de Platón. Parménides planteaba, como hemos dicho antes, que solo el ser es, y el no ser no es ni será jamás. Ahora bien, todo cambio y todo movimiento implican un paso del no ser al ser y del ser al no ser. El devenir es precisamente eso. Si el devenir es pasar del ser al no ser y del no ser al ser, o lo que es lo mismo, que el no ser sea y el ser no sea, entonces el devenir implica una contradicción. Todo devenir, es decir, todo cambio y todo movimiento, son impensables, absurdos desde el punto de vista racional. Así pues, no queda otra alternativa sino que sean pura apariencia, un engaño del mundo sensible. Nada cambia, todo permanece, todo es uno e inmutable: ser, puro ser. Heráclito, por contra, entrevió que ser y nada están unidos indisolublemente, que lo que hay por todas partes, por tanto, no es ni lo uno ni lo otro, sino la unión de ambos: devenir, cambio, lucha, nacer y perecer, tránsito. Todo cambia, nada permanece. Todo está en perpetuo devenir. Ahora bien, ¿dónde encontraremos asidero en un mundo en perpetuo cambio? ¿Acaso no hay nada en el universo que permanezca, que resista el paso del tiempo? ¿Cómo orientarnos y avanzar en el conocimiento de un mundo así? En un plano puramente lógico, abstracto, referente al puro pensar y sus determinaciones, se le plantea a Hegel una pregunta similar: ¿es el devenir la verdad definitiva, la determinación definitiva del pensar? ¿Cómo pasar del devenir a la permanencia, al ente, al ser determinado? Esta es una cuestión que Hegel ha de responder en las siguientes páginas de la *Ciencia de la lógica*.

La respuesta a tal pregunta es, según Hegel, el *Dasein*, que podemos traducir como ser-ahí, ser determinado, o incluso, por ente —un ente es, en efecto, un ser determinado, lo que es—. La conclusión de que ser y nada son lo mismo puede sorprender, dice Hegel, pero en verdad esa unidad de ser y nada es lo más común: se da en cada ente, en cada cosa, en cada pensamiento —todos ellos unifican ser y nada—. «No sería difícil —escribe Hegel— mostrar esa unidad de ser y nada en cada

ejemplo, en cada cosa efectivamente real o en cada pensamiento»<sup>12</sup>. Ser y nada están unidos en todo ente y en toda idea, y en la *Lógica*, de aquí en adelante, en toda determinación del pensar. Porque toda idea y toda cosa implican ya de aquí en adelante una negación, o lo que es lo mismo, algún tipo de determinación.

Al inicio de la *Lógica*, no obstante, no hay que pensar en entes, en seres determinados, sino en ser y nada puros. Son el ser puro y la nada pura lo que son lo mismo. Si pensamos, por contra, entes, estamos malinterpretando la unidad de ser y nada. Hemos de atenernos, dice Hegel, a las abstracciones puras de ser y nada. Así pues, quien quisiera ridiculizar este resultado diciendo que, puesto que ser y nada son lo mismo, «es lo mismo que yo sea o no sea, que esta casa sea o no sea, que estos cien táleros en el estado de mis haberes sean o no», se equivoca<sup>13</sup>. Y se equivoca porque está hablando constantemente de entes, no del ser puro. El ser puro es la nada. Pero el ser finito, el ente finito, no se contrapone con la nada; no es, por tanto, la nada, ni el ser puro que deviene nada. El ser finito se refiere y se contrapone a otro ser finito, o más bien, a todos los demás seres finitos, a la postre, al universo entero. El ser finito se determina negando todo lo que no es él, negando, por tanto, el mundo entero. Porque ese ser finito tiene un contenido determinado, y ese contenido determinado lo pone en conexión con lo otro. Estas diferencias aparecen, no obstante, primeramente con el *Dasein*, con el ser-ahí.

### III

En este contexto, en la observación primera, Hegel comenta la crítica de Kant a la prueba ontológica de la existencia de Dios. Recordemos primero de qué se trata. La formulación clásica del argumento ontológico la encontramos en el *Proslogio* de Anselmo de Canterbury. El argumento se denomina ontológico porque, según el mismo, el análisis de la idea de Dios, que se encuentra en nuestra mente, nos haría concluir necesariamente su existencia. Es pues una prueba *a priori* de la existencia de Dios, obtenida a partir de la idea misma de Dios, diferente de las vías de Tomás de Aquino. Para Anselmo, no se puede pensar que Dios no exista. Porque Dios es aquello mayor de lo cual nada puede ser pensado. Esto lo sabe hasta el ateo, que niega su

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 227.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 228.

existencia. Ahora bien, la existencia es una perfección, pues es mejor y mayor existir que no hacerlo. Por tanto, puesto que Dios es el ser supremo, aquello que posee todas las perfecciones, todos los atributos en grado eminente, es necesario que posea también la existencia. O dicho de otra manera: si Dios es el ser supremo, sin que pueda concebirse nada superior a él, no podemos considerarlo como existente en nuestra mente pero no en la realidad, porque entonces no sería el ser supremo. Así que, cuando el ateo niega la existencia de Dios, se contradice. Porque afirma que Dios es el ser supremo, sin que pueda haber nada más grande, y a la vez afirma que solo existe en nuestra mente, es decir, que no es el ser supremo, porque cualquier cosa existente ya es superior a él al menos en existencia. Lo cual es una contradicción. No se puede pensar a Dios como no existente. Dios existe por definición: su mero concepto contiene dentro de sí su existencia.

Este argumento presupone que la existencia es un atributo, una propiedad de algo, y que es de rango ontológico superior a la no existencia. Y es precisamente este nervio del argumento lo que Kant no acepta. Para Kant, el concepto de un ser absolutamente necesario es una idea de la razón, cuya realidad no está solo por ello ni mucho menos demostrada. Tal concepto sirve más para acotar el campo de conocimiento del entendimiento que para darnos a conocer un objeto real<sup>14</sup>. Y la pregunta que a renglón seguido se plantea Kant es: ¿pensamos algo, algún objeto, bajo ese concepto de un ser absolutamente necesario, cuya inexistencia sea imposible? La necesidad lógica de ciertos juicios, por ejemplo, que un triángulo tiene necesariamente tres ángulos, llevó a muchos a pensar en la necesidad de la existencia de un ente que, por definición, no pueda no existir. Igual que no se puede pensar un triángulo sin tres ángulos, tampoco se podría pensar a Dios sin la existencia. Pero esa necesidad de los juicios, explica Kant, presupone que el triángulo existe y, dado el triángulo, tiene este necesariamente tres ángulos. Ahora bien, es precisamente de si existe Dios de lo que se trata. Puede uno suponer un ser supremo y entonces decir que necesariamente existe, pero con ello no es uno más inteligente que antes. No ha hecho más que suponer que existe Dios, y concluir que existe. La pregunta es más bien: ¿pensamos algo real cuando hablamos de un ser supremo?

---

<sup>14</sup> KrV, B620/A592.

Si yo formulo un juicio de identidad, analítico, y niego el predicado, prosigue Kant, entonces aparece una contradicción. Si yo digo que un triángulo no tiene tres ángulos, estoy afirmando una contradicción. Pero si niego el triángulo junto con sus tres ángulos, y digo que no existen los triángulos, en ello no reside contradicción alguna. Y lo mismo se aplica al concepto de Dios. «Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados. ¿De dónde se quiere sacar entonces la contradicción?»<sup>15</sup> Si digo que Dios no es todopoderoso, explica Kant, me contradigo. Pero si digo que Dios no existe en absoluto, ahí no hay contradicción alguna.

Así pues, del hecho de que negar un predicado necesario de un sujeto sea contradictorio no se sigue que negar la existencia misma del sujeto sea contradictorio. Uno podría aun así salir del atolladero, prosigue Kant, manteniendo que hay un sujeto que es absolutamente necesario, cuya existencia es innegable. Este sería el concepto de un ser realísimo, un ser que posee la realidad en grado máximo. Tal concepto, dice Kant, es posible en sentido lógico, pues no se contradice. Es, diríamos, pensable. Ahora bien, que sea posible en sentido real para Kant es otra cuestión distinta, que no solamente requiere que el concepto no se contradiga, sino que esté de acuerdo con las condiciones formales de posibilidad de la experiencia, según el primer postulado del pensar empírico<sup>16</sup>. Pues bien, quien plantea que ese ente realísimo es real, o bien se contradice, o bien hace una *petitio principii*. Se contradice, porque estaba planteando la idea de Dios simplemente como posibilidad, pero a la vez la plantea como real; o bien realiza una petición de principio, porque desde el comienzo supone lo que quiere demostrar: a saber, que Dios existe<sup>17</sup>. Pensemos en lo que decimos cuando afirmamos que una cosa existe. Kant pregunta, ¿es tal juicio analítico o sintético? Si decimos que el juicio «esta o aquella cosa existe» es analítico, entonces o bien esa cosa solo existe en nuestro pensamiento, es decir, por ello, con solo pensarla, ya existe en tanto que pensamiento, o bien presuponemos la existencia como parte de su posibilidad, de su concepto, con lo cual

---

<sup>15</sup> KrV, B623/A595.

<sup>16</sup> Cf. KrV, B265/A218.

<sup>17</sup> KrV, B625/A597.

no hacemos más que un razonamiento tautológico: suponemos la existencia de Dios para probar la existencia de Dios. Si, por el contrario y como piensa Kant, la afirmación «esta o aquella cosa existe» es un juicio sintético, entonces no hay contradicción alguna en afirmar lo contrario.

Toda la cuestión acerca de la prueba ontológica se resumiría, siguiendo el planteamiento de Kant, en que o bien la prueba presupone aquello que quiere demostrar, o bien parte de un error, a saber, que la existencia es un predicado. Esta es la posición de Kant: la existencia, el ser de algo, no es un predicado real. La existencia de algo es la posición de ese algo. Así que cuando afirmo que Dios es todopoderoso, estoy predicando una propiedad, un atributo de Dios. Pero cuando afirmo que Dios es, que Dios existe, no estoy añadiéndole ningún predicado, sino simplemente poniendo el sujeto, Dios, con todos sus predicados<sup>18</sup>. Por tanto, no hay contradicción alguna en afirmar que Dios no existe, y con la supuesta prueba ontológica ni Anselmo de Canterbury ni por descontado Descartes, que también se sirve de ella, avanzan ni un solo paso en la demostración de la existencia de un ser supremo.

De ello se sigue que lo real, en cuanto al contenido, no contiene más que lo posible. Cien táleros son cien táleros, tanto si son reales como si son posibles. No son ni más ni menos que cien táleros, porque los cien táleros reales no son sino la posición de esos cien táleros posibles, pero no contienen más que aquellos. Por supuesto, mi situación financiera claro que cambia si los cien táleros no son solo posibles, sino si los tengo realmente. Pero en ese caso hablamos de mi situación financiera, y mi situación financiera cambia en tanto que concepto, si a ella le añado esos cien táleros. Si, por tanto, a la posibilidad de una cosa le añado la existencia, entonces no cambio nada en el concepto de tal cosa. De lo contrario, la cosa existente contendría más que su concepto, y su concepto no sería un concepto adecuado para ella, sería erróneo. O dicho de otra manera: la existencia de una cosa no añade lo más mínimo al concepto de esa cosa, porque de lo contrario tal concepto sería erróneo, no sería el verdadero concepto de esa cosa, y no podría decir que lo

---

<sup>18</sup> KrV, B627/A599.

que he pensado en tal concepto existe. El concepto de una cosa contiene pues todas sus propiedades o determinaciones; el concepto es la mera posibilidad lógica de una cosa. Que tal cosa exista es algo diferente, es la posición de tal cosa en la realidad.

Es en este punto donde conecta la exposición de Hegel en la observación primera. Lo primero que hay que decir al respecto es que Hegel no está rehabilitando el argumento ontológico de la existencia de Dios frente a la crítica kantiana. Hegel está más bien corrigiendo el planteamiento de Kant, pero sin intentar defender la prueba ontológica. Dice Kant que la existencia o el ser no es un predicado real, no es una propiedad. Esto es tanto como decir que no es una determinación de contenido. Los cien táleros tienen el mismo contenido, tanto si son reales como si son solo posibles. El «ser» no les añade ningún contenido. Respecto de esa representación de cien táleros, aislados, su ser o su no ser es indiferente. En mi bolsillo, sin embargo, sí hay una diferencia entre que ese dinero esté o no, y es una diferencia de mi bolsillo, de mi situación financiera. Ahora bien, lo que Kant llama «el concepto» de los cien táleros, que no es para Hegel más que una representación, es una abstracción, porque los cien táleros se piensan aislados de todo lo demás. Por eso, Kant habla de su realidad o no como si se tratase de que los cien táleros sean o no sean, existan o no. Pero lo que Kant está haciendo aquí, a juicio de Hegel, es una abstracción errónea. Está tratando los cien táleros o cualquier otra cosa según si son o si no son, pero ser o no ser no se aplican en este caso. El ser, la existencia de los cien táleros, no se contrapone simplemente a su no existencia o a su no ser, sino que se contrapone a otro ser. Porque en este y todos los demás ejemplos no hablamos de ser en general, sino de seres determinados, de ser-ahí. Cien táleros no son un ser, sino un ser determinado, cuya negación es un otro, otro ser determinado. La negación de la representación de cien táleros es yo mismo sin estar representándomelos en mi cabeza. La negación de cien táleros realmente existentes es el mundo sin esos cien táleros, o mi bolsillo sin ellos. El concepto de cien táleros del que habla Kant es para Hegel un falso concepto, porque aísla su contenido de todo lo demás que, sin embargo, lo determina en cuanto tal. La diferencia entre los cien táleros existiendo o siendo meramente posibles no es la diferencia entre ser y nada, sino la diferencia entre algo y otro. Porque la existencia de algo es su relación con el mundo y con lo otro. Así pues, el ser de cien táleros no es un ser sin más, sino un ser determinado,

un *Dasein*, que se define y delimita por otros y, por tanto, su existencia siempre es una relación con lo demás. Cuando uno evalúa la existencia de un ser determinado, hay que ver siempre la relación con lo que lo rodea, con su contexto: no se trata de ser o no ser, sino de ser así o ser otro. Así pues, el ser sí es una determinación de contenido, un predicado de cualquier cosa, siempre y cuando nos refiramos al ser *determinado*. Esta es la corrección que hace Hegel respecto de la exposición kantiana.

#### IV

Lo contrario del ser de algo, pues, es ser otro o el ser de otro, pero no el no ser puro. El no ser puro es la nada, y la nada es solamente lo contrario del ser, igual que el ser es solamente lo contrario de la nada. Ambos son diferentes, pero a la vez idénticos, en una unidad intrínseca. Esa identidad en la diferencia de ser y nada es lo que expresa y recoge la idea de devenir, que se puede expresar en una proposición, como dice Hegel. «Hay que recordar —escribe Hegel— que la expresión del resultado, dado a partir de la consideración del ser y de la nada mediante la proposición: ser y nada es uno y lo mismo, es imperfecta»<sup>19</sup>. Es imperfecta porque esa proposición solo pone el acento en la identidad de ser y nada, pero no en su diferencia. La unidad de ser y nada no es indiferenciada, como hemos mencionado ya. Y es esa unidad diferenciada de ambos lo que se expresa adecuadamente solo en la idea de devenir. Fijémonos, de pasada, que este es un detalle importante, porque hace que la *Lógica* avance a una nueva determinación del pensar. En efecto, si la conclusión fuese simplemente que ser y nada son lo mismo, podríamos acabar ahí. Pero la conclusión no es esa, porque esa proposición no recoge lo fundamental de lo visto en la dinámica entre ser y nada. Eso solo lo sintetiza la idea de devenir, otra idea que nuevamente hay que desarrollar y que trae a la postre nuevas determinaciones. Más aun, ser y nada solo tienen consistencia en el devenir. El devenir es el terreno en el cual ambos pueden subsistir como diferentes. Sin pensar el devenir, sino simplemente pensando ser y nada aisladamente, su diferencia solo es mentada, esto es, son solo diferentes

---

<sup>19</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I*, p. 230.

en tanto que palabras, pero se desvanecen el uno en el otro. El devenir, dice Hegel, es «lo tercero dentro de lo cual tienen empero ser y nada su subsistencia»<sup>20</sup>.

Pero volvamos nuevamente atrás y preguntémosnos por el paso del ser a la nada. Cuestionémoslo. El ser es producto de una abstracción. No tiene cualidad alguna, ni determinación, ni definición. De hecho, el comienzo es un anacoluto, no un juicio, porque si dijésemos «El ser es...» estaríamos determinándolo, precisamente lo que no puede ser de entrada. Porque el ser es lo indeterminado y lo inmediato por excelencia. Esto implica que no presupone nada. No tiene diferencias internas, no tiene articulación, no se distingue de otra cosa. Viendo el índice, podríamos decir al menos que el ser se distingue de la esencia y del concepto, o incluso que la determinación concreta «el ser» se distingue de la esfera general del ser. Pero esto sería impropio para lo que pretende Hegel. Porque Hegel plantea la *Ciencia de la lógica* como un desarrollo inmanente y paulatino, de manera que no se puede adelantar las divisiones internas «del tema». Tampoco se puede distinguir de entrada entre el ser concreto y la esfera general del ser, sino solo «a fortiori», «de manera histórica» como diría Hegel. Por tanto, a la hora de pensar el ser al comienzo de la *Lógica*, no podemos contraponerlo con el resto de determinaciones del ser o con la esfera de la esencia, sino que debemos pensar lo que está mentado en tal determinación, y seguir su lógica interna. Posteriormente en el desarrollo lógico sabremos que el ser inicial se diferencia de otra multitud de determinaciones de la esfera del ser o de toda la doctrina de la esencia, pero eso será posteriormente. Por tanto, el ser es solo ser, puro ser, sin más. El ser es igualdad consigo mismo, pero no es desigualdad con lo otro, porque no tiene un otro, no tiene relación alguna con nada que no sea él mismo. Si esto es así, ¿cómo puede Hegel avanzar a un otro, la nada? Esta objeción se la hace a sí mismo el propio Hegel: «El ser mismo es lo indeterminado; no tiene por tanto referencia alguna a otro; parece, por consiguiente, que a partir de este inicio no fuera posible avance ulterior, a saber partiendo del inicio mismo, sin que le fuera referido algo ajeno desde fuera»<sup>21</sup>. Si uno quiere mantener una argumentación estricta, diría esta objeción, no hay manera de pasar internamente del ser a la nada ni de avanzar a ninguna otra cosa. Si comienzas con

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>21</sup> *Ibid.*

el ser, puro ser, debes parar ahí también. ¿De dónde sale la nada? Ese es otro inicio. Ser, puro ser, no hace referencia a nada más, tampoco a la pura nada. Con el ser hay inicio pero también final. Esta es la objeción.

La respuesta de Hegel es que la nada no está presupuesta. La nada no es una idea que venga de fuera, que sea introducida exteriormente. La nada se sigue de la indeterminidad del ser; o, más bien, la nada es el ser, es esa indeterminidad e inmediatez. Y también al revés: la indeterminidad de la nada la lleva al ser. Leemos en Hegel: «Pero es justamente esta indeterminidad lo que constituye su determinación [la determinación del ser, R.A.], pues la indeterminidad está contrapuesta a la determinación, con lo que es, en cuanto lo contrapuesto, mismamente lo determinado o negativo, y además la pura negatividad. Es esta indeterminidad o negatividad que tiene el ser en él mismo lo que la reflexión profiere al ponerlo como igual a la nada»<sup>22</sup>. La indeterminidad es carencia absoluta de determinación, negación absoluta de toda determinación y, por ende, negatividad absoluta, nada. Ser y nada son lo indeterminado por excelencia, lo totalmente contrapuesto a todo lo determinado, y la inmediatez pura.

¿Cabe, aun así, desdeñar la irrupción de la nada en el proceso lógico? ¿Hay alguna manera de escapar a esa conexión entre ser y nada que Hegel tan claramente formula, cuestionando siglos y siglos de pensamiento occidental? Podemos, ciertamente, no escribirlo, podemos no nombrar la nada, pero la nada seguirá estando ahí, en el ser. Quien quiere desdeñar la nada, en verdad cae en ella. Porque no se puede pensar el ser puro sin pensar la nada. En este sentido, cada uno puede pensar bajo el ser puro diferentes ideas, por ejemplo lo Absoluto, lo sagrado, Dios, etcétera, pero todas esas ideas son diferentes y más complejas que el ser. En verdad, el único contenido del ser puro es la ausencia absoluta de contenido, esto es, la nada.

### V

Descartada esta objeción, podemos volver al hilo argumental general de la *Lógica*. La síntesis de ser y nada se da en el devenir. Es importante, nuevamente, que no proyectemos sobre el inicio de la *Lógica* determinaciones que son posteriores. Ya

---

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 233.

hemos dicho que la unidad de ser y nada no puede expresarse en proposiciones. Añadamos ahora, siguiendo a Hegel, que tampoco se puede pensar la relación de ser y nada como una relación de fundamento a consecuencia, ni de antecedente y consecuente o de condición y resultado. Todas esas ideas son muchísimo más complejas, y han de ser desarrolladas en la *Ciencia de la lógica*, si bien muy posteriormente. Para Hegel, la relación de ser y nada solo puede pensarse adecuadamente en la idea de devenir.

Pasemos pues al devenir, a los momentos del devenir. El devenir, dice Hegel, es la unidad determinada de ser y nada. El mismo Hegel explica claramente qué es esto de «unidad determinada». Leemos: «El devenir es la unidad de ser y nada; no la unidad que abstrae de ser y nada, sino que, como unidad de ser y nada, él es esta unidad determinada, o la unidad en la cual tanto ser como nada es»<sup>23</sup>. Así pues, en el devenir se piensan a la vez el ser y la nada, y se piensan tanto unidos como diferentes, en unidad determinada, *bestimmte Einheit* en alemán. Ambos, ser y nada, están pensados en el devenir en su diferencia y su unidad intrínseca. Ahora bien, el devenir, esto es, el cambio, con el surgir y el perecer como sus dos momentos, ese pasar de ser a nada y de nada a ser, contiene a ambos momentos, pero los contiene como evanescentes, dice Hegel: *als Verschwindende, nur als Aufgehobene*. El devenir recoge precisamente ese esfumarse del ser en la nada y de la nada en ser, esa casi contradicción que implica todo cambio. El devenir recoge ambos momentos, y los recoge como *Aufgehobene*, es decir, en castellano, como superados. Ambos no son pensados ya como subsistentes de por sí y en sí mismos, sino como momentos, integrados como partes de una unidad superior que es el devenir. En tanto que momentos, ser y nada ya no son independientes, sino que están en unidad, en el pasar del uno a otro. Así, el ser ya no es el ser del inicio, sino que ya sabemos que el ser es siempre ser pasando a la nada; la nada es igualmente nada pasando al ser. A ese ser pasando a la nada lo llamamos perecer y a la nada pasando al ser la llamamos surgir. Surgir y perecer son pues los dos momentos del devenir. «El devenir contiene por tanto dos unidades tales, cada una es unidad del ser y de la nada, pero una es el ser como referencia a la nada; la otra, la nada como referencia al ser»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 238.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 239.

Consideremos ahora estos dos momentos, surgir y perecer. Ambos son, de entrada, diferentes. Surgir es pasar de la nada al ser; perecer es lo contrario, pasar del ser a la nada. Pero ya sabemos también que ser y nada, respectivamente, trocan en su contrario. Surgir es pasar de la nada al ser, pero el ser es a la vez lo otro de sí mismo, es esencialmente nada, y es pasar a la nada, así que el surgir conlleva un perecer. De igual manera, perecer es pasar del ser a la nada, pero la nada es estar pasando ya al ser, es devenir ser, por lo que el perecer es igualmente un surgir. Todo surgir es pues un perecer, y todo perecer es un surgir. Ambos son lo mismo, dice Hegel, cada uno de ellos se cancela a sí mismo y deviene su contrario. Que surgir y perecer sean en verdad una y la misma cosa significa también que ni ser ni nada son absolutos, cosa que ya sabíamos. El ser puro, absoluto, deviene nada, y la nada deviene ser. No hay pues ni puede haber un perecer en la nada absoluta ni un surgir de la nada absoluta, no hay nunca un puro surgir ni un puro perecer, sino que ambos son igualmente su contrario: surgir es perecer y perecer es surgir. Es este un resultado de la *Lógica* que merece seguir siendo reflexionado, y no creo que haya sacado todavía todas las consecuencias de esto. Pero la consecuencia que me parece que sale de aquí es que surgir y perecer nunca son absolutos, son siempre, si se me permite la expresión, relativos. Todo surgir sale de un perecer, implica un perecer, o es un perecer en algún sentido, igual que todo perecer significa también un surgir.

En cualquier caso, este superarse a sí mismos de surgir y perecer hace del devenir en conjunto una idea que también se supera a sí misma, que se cancela, que deviene precisamente su contraria. Ser y nada son evanescentes, desaparecen el uno en el otro, y así los recoge el devenir. Pero el devenir mismo también es evanescente, también se desvanece en sí mismo. El desaparecer de ser y nada es, al final, y cito a Hegel, «el desaparecer del devenir, o desaparecer del desaparecer mismo. El devenir es por tanto una inquietud carente de sostén que se hunde conjuntamente dentro de un resultado inerte»<sup>25</sup>. Esta última frase dice así en el texto alemán original: «*Das Werden ist also eine haltungslose Unruhe, die in ein ruhiges Resultat*

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 239.

*zusammensinkt*»<sup>26</sup>. Es decir, esa inquietud constante, esa vorágine ininterrumpida del devenir, que carece de sostén, de base, de suelo alguno sobre el que apoyarse, se desvanece, se cancela a sí misma, deviene ella misma no devenir, sino lo contrario: quietud, calma, permanencia. Este es, me parece, el argumento de Hegel. Del movimiento volátil, descontrolado, desmesurado y desenfrenado del devenir surge la permanencia, la quietud. Este es el paso del devenir al *Dasein*, al ser-ahí, que también podemos denominar simplemente ente: esto es, ser determinado. El texto, bajo el subtítulo «*Aufheben des Werdens*», es el mismo tanto en la primera como en la segunda edición de la lógica del ser. A la base de esta autosuperación del devenir en el ente (*Dasein*) señala Hegel la contradicción inherente al devenir. El devenir unifica ser y nada, pero ser y nada no solo se oponen entre sí, sino que se oponen a sí mismos, cada uno es devenir su otro, cada uno es un desaparecer constante, casi inefable, y el devenir como pasar de ser a la nada y de la nada al ser es pasar del pasar, desaparecer del desaparecer, es una unidad que se destruye a sí misma<sup>27</sup>. El resultado, dice Hegel, es una «quieta simplicidad». No es la nada absoluta, sino una nada determinada: ser-ahí, *Dasein*. El *Dasein* o ente es esa unidad simple y quieta, también inmediata, aunque producto de la mediación del devenir, de ser y nada. El *Dasein* es por tanto producto del devenir, es un devenir quieto, pausado, pero devenir, y es, en verdad, nada determinada.

## VI

Hasta aquí hemos expuesto esos primeros compases de la *Ciencia de la lógica*, sin agotar ni mucho menos la riqueza de esos textos. Para terminar, retomemos muy brevemente el tema del inicio en filosofía. Hegel presenta una forma de entender el comienzo de la filosofía interesante e innovadora, que se hace cargo de siglos y siglos de historia de la filosofía y, sobre todo, tiene la virtud de huir de todo dogmatismo. Frente a visiones tergiversadas de la filosofía hegeliana, estamos ante un pensamiento que ha hecho suyo el escepticismo, que no asume nada como dado, que no realiza suposición alguna, que no hace afirmaciones categóricas, que

<sup>26</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813), Gesammelte Werke 11*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978, p. 57.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica. Volumen I*, p. 239.

no parte de supuestos ni temas dados sin examen alguno. Su filosofía, me atrevería a decir, es lo opuesto a todo dogmatismo, a toda afirmación sin justificación, a toda petición de principio. La filosofía de Hegel no presupone nada, no parte de ningún sitio, de ningún concepto, de ningún tema de estudio, de ningún problema que tengamos que aceptar como punto de partida. La filosofía de Hegel, particularmente su filosofía sistemática, la compuesta por lógica, filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu, no parte de nada, o más bien, parte de la nada, del ser, puro ser, que es nada. Es admirable como Hegel, partiendo de estrictamente nada, avanza hacia el devenir y el resto de determinaciones del pensar, y en último término, a todo un sistema de la filosofía.

### **Bibliografía**

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. Volumen I*, Madrid: Abada, 2011.

—, *Wissenschaft der Logik*. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813), *Gesammelte Werke* 11, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978.

Kant, I.: *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo: Meiner, 1998.

## La circularidad de lo lógico. Reversibilidad y actualidad del comienzo/resultado en la lógica de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-02>

*Lelia Profili*

*(Universidad Nacional de Cuyo)*

*Pedro Sepúlveda Zambrano*

*(Pontificia Universidad Católica de Valparaíso)*

Quisiéramos comenzar nuestras reflexiones —presentadas originalmente en el marco de un seminario sobre la actualidad del pensamiento de Hegel— deteniéndonos un instante en la noción de actualidad propiamente tal. Dicha noción presenta al menos dos modos de comprensión en sentido especulativo, a saber, por un lado, el de la *vigencia histórica* de un tiempo determinado, y, por otro lado, el de la denominada *realidad efectiva*<sup>1</sup>. Con ello exhortamos a quien lee a tener presente esta situación polisémica del comienzo, cuya resolución podrá tener lugar recién al cabo de nuestra presentación.

Por lo pronto, de aquí en más dividiremos el texto en tres grandes secciones. En la primera de ellas, será abordado el problema de la *actualidad del comienzo* de la lógica de Hegel. La noción de actualidad ocupará allí el sentido de una *fuerza vital* presente en este modo de iniciar el acto del filosofar, cuestión que permitirá además hacernos cargo de la rúbrica que señaló el rumbo general del seminario en que se expuso originalmente el presente texto. En la segunda sección, abordaremos el concepto del *método* desarrollado en el capítulo final de la *Ciencia de la lógica*. En virtud de ello, al mostrar que el comienzo y el resultado son momentos *del método* de esta ciencia, se cumplirá el sentido de lo que llamamos la *circularidad de lo lógico*. En la última parte, expondremos la importancia de esta operación circular para la interpretación del sentido de conjunto del programa filosófico hegeliano.

---

<sup>1</sup> Sobre los usos de la noción de actualidad, véase C. Cordua, *Estudios sobre Hegel*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2019, pp. 251-256.

Por esta vía, examinaremos también dos aspectos involucrados en la pregunta mentada en el subtítulo del seminario. El primer aspecto es de orden *sistemático*, y su meta consiste en poder hacer ver la *preeminencia* de la lógica para el proyecto enciclopédico en general. El segundo aspecto es de carácter *político*, y se refiere más bien a la pregunta acerca del modo práctico de valoración de la *actualidad en sí misma*. Al concebirla en este punto como lo *realmente efectivo*, la última sección podrá ser así llamada el *comienzo de la actualidad*<sup>2</sup>. Pues bien, ¡vamos entonces de camino por los distintos momentos de nuestra presentación!

## 1. La actualidad del comienzo

En este inicio presentamos dos tesis de lectura acerca de la *actualidad del comienzo* en sentido especulativo. Primera tesis: el desciframiento de aquello que aún está en vigor respecto del comienzo lógico de la filosofía se juega, pensado desde la *forma*, en el denominado método de la *presentación crítica* del concepto<sup>3</sup>. El *modo de exhibición* de esta ciencia despliega por sí mismo lo puramente conceptual de la totalidad, a la manera de una *genética inmanente* de la forma lógica<sup>4</sup>. Esta *morfogénesis especulativa* expresa un ejercicio de *autoaplicación* de los conceptos,

---

<sup>2</sup> Acerca de la noción de actualidad como el rendimiento efectivo que alcanzan los conceptos a la hora de cuestionar la *realidad de hoy*, véase M. Giusti, *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada, 2021, pp. 353ss.

<sup>3</sup> Acerca del método de la *Ciencia de la lógica* como presentación crítica de la metafísica, véase P. Pulgar Moya, *Die kritische Darstellung der Gesellschaftsformation. Systematische Untersuchungen zur Marxschen Methode*, Berlín: Duncker & Humblot, 2021, pp. 126-130.

<sup>4</sup> La *Ciencia de la lógica* expone con ello la *generación continua* de nuevas determinaciones inmanentes de dicha forma. Semejante «presentación genética» del «continuo lógico» se produce dentro de cada forma, a partir del «desenvolvimiento inmanente de [su] momento anterior». Todo depende entonces del despliegue completo de cada contenido «hasta [[llegar a] agotarlo». Este agotamiento del contenido es el que faculta en definitiva el avance en la construcción del edificio lógico, transitando ininterrumpidamente desde una forma a la siguiente. La nueva forma, generada por la saturación de la anterior, resuelve así el conflicto previo al *comprender* en su interior los antagonismos pasados. Mediante su propio desarrollo, sin embargo, será conducida a la generación de una nueva contraposición, producto de la cual es formado un nuevo concepto más abarcador. Semejante principio dinámico puede ser denominado «la ley del desarrollo lógico-categorial». El asunto ya no radica por ello en la aplicación correcta de las categorías hacia una esfera exterior que le permitiría obtener «realidad objetiva», cuanto más bien en el movimiento de «autoaplicación» de las categorías sobre sí mismas. Mediante esta *autoaplicación* es develada la limitación interna de cada categoría, y la consecuente necesidad de una nueva autoaplicación *categorial* que pueda resolver el contenido saturado. Esta ley fundamental del despliegue lógico tiene, como su núcleo determinativo, a la autorrelación negativa de cada forma sobre sí misma. Véase L. Profili, «Operaciones fundamentales de la lógica genética», *Anuario Filosófico*, 49, 3 (2016), pp. 585-607.

cuyo resultado trae consigo aquello que Hegel llama, en A y en B, «una circulación en sí misma»<sup>5</sup>. Segunda tesis: la actualidad del comienzo de lo lógico, considerada ahora desde el *contenido*, yace en la radicalización hegeliana de lo que llamamos el *pensamiento autocrítico incondicionado*.

Gracias a nuestra *primera* tesis, la de la circularidad lógica como presentación morfogenética, se vuelve posible comprender a su vez aquella relación entre el comienzo y el final, mediante la cual ambos llegan a ser *su otro* —el comienzo, el final; y el final, el comienzo—. En este sentido, el comienzo lógico debe suponer —dicho solo en B— que el *principio* de la ciencia se encuentre actuando ya desde su *comienzo*<sup>6</sup>. Es por ello que el problema del inicio exige asumir un sentido *circular autodiferenciante* de la totalidad como base de la comprensión terminológica de la *Ciencia de la lógica*. Dicho en pocas palabras, el comienzo de la lógica especulativa abre su recorrido al interior de dicha totalidad, bajo el modo de la unificación completa entre la *forma* y el *contenido del pensar*. En última instancia, es la *totalidad circular* la que hace posible que el *principio* de la exposición se halle presente de inicio a fin. La lógica de Hegel exhibe en consecuencia los momentos del método como estaciones de paso, a través de las cuales se manifiesta la «naturaleza del conocer»<sup>7</sup> como la circularidad *autodiferenciada* del comienzo y el resultado.

Planteado ahora de modo *sistemático*, esta circularidad de lo lógico puede ser también iluminada desde la circularidad de la enciclopedia filosófica<sup>8</sup>. Cada círculo

<sup>5</sup> «ein Kreislauf in sich selbst» (GW 11, p. 35 [trad. Duque, p. 217]; GW 21, p. 57 [trad. Mondolfo, p. 66]). La letra A refiere a la edición de 1812, «Libro primero: *El ser*» de la *Ciencia de la lógica*, incluido en el tomo 11 de la *Gesammelte Werke (GW)* (traducción de Félix Duque). La letra B, en cambio, alude a la segunda edición, intitulada «Primer volumen: *La doctrina del ser*», publicada de forma póstuma en 1832, perteneciente al tomo 21 de la *GW* (traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo).

<sup>6</sup> «Prinzip», «Anfang» (GW 21, p. 53 [trad. Mondolfo, p. 63]).

<sup>7</sup> «Natur des Erkennens» (GW 21, p. 54 [trad. Mondolfo, p. 64]). Semejante operación circular deja al descubierto la unidad *metodológica* de la lógica. Dicha unidad pone en juego al mismo tiempo la presentación y la crítica correctiva de los conceptos de la metafísica, bajo la duplicidad de la *autorrealización* del concepto y de la *autocomprensión* de la realidad. Sobre la unidad entre presentación y crítica, a partir de la consideración de sus objetos, «verdad» y «apariencia» respectivamente, véase M. Theunissen, *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1980, pp. 63-91.

<sup>8</sup> Sin embargo, en términos de surgimiento histórico, en la *Fenomenología del espíritu* ya había aparecido, como el último resultado del recorrido de la conciencia, el denominado —en A con cursiva— «saber puro», o, como dice únicamente en B, el «concepto de la ciencia». Dicho *saber puro* de la *Fenomenología* es el que posibilita comprender el sentido del *ser puro* de la lógica. Por ello la ciencia fenomenológica puede ser también pensada como la «presuposición» de la ciencia lógica, al mostrar que su fin corresponde en esta a un comienzo *necesario y verdadero*. GW 11, p. 33 [trad. Duque, p. 215]; GW 21, p. 54 [trad. Mondolfo, p. 64].

científico de este proyecto de sistema concluye siempre sobre sí mismo, para abrirse nuevamente, y recomenzar de esta manera, desde el anverso de uno, el reverso del otro. Un buen ejemplo de este movimiento cíclico lo constituye la relación entre el final de la *Fenomenología del espíritu* y el comienzo de la *Ciencia de la lógica*. El concepto que sirve de eje para entablar dicha relación es el de la «*certeza que ha devenido verdad*». Dicha *certeza/verdad* sabe ahora que el objeto es ella misma, viniendo a ser así dos cosas a la vez: uno, la *incorporación* del objeto, en el sentido directo de la *anulación* de su carácter exterior; y dos, la *expansión* completa de la subjetividad en la objetividad. En la *Fenomenología*, ambos movimientos constituyen la «unidad inmediata» entre «la forma objetiva de la verdad y el sí-mismo que sabe»,<sup>9</sup> mientras que en la *Lógica* se hablará más bien de la «unidad [del saber] con su exteriorización»<sup>10</sup>.

En buena cuenta, el comienzo lógico presenta la necesidad de partir por la inmediatez más simple de todas. Hegel llamó «el *puro ser*» a esta máxima abstracción, sin ninguna «determinación» ni «cumplimiento ulterior»<sup>11</sup>. Semejante ser puro es por ende «lo que comienza», en tanto aquello que abre el desarrollo subsiguiente de *todo lo lógico*. Sin embargo, y este es el punto, en el comienzo ya está incubado —dicho solo en B— lo «que permanece completamente inmanente a todas sus determinaciones posteriores»<sup>12</sup>. Por ello mismo el final viene a ser *la verdad del comienzo*, y la denominada «línea del movimiento progresivo de la ciencia» se convierte de esta forma en un «*círculo*»<sup>13</sup>. Al comienzo, el final se encuentra oculto, y al revés, al final será hallado el *mismo* comienzo, pero desarrollado allí por completo.

Respecto de nuestra *segunda* tesis, todo depende de poder concebir lo que sigue presente ante el pensar, luego de haber apartado todos los supuestos. En términos de contenido, la tesis de Hegel consiste en que el comienzo debe ser hecho *sin ninguna presuposición*. Este es presuntamente el *dictum* que justificó su deseo

<sup>9</sup> GW 9, p. 432; aquí hemos modificado levemente la traducción de Gómez Ramos, pp. 916-917.

<sup>10</sup> GW 11, p. 33 [trad. Duque, p. 215]; GW 21, p. 55 [trad. Mondolfo, p. 65].

<sup>11</sup> GW 11, p. 33 [trad. Duque, p. 215]; GW 21, p. 56 [trad. Mondolfo, p. 65].

<sup>12</sup> «das seinen weiteren Bestimmungen durchaus immanent Bleibende» (GW 21, p. 58 [trad. Mondolfo, p. 67]).

<sup>13</sup> «Kreis» (*ibid*).

de pensar en *libertad*, y, al mismo tiempo, bajo la fuerza de la *necesidad*. La libertad ocupa aquí el sentido de la *autodeterminación* más radical del pensar, cuestión que incluye al inicio también la crítica de sus propias presuposiciones. Hacer filosofía en sentido especulativo exige así desde el comienzo la crítica más minuciosa del pensar, y el consecuente examen del encadenamiento derivativo de todos sus conceptos. Este *autocriticismo radical* tomó en la *Lógica* la forma definitiva del *pensamiento sin presuposiciones*. El raciocinio de este argumento descansa en la premisa de que el pensar puede comenzar a ser libre, si acaso logra desprenderse antes de todos sus contenidos heredados. Pensar libremente corresponde por consiguiente a un ejercicio de *autocrítica* sobre *todas* las formas del pensar. En aquel momento, y esto es lo fundamental, cuando todo lo previo haya sido suspendido, la tesis especulativa sostiene que, justo en ese momento de máxima abstracción, debe quedar todavía un resto. Dicho resto es el *ser del pensar*, y por él había que hacer el comienzo<sup>14</sup>.

Llegados a este punto, vale la pena recordar la advertencia acerca del carácter *histórico* del nombre que bautiza a este comienzo. Hegel nos ofrece aquí incluso abandonar el concepto de *ser puro* a la hora de pensar el inicio de la ciencia lógica. El motivo de ello consiste en que acá no debe importar tanto el título de la categoría, cuanto más bien la premisa que llama a pensar *lo más abstracto posible*. Al asumir esta premisa, la conclusión arroja que el «comienzo de la filosofía» deba ser realizado desde la carencia absoluta de todo contenido, o también, desde «el vacío sin más»<sup>15</sup>.

<sup>14</sup> Este comienzo por lo más ínfimo fue pensado bajo la siguiente fórmula histórico-filosófica: «el pensar puro, luego el ser puro», véase S. Houlgate, *Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006, pp. 24-32. El comienzo lógico parte entonces con la puesta en suspenso de la presuposición primera llamada *saber puro*. Él arranca por consiguiente como la unidad inmediata entre el saber y el objeto del saber. Sin embargo, lo cierto es que en esta unidad suprema el saber se desvanece sin dejar ningún vestigio de sí. Por esta vía, tanto el ser como el saber se han indiferenciado, de tal manera que el comienzo es «del mismo modo», dice Hegel, «lo absolutamente inmediato [Absolut-Unmittelbare]» –del ser–, y también «lo absolutamente mediado [absolut Vermitteltes]» –del saber–. Por ello resulta ser comprensible que este comienzo abstracto sea llamado simplemente el ser o «lo puramente inmediato [das Rein-Unmittelbare]». *GW 11*, p. 36 [trad. Duque, p. 218]; *GW 21*, p. 59 [trad. Mondolfo, p. 67].

<sup>15</sup> *GW 11*, p. 40 [trad. Duque, p. 222]; *GW 21*, p. 65 [trad. Mondolfo, p. 72]. Katja Ch. Leistenschneider ha sostenido acertadamente que en el problema del comienzo se juega también la pregunta por el «ingreso a la filosofía». En él se encuentra por ello la exigencia de un inicio que sea «necesario [...] carente de presuposición [y] que se eleve por sobre toda arbitrariedad y contingencia». K. Ch. Leistenschneider, «Anfangs-Denken. Zur spekulativen Natur des philosophischen Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik», en: H. Ferreiro & Th. S. Hoffmann (ed.), *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel*, Berlín: Duncker & Humblot, 2017, pp. 207-220, pp. 207-208. Por su parte, Houlgate ha llamado al pensar del comienzo el «pensamiento no-presuposicional [Presuppositionless Thinking]». Este puede ser también

Puestas así las cosas, nuestra *segunda* tesis, la de la carencia de presuposiciones, viene a conectar con la *primera* tesis acerca del carácter circular de la filosofía, bajo las siguientes condiciones. Primero, al dejar a un lado *sus* presuposiciones, el pensar comienza a abrir la dimensión de *su propia libertad*. Segundo, esta libertad se manifiesta al inicio bajo el destello de una «decisión». ¿Cuál? La de *querer pensar por sí mismo*. Tercero, Hegel tematizó esta decisión en la *Lógica* como el pensar del «*pensar en cuanto tal*»<sup>16</sup>. Cuarto, este pensar, que se libera al comienzo de sus presuposiciones, traza después el recorrido que va desde su forma más abstracta o menos intensiva hasta la forma más rica en contenidos, es decir, la más intensiva. Esta, la última forma, es el ser del comienzo, pero que ha llegado ahora a *su verdad*. Gracias a esta forma completa es posible justificar la actualidad del comienzo hegeliano en la *libertad* que causa el movimiento entero de la lógica, y que al final de ella permite reiniciar el camino del pensar en el filosofar. En este comienzo circular, la *odisea del pensar* y la *osadía de la libertad*<sup>17</sup>, como diría Hegel, «son por lo tanto lo mismo».

## 2. La circularidad de lo lógico o la reversibilidad del comienzo y el resultado

En la primera sección se ha prefigurado en qué sentido el comienzo contiene como incubado el desarrollo y el resultado del proceso lógico, y cuál es la *condicio sine qua non* de esa vinculación especulativa entre los tres momentos, a saber, la presencia de aquello «que permanece inmanente»<sup>18</sup> en todo el movimiento. En esta segunda sección se tratará de desentrañar la naturaleza de esa forma inmanente, que es a la vez el comienzo y el resultado.

Hegel explicita la íntima relación entre comienzo y resultado al final de la *Ciencia de la lógica*, con ocasión de la exposición de la última y más abarcadora de

---

concebido como un acto de suspensión de nuestras asunciones cotidianas, en la medida en que la propia exposición filosófica será la que defina el contenido del pensamiento y «cuáles categorías [...] son [las] inherentes al pensamiento como tal». Véase S. Houlgate, *op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>16</sup> «*Denken als solches*» (GW 21, p. 56 [trad. Mondolfo, p. 65]).

<sup>17</sup> Véase R. Aragüés, *Introducción a la Lógica de Hegel. Fundamentos del idealismo hegeliano*, Barcelona: Herder, 2021, p. 114.

<sup>18</sup> Véase nota 12.

las determinaciones del pensar, la del método. Al respecto, se expresa en los siguientes términos:

*[...] la determinación, que el método se crea en su resultado [...] convierte el comienzo inmediato en un comienzo mediado. A la inversa, el resultado es la determinación, mediante la cual se desenvuelve esta mediación suya. Esta retorna mediante un contenido [...] a su comienzo, de tal modo que no solo lo restablece como un comienzo determinado, sino que el resultado es a la vez la determinación superada y, con ello, también el restablecimiento de la primera indeterminación, en la que había comenzado<sup>19</sup>.*

La cuestión formulada aquí inmediatamente incita a preguntar cómo ha de pensarse la identidad del comienzo y el resultado de la mediación lógica. O, en otras palabras, ¿en qué sentido el método, el resultado, es, a la vez, el comienzo? En principio, la identidad mediada de ambos pone en evidencia la ejecución intrínsecamente circular del desarrollo lógico. Además, es posible suponer de antemano que la mentada operación circular se asienta en dos factores específicos del movimiento especulativo: por un lado, en su naturaleza propia, descrita por Hegel como un «determinar progresivo» y, a la vez, como un «fundamentar regresivo»<sup>20</sup>; por otro, en el hecho de que en el método mismo se muestra el agente más extensivo y más intensivo del proceso completo<sup>21</sup>. La presente sección estará enfocada en esclarecer este doble aspecto del método, a fin de ahondar en la comprensión de la unidad mediada del comienzo y el resultado en la progresión lógica.

Para iniciar esta empresa, conviene recordar que, en la *Ciencia de la lógica*, la doctrina del método se halla indirectamente precedida de las disquisiciones sobre la idea del conocer<sup>22</sup>. Hegel había destacado en ese capítulo la finitud constitutiva de todas las operaciones de la subjetividad, que permanece siempre afectada por la

<sup>19</sup> GW 12, p. 250. En la presente sección, todas las traducciones de los textos alemanes son de la coautora. En la nota, se referirá el pasaje correspondiente de la GW, seguido de los lugares respectivos de las traducciones existentes, a fin de que el lector pueda realizar un cotejo en caso de considerarlo necesario: trad. Duque, p. 401; trad. Mondolfo, pp. 578-579.

<sup>20</sup> GW 12, p. 251 [trad. Duque, p. 402; trad. Mondolfo, p. 580].

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> GW 12, pp. 192-235.

exterioridad entre la forma y el contenido del conocimiento. Esta exterioridad persiste indefectiblemente en las dos funciones, analítica y sintética, propias del conocer. En el proceder analítico, que disuelve un material dado de modo inmediato en una multiplicidad de determinaciones conceptuales, la subjetividad se comporta siempre solo de un modo receptivo. Se limita a recibir una materia dada exteriormente, para descomponerla en una serie de elementos conceptuales sin relación alguna. Algo análogo acontece en la actividad sintética: aun cuando ella produce un enlace de lo múltiple según una conexión necesaria, acoge la multiplicidad como procedente de un contenido dado. Por esta razón, incluso el método sintético mantiene un carácter unilateralmente subjetivo y extrínseco frente al contenido del conocimiento y posee una necesidad subjetiva, mas exterior y arbitraria para el objeto. En ambas operaciones, la analítica y la sintética, subsiste el presupuesto que afecta y define a la subjetividad finita como tal, a saber, el de un en-sí independiente frente a la actividad subjetiva, que señala el límite exterior de su propia espontaneidad.

Constituyen el trasfondo de estas consideraciones hegelianas acerca de la doble manera de funcionar (analítico-sintética), propia de la subjetividad finita, las reflexiones sobre el método matemático llevadas a cabo por el racionalismo prekantiano, pero, en especial, por el propio Kant. Precisamente fue Kant quien, en los *Prolegómenos a toda metafísica futura* (§ 5), caracterizó el método analítico como «regresivo» para diferenciarlo del sintético o «progresivo»:

*El método analítico [...] significa solamente que se parte de lo que es buscado como si fuese algo dado para remontarse a las condiciones bajo las cuales es posible [...] y podría llamarse mejor un modo de proceder regresivo a diferencia del sintético o progresivo [...]*<sup>23</sup>.

Esta caracterización kantiana de ambos procesos cognitivos resultará decisiva para Hegel, puesto que será asimilada y transformada en su concepción del método absoluto. En la medida en que él rebasa tanto las limitaciones del proceder analítico cuanto las del sintético, integra de modo especulativo todas las ejecuciones del conocer y goza, en consecuencia, de la doble eficacia de producir a la vez un

---

<sup>23</sup> I. Kant, AA IV, p. 276.

«determinar progresivo» y «un fundamentar regresivo». Según su lado *analítico*, comienza con una inmediatez desde la cual desarrolla las ulteriores determinaciones de un modo genético-inmanente. Según su aspecto *sintético*, vincula recíprocamente las múltiples categorías, reduciéndolas a la unidad de la forma que, en ellas, se refiere a sí misma de manera dialéctica. Sin embargo, al contrario de lo que acontece en el conocer finito, en el método absoluto el lado analítico se asocia con la actividad *progresiva* y el lado sintético, con el operar *regresivo*. Esta inversión encuentra su razón de ser en la transformación especulativa que todas las funciones del conocer experimentan con su integración dialéctica en la doctrina del método.

En la esfera del conocer finito, tal y como hubo excogitado Kant, el movimiento analítico posee siempre un carácter regresivo, mientras que el procedimiento sintético es siempre progresivo. Este hecho tiene su raíz en la exterioridad entre la forma y el contenido que afecta todas las operaciones cognitivas. Para una subjetividad constituida desde tal oposición, la determinación de la realidad del objeto (esto es, el determinar progresivo) tiene siempre una naturaleza sintética, porque avanza desde lo múltiple dado en la intuición a la unidad del objeto. Este proceso sintético es, además, radicalmente distinto de la fundamentación regresiva, que para el conocer finito presenta inevitablemente una índole analítica: presupone la unidad del objeto, que debe ser disuelta en sus elementos constitutivos hasta descubrir sus condiciones de posibilidad.

No ocurre lo mismo en la esfera del método absoluto, cuya especificidad reside en la identidad de la forma y el contenido. En este caso, se trata de un proceso donde el contenido es generado por el mismo desenvolvimiento formal. En consecuencia, la determinación progresiva no parte de una multiplicidad inmediata, sino de la unidad formal que produce sus propias diferencias en virtud de un desarrollo inmanente. El movimiento progresivo posee entonces una naturaleza analítica, pero, a la vez, coincide con el fundamentar regresivo. Este último aspecto del método presenta, asimismo, un carácter sintético, porque consiste en un avanzar hacia la unidad especulativa que asume toda la sucesión categorial y que reduce todas las determinaciones lógicas a la unidad de su fundamento. En el campo del método absoluto, la determinación progresiva es analítico-constructiva y la fundamentación regresiva es sintético-deductiva; mas ambos aspectos no son procedimientos

diferentes, sino las dos caras de un único movimiento: el de la autodeterminación inmanente de la forma.

En la descripción arriba reseñada resulta evidente que la diferencia más profunda entre el método absoluto y todos los modos de proceder propios del conocer o de la subjetividad finita estriba en la identidad de forma y contenido. Esta identidad queda anticipada desde las primeras páginas de la *Ciencia de la lógica*, donde Hegel insiste en la total dependencia entre el estatuto propiamente científico del saber filosófico y su desarrollo sistemático conforme a este método:

*[...] el método que sigo en este sistema de la lógica [...] es el único verdadero. Esto es evidente por sí mismo, porque él no es nada diferente de su objeto y contenido; pues es el contenido en sí, la dialéctica que él encierra en sí mismo, la que lo mueve hacia adelante. Está claro que no puede considerarse científica ninguna exposición que no siga el curso de este método ni se adecue a su ritmo sencillo, pues él es el curso de la cosa misma<sup>24</sup>.*

La unidad de forma y contenido de la que aquí se trata es tal que, cuando menos, induce a pensar en una analogía con el concepto de la intuición intelectual. Sobre este punto, conviene reparar en el hecho de que la posibilidad de la intuición intelectual había sido tema de acaloradas controversias desde su negación para el entendimiento humano en la filosofía kantiana y hasta su institución en principio del saber filosófico con Fichte y Schelling. En el *Sistema del idealismo trascendental* (1800), este último la había definido en los siguientes términos:

*[Como] un saber cuyo objeto no es independiente de él mismo, por ende, un saber que es, al mismo tiempo, un producir su objeto; una intuición que produce libremente y en la cual lo que produce y lo producido son uno y lo mismo<sup>25</sup>.*

---

<sup>24</sup> GW 11, p. 25 [trad. Duque, p. 203; trad. Mondolfo, p. 71].

<sup>25</sup> F.W.J. Schelling, SW 3.1, p. 369. Las siglas SW corresponden a *Sämmtliche Werke*, Stuttgart/Augsburgo: J.G. Cotta, 1859ss.

En cierto sentido, *mutatis mutandis*, el método absoluto presenta una estructura semejante a la de esa intuición intelectual, «que es, al mismo tiempo, producir su objeto» y donde «lo que produce y lo producido son uno y lo mismo». Sin embargo, existe una diferencia radical entre el modo en que Schelling y, antes que él, Fichte entendieron la intuición intelectual y el modo en que Hegel comprende el método. Ya en las reflexiones iniciales acerca de «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?», Hegel se había pronunciado de modo crítico sobre quienes «pretendían comenzar, como con un pistoletazo [...] desde una intuición intelectual [...] y estar dispensados del método y de la lógica»<sup>26</sup>. Mientras que Schelling y Fichte pensaron la intuición intelectual como el punto de partida inmediato del saber científico, Hegel, en cambio, demuestra desde el mismo comienzo la imposibilidad de independizar la inmediatez respecto de la mediación.

Si se atiende a su potencial genético y autoproductivo, signado por la identidad de forma y contenido, la estructura del método se muestra semejante a la de la intuición intelectual. Al contrario, si uno repara en el hecho de que no se trata de un saber inmediato, sino de una mediación y, *sensu stricto*, del resultado de la mediación, es necesario concluir que difiere de ella. No es una cuestión baladí, por cierto, que ya en los primeros escritos de Jena Hegel exigiera comprender el saber especulativo como identidad de intuición y reflexión<sup>27</sup>. En consecuencia y de modo aparentemente paradójico, si el método posee una estructura análoga a la de la intuición intelectual, en el sentido de ser una actividad puramente genética, entonces solo puede mostrarse en su verdadera complejidad como resultado de su propia mediación y en el comienzo debe aparecer solo bajo una configuración abstracta, como un en sí carente todavía de contenido determinado. Resulta claro, entonces, que el comienzo pone solamente la figura inmediata de la forma absoluta, su primera ejecución aún abstracta.

En el comienzo aparece la potencia lógica misma (el método), pero aún en su primera inmediatez indiferenciada o vacía. En relación con el movimiento que se inicia a partir de él, este comienzo se presenta como un *positum*, como «algo

---

<sup>26</sup> GW 21, p. 53 [trad. Mondolfo, p. 88].

<sup>27</sup> Véase GW 4, p. 29 [*Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y de Schelling*, traducción de J.A. Rodríguez Tous, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 31].

recogido» o «encontrado»<sup>28</sup>: un simple en-sí cuya única determinación es la mera referencia a sí mismo, esto es, un puro ser. Sin embargo, desde la doctrina del método, este *positum* se descubre como una función de la forma subyacente a todo el proceso. En las reflexiones preliminares sobre el comienzo de la ciencia, Hegel había señalado que él «puede ser considerado o bien de modo mediado como resultado, o bien de modo inmediato como verdadero comienzo»<sup>29</sup>. Efectivamente, tal y como quedó demostrado en la primera sección del presente trabajo, el comienzo lógico es ya el resultado de una mediación, puesto que ha surgido del itinerario reflexivo de la conciencia subjetiva como superación de la oposición entre la forma y el contenido del saber, o de la contraposición entre la reflexión subjetiva (certeza) y su objeto (verdad). Por ello mismo, emerge como la pura unidad de inmediatez y mediación, y no es nada más que la forma vacía de la autorreferencia negativa, cuya definición abstracta reza «identidad de la identidad y de la no identidad»<sup>30</sup>. El comienzo constituye así la figura más abstracta de lo lógico: la de la universalidad que contiene la contradicción y, por eso, el principio de su desarrollo genético.

Este hecho es de la mayor significación, puesto que establece la posibilidad de una génesis inmanente de las categorías. Si la consideración científica no puede admitir en ningún caso presuposiciones extrínsecas al proceso lógico, esa relación inmanente entre el comienzo y el desarrollo es decisiva para el sistema lógico íntegro: el avance debe producirse por una autodiferenciación intrínseca de lo universal mismo y este progreso genético solo es posible porque el comienzo reside en la universalidad que encierra la contradicción. Acerca de esta conexión entre comienzo y desarrollo, Karl Düsing, en *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, objeta que «el avance dialéctico descansa en la universalidad concreta, cuya posibilidad lógica y cognoscibilidad es en última instancia solo postulada, a pesar de todo intento de prueba»<sup>31</sup>. El reparo expresado por Düsing pierde asidero cuando se atiende al hecho fundamental de que el concepto de la universalidad concreta en su primera figura

---

<sup>28</sup> GW 12, p. 239 [trad. Duque, p. 388; trad. Mondolfo, p. 563].

<sup>29</sup> GW 21, p. 54 [trad. Mondolfo, p. 88].

<sup>30</sup> GW 4, p. 64; GW 11, p. 37; GW 21, p. 60.

<sup>31</sup> K. Düsing, *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 15*, Bonn: Bouvier, 1995, tercera edición, pp. 321-322.

inmediata, como se comprueba en la *Fenomenología* e, incluso, en la primera *Lógica* de Jena<sup>32</sup>, es el resultado necesario del proceder metódico de la reflexión. No se trata en ningún caso de un simple «presupuesto» o «postulado», sino del agente lógico que emerge en el medio de la subjetividad como consecuencia de la anulación de la reflexión y sus contenidos, abriendo así la puerta de ingreso en lo que Hegel llama «saber absoluto». Aun cuando este resultado, tal como él surge del itinerario reflexivo de la conciencia, posea la forma abstracta de lo inmediato, conlleva dentro de sí el germen dialéctico del desenvolvimiento lógico-sistemático. En tal sentido, el presupuesto de la lógica queda justificado por el proceso dialéctico de la reflexión subjetiva.

Impulsado por la negatividad del comienzo, todo el curso siguiente adquiere la índole de una presentación genética de las categorías. Se trata de un movimiento donde cada determinación lógica es generada en virtud de la contradicción interna del momento anterior. En efecto, la contradicción impulsa a cada momento a mostrarse referido a su contrario («Primer negativo»<sup>33</sup>). Este último se descubre implicado en la categoría inicial, porque ella solo adquiere delimitación al diferenciarse respecto de aquel. Por medio del desenvolvimiento de esta contradicción, la unidad inicial se duplica dando lugar a una relación entre polos opuestos, de modo que la primera negación no consiste simplemente en el contenido opuesto, en lo mediado por la oposición, sino, antes bien, en lo mediador mismo; esto es, en la recíproca referencia entre los contrarios y, consecuentemente, en la reducción de lo inmediato inicial a un momento de la mediación. De tal manera, la universalidad inicial queda escindida y desplegada en una antinomia de contrarios. En este punto, resulta relevante comprender que esta contradicción irresuelta está presente no solo en la unidad escindida en la relación, sino también en cada uno de los polos vinculados en ella. Cada uno encierra su contrario en su propia definición, de modo que ambos se muestran mediados por el otro.

El tercer paso permite restaurar la unidad desdoblada en la relación, mediante la superación de la contradicción («el segundo negativo» o «negativo de lo

<sup>32</sup> Véase GW 23.1, pp. 3-12 (*Vorlesung über Logik und Metaphysik. Wintersemester 1801/02, Nachschrift Ignaz Paul Vital Troxler*).

<sup>33</sup> GW 12, p. 244 [trad. Duque, p. 394; trad. Mondolfo, p 571].

negativo»<sup>34</sup>). Hegel denomina a este paso «negativo de lo negativo» porque se ejecuta con la negación de la primera negación. Ella se aplica, en efecto, al consistir independiente de los contrarios, que ahora se descubren como momentos de una mediación que los contiene. Las determinaciones escindidas, aunque opuestas, permanecen referidas la una a la otra, porque ellas manifiestan una autoduplicación de la forma originaria. En ella tienen su origen y ella persiste como la base de la contradicción y la diferencia de las mismas. Solo en razón de esta unidad, los opuestos se refieren recíprocamente y tienen su contrario dentro de ellos mismos. Este hecho pone en evidencia que lo autosuficiente no son los polos de la relación, sino la mediación de la que dependen su diferencia y su identidad. Los contrarios se muestran de este modo como posiciones de la negatividad desplegada, que se restituye como lo uno mediante la superación de la autosuficiencia de aquellos.

Esta negatividad desplegada mediante el proceso dialéctico constituye para Hegel el «*punto de inflexión* del movimiento del concepto»<sup>35</sup> y, por ende, la ejecución de la referencia negativa de la forma a sí misma. Este resultado del desarrollo restaura la unidad, pero en un nivel de concreción superior al inicial: «Así como lo inicial era lo *universal*, así el resultado es lo *singular*, lo *concreto*, el *sujeto*»<sup>36</sup>. En definitiva, en la integridad de este desarrollo viviente estriba para Hegel lo más concreto: el núcleo lógico de la subjetividad, la libertad en el sentido de una autorrelación negativa o dialéctica.

Evidentemente, la negación de la negación representa la operación fundamental del método, ya que posee la virtud de unificar las determinaciones categoriales como momentos de un continuo lógico. Mediante ella, las categorías quedan reducidas en su condición de diferencias inmanentes de una única automediación, que las pone, las vincula y, en ellas, se refiere a sí misma de modo negativo. La negación de la negación constituye pues la función que manifiesta la subjetividad del movimiento lógico; en ella se consuma la negatividad que se refiere a sí misma, subyacente al proceso completo, y que, mediante este punto de inflexión, se concreta finalmente como su sujeto.

---

<sup>34</sup> GW 12, p. 246 [trad. Duque, p. 396; trad. Mondolfo, p. 573].

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> GW 12, p. 248 [trad. Duque, p. 398; trad. Mondolfo, p. 576].

Esta naturaleza autorreflexiva del proceso de la negatividad permite comprender ahora por qué solo al final del movimiento sale a la luz el verdadero sujeto del continuo lógico: el método como agente semoviente del desarrollo completo, que se despliega en él al modo de una totalidad orgánica. Al ser el presupuesto permanente de la prosecución, conforma la autorrelación dialéctica de todas las determinaciones lógicas, es decir, su subjetividad; y, en su condición de forma absoluta, integra el doble aspecto de la forma y del contenido. Desde el lado de la forma, es el método que recorre el sistema; desde el lado del contenido, es el todo desplegado de las categorías. Constituye, por tanto, el agente más extensivo, que atraviesa el continuo lógico íntegro, pero también el más intensivo, ya que su identidad asume y reúne cada uno de los momentos del mismo. En él convergen el principio extensivo inmanente y el resultado intensivo del proceso lógico.

Según leímos al inicio de estas reflexiones, semejante resultado es descrito por Hegel como un retorno al comienzo. Ahora es posible comprender este retorno no solo en el sentido de que, en el método, se muestra la verdadera forma del comienzo, sino también en el sentido de que, con él, se alcanza una nueva inmediatez que contiene asumida la totalidad de la mediación y, por consiguiente, una nueva unidad de inmediatez y mediación. El comienzo había surgido, por cierto, como unidad de inmediatez y mediación: él había resultado de la superación de la dialéctica de la conciencia, como una inmediatez que entrañaba el principio del desarrollo lógico y que establecía, por ello, el inicio de una esfera no ceñida a la de la reflexión de la que había surgido. De un modo análogo, la unidad de inmediatez y mediación, descubierta en el método, instituirá el comienzo de un nuevo campo que no se limita al ámbito de lo estrictamente lógico.

Definida por la estructura dinámica de la autorrelación dialéctica, la última de las determinaciones lógicas se concreta, finalmente, como impulso tendente a exceder la dimensión de lo lógico, a negarse a sí mismo como exterioridad (en la naturaleza), para alcanzar luego una interioridad no ya abstracta o lógica, sino devenida concreta o real (la del espíritu). La lógica confirma de este modo su prioridad sistemática: si la forma absoluta reclama una manifestación fenoménica en el espacio-tiempo, la lógica, como ciencia de esa forma, necesariamente debe avanzar hacia una filosofía real, hacia el ámbito de los fenómenos reales de lo lógico.

Asimismo, junto con su prioridad sistemática, ella adquiere una significación metafísica fundamental: ha sentado la base para alumbrar las configuraciones de la naturaleza y del espíritu desde un paradigma organológico. Sobre la base de este modelo, la realidad será pensada desde el núcleo de una potencia lógica, cuya teleología inmanente se descubre en la realización progresiva de su libertad constitutiva.

### 3. El comienzo de la actualidad

Hasta aquí hemos dicho, por un lado, que al inicio de la lógica tiene lugar el paso de lo indeterminado a la primera determinación; y, por otro lado, que este paso acontece gracias a la dinámica de la *identidad de forma y contenido*. En el apartado anterior, esta dinámica fue definida como la autodeterminación inmanente de la forma. A partir de ella, el método absoluto logra exponerse a sí mismo en sus dos momentos, a saber, el de la *determinación progresiva* y el de la *fundamentación regresiva*. Lo indeterminado constituirá con esto la *primera determinación* de lo lógico, y la última de las mediaciones se liberará también a sí misma, desplegándose al fin *en su otro*, esto es, en la inmediatez de la *naturaleza*. En la lógica de Hegel, el desarrollo de los aspectos de cada concepto lleva siempre hacia uno nuevo que proviene de su interior. Dicho desarrollo yace en la capacidad del concepto para *sostenerse* a sí mismo, mientras *se dirime* entre dos —entre *su sí mismo* y *su ser otro*—<sup>37</sup>. Semejante capacidad corresponde, en último término, a la *fuerza de la Idea*, mediante la cual lo otro surge *en medio de lo uno*.

En este punto, quisiéramos reformular la pregunta por aquello que hace posible el avance circular de la lógica. Planteado de modo general, el motor de lo lógico lleva el nombre universal de la *libertad*. Dicho nombre encuentra su sedimento enciclopédico en aquello que Hegel denomina «el *impulso* a encontrar [...] un

<sup>37</sup> Por cierto, gracias a Jacobi, Hegel comprendió un aspecto decisivo del carácter abstracto de la síntesis *a priori* en Kant, a saber, el de la imposibilidad de hacer desde allí un *tránsito interior* hacia a lo concreto. Sin embargo, y ahora más allá de Jacobi, la síntesis *a priori* también porta un lado no-abstracto, a saber, el de la «actividad de esta unidad que es dirimirse, y sostenerse a sí misma en este acto de dirimir [*Tätigkeit dieser Einheit, sich zu dirimieren und in dieser Dirmition sich selbst zu erhalten*]». GW 21, p. 84 [trad. Mondolfo, pp. 89-90].

significado firme»<sup>38</sup>. Esta potencia en busca de sentido germina desde la base del movimiento lógico, circulando siempre hacia «determinaciones más profundas». Mediante este derrotero, el avance conceptual trae incesantemente consigo una «*determinación más cercana y [una] definición más verdadera de lo absoluto*»<sup>39</sup>. De ahí que la *Ciencia de la lógica* pueda ser también definida como la exposición crítica de una forma que llega a ser «*absoluta*»<sup>40</sup>. Semejante forma absoluta deberá ser pensada como el modo de expresión basal de aquello que hemos denominado la *autorrelación negativa o dialéctica*<sup>41</sup>. A partir de este razonamiento, la nada del comienzo revela ser la forma *inicial* de dicha negatividad autorreferida, cuyo despliegue la convierte, a ella misma, en «afirmación absoluta», y, por consiguiente, en la «*libertad*» de lo lógico<sup>42</sup>. En esta filosofía todo gira, en primer y último término, alrededor de la *libertad*. Ella es por lo tanto *lo absoluto*, el *alfa y omega* que da vitalidad al desarrollo de todas las formas del pensar.

Dicho aun de otro modo, la exposición *lógica* de la libertad tiene por contenido la red *objetiva* entre el concepto y la realidad. Esta red presenta la fórmula especulativa del «pensar objetivo»<sup>43</sup>, cuya autoexhibición muestra que todo fin posibilita siempre un nuevo comienzo. A modo de ejemplo, el final fenomenológico se encuentra disuelto en el comienzo lógico, y este se integra a su vez en el fundamento —*la Idea*— que libera desde sí a la «filosofía de la *naturaleza*». Por su parte, esta no es sino la *misma Idea*, pero que ahora adquiere la forma de *su ser-otro*<sup>44</sup>. Sin embargo, como dice Hegel, este *ser-fuera-de-sí* de la naturaleza también habrá sido superado, dando inicio con ello a la vida del «*espíritu*». Por su parte, el

<sup>38</sup> GW 20, § 87 [trad. Valls Plana, pp. 260-261].

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> GW 12, p. 25 [trad. Duque, p. 141; trad. Mondolfo, p. 524].

<sup>41</sup> En tal sentido, Thomas Sören Hoffmann ha ilustrado el concepto de forma absoluta como el «recipiente de la negatividad absoluta». T.S. Hoffmann, *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín: De Gruyter, 1991, pp. 7-8.

<sup>42</sup> «absolute Affirmation», «*Freiheit*» (GW 20, § 87 [trad. Valls Plana, pp. 260-261]).

<sup>43</sup> «objektives Denken» (GW 11, p. 21 [trad. Duque, p. 199]; GW 21, p. 34 [trad. Mondolfo, p. 46]). Sobre el contenido de la lógica como la «red conceptual del pensamiento objetivo», en tanto que «red de las dinámicas internas de la propia realidad», y, sobre la «forma lógica» como objeto de la lógica especulativa, véase M. Bordignon, «Lógica formal, transcendental e especulativa», *Revista Filosófica de Coimbra*, 52 (2017), pp. 311-338, pp. 332-333.

<sup>44</sup> En la *Enciclopedia*, Hegel llama a la naturaleza «la Idea en su ser otro» (GW 20, § 18 [trad. Valls Plana, pp. 150-151]). Aunque también la denomina simplemente el «*estar-fuera-de-sí*» (*ibid.*, § 376 [trad. Valls Plana, pp. 662-663]).

espíritu será asimismo una nueva forma de la Idea, mediante la cual se producirá el retorno desde aquel ser-otro hacia el ser-interior<sup>45</sup>. Y así, con el comienzo de esta última esfera, tendremos que habérmolas con una nueva inmediatez, a saber, la del «espíritu *subjetivo*», concebido como pura «referencia hacia sí mismo»<sup>46</sup>. A través de su propia expansión, el espíritu subjetivo dará inicio al «espíritu *objetivo*» como mundo de la *realidad necesaria*. De esta manera, se vuelve posible reformular aquí la tesis de la *actualidad* como el poder efectivo de *lo libre que vive en la necesidad de la realidad*. Bajo tales circunstancias, los sentidos de la actualidad, descritos al comienzo de nuestra presentación como *vigencia histórica* y como *realidad efectiva*, son unificados mediante el *pulso libre de la totalidad*.

Al fin y al cabo, quien busque hacer filosofía en sentido especulativo, deberá primeramente adentrarse al interior de este *núcleo de libertad* incubado en la realidad de lo actual. A este respecto, la enseñanza definitiva de Hegel radica justamente en aprender a valorar la *actualidad de lo real*. En la *Enciclopedia*, el «espíritu objetivo» expresará cabalmente aquel carácter de *necesidad* de la realidad, cuyo núcleo de libertad tomó la forma efectiva de la «*Idea del derecho*»<sup>47</sup>. Esta Idea es la que vino a ser, en definitiva, la racionalidad presente en la vida cultural de los pueblos, y su meta sigue siendo aún la realización de la *unidad actual* entre la autonomía de lo singular y la comunidad de lo universal. En este enclave, el «espíritu *absoluto*» cumple la función decisiva de consumir dicha unidad como «verdad absoluta»<sup>48</sup>. Por último, los tres silogismos enciclopédicos harán surgir «la Idea de la filosofía»; en aquel lugar, su término medio será otra vez el comienzo, vale decir, *lo lógico*, pero que se despliega ahora «en el *espíritu* y la *naturaleza*»<sup>49</sup>, deviniendo así el ciclo completo de *lo libre*.

El veintidós de octubre de mil ochocientos dieciocho, en su lección inaugural de la época de Berlín, Hegel sostuvo que la filosofía «es [...] *circular* en sí»<sup>50</sup>. Cada parte debía formar en ella un «todo filosófico», en el sentido de «un círculo que se

<sup>45</sup> El espíritu será allí definido justamente como «la Idea que regresa a sí desde su ser otro» (GW 20, § 18 [trad. Valls Plana, pp. 150-151]).

<sup>46</sup> GW 20, § 385 [trad. Valls Plana, pp. 674-675].

<sup>47</sup> GW 14,1, p. 23 [trad. Abellán, p. 23].

<sup>48</sup> GW 20, § 385 [trad. Valls Plana, pp. 674-675].

<sup>49</sup> GW 20, § 577 [trad. Valls Plana, pp. 964-967].

<sup>50</sup> GW 18, pp. 18-19.

cierra en sí mismo». Pero todos estos círculos debían superar a su vez sus propios límites, para fundar de este modo «una esfera ulterior». La filosofía como *ciencia de la totalidad* fue organizada consecuentemente como «un círculo de círculos»<sup>51</sup>. Al completar toda su figura, ella volvía nuevamente «a su comienzo»<sup>52</sup>, aunque solo para devenir ambas cosas a la vez, esto es, un *comienzo/resultado*, concebido como ser *lógico/espiritual*. La *circularidad de lo lógico* fue elevada por todo ello a la altura de un movimiento eterno que alcanza su cima en la *fundamentación del derecho a la filosofía*, o lo que es lo mismo, en la *posibilitación* de poder comenzar cada vez «en el filosofar»<sup>53</sup>. Y ahora, doscientos cuatro años después, la pregunta por la actualidad de la lógica de Hegel puede ser respondida del siguiente modo: al final siempre se trata del *comienzo*, o del pensar que se deja inspirar por la *actualidad* del presente. Pero al comienzo, todo depende a la par del *final*. Una sortija comienzo/final se expande por dentro; libre el pensar logra siempre de nuevo volver a empezar.

## Bibliografía

Aragüés, R., *Introducción a la Lógica de Hegel. Fundamentos del idealismo hegeliano*, Barcelona: Herder, 2021.

Bordignon, M., «Lógica formal, transcendental e especulativa», *Revista Filosófica de Coimbra*, 52 (2017), pp. 311-338.

Cordua, C., *Estudios sobre Hegel*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2019.

Düsing, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 15*, Bonn: Bouvier, 1995, tercera edición.

Giusti, M., *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada, 2021.

Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke (GW)*, edición de la Nordrhein-Westfälische (1968-1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo: Meiner, 1968ss.

<sup>51</sup> «kein Kreis von Kreisen» (GW 20, § 15 [trad. Valls Plana, pp. 144-147]).

<sup>52</sup> GW 20, § 574 [trad. Valls Plana, pp. 962-963].

<sup>53</sup> T. S. Hoffmann, «„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. 13-27, p. 27.

\_\_\_\_\_, *GW 4, Jenaer Kritische Schriften*, edición de H. Buchner & O. Pöggeler, Hamburgo: Meiner, 1968.

\_\_\_\_\_, *GW 9, Phänomenologie des Geistes*, edición de W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburgo: Meiner, 1980 [*Fenomenología del espíritu*, traducción de A. Gómez Ramos, Madrid: Abada Editores, 2010].

\_\_\_\_\_, *GW 11, Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978 [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812 / 1813)*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada, 2011].

\_\_\_\_\_, *GW 12, Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Die subjektive Logik (1816)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1981 [*Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva (1816)*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada, 2015].

\_\_\_\_\_, *GW 14,1, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Teilband 1. Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse*, edición de K. Grotzsch & E. Weisser-Lohmann, Hamburgo: Meiner, 2009 [*Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*, traducción de J. Abellán, Madrid: Tecnos, 2017].

\_\_\_\_\_, *GW 18, Vorlesungsmanuskripte II (1816–1831)*, edición de W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1995.

\_\_\_\_\_, *GW 20, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edición de W. Bonsiepen & H.-Ch. Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992 [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, traducción de R. Valls Plana, Madrid: Abada, 2017].

\_\_\_\_\_, *GW 21, Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1985 [*Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968].

\_\_\_\_\_, *GW 23,1, Vorlesungen über die Wissenschaft der Logik I*, edición de A. Sell, Hamburgo: Meiner, 2013.

\_\_\_\_\_. *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*, traducción de J. A. Rodríguez Tous, Madrid: Alianza, 1989.

Hoffmann, Th. S., «„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. 13-27 [«La filosofía es, como el universo, circular en sí». Saber enciclopédico y auto-fundamentación de la filosofía en Hegel», traducción de P. Sepúlveda Zambrano, 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, 2018, pp. 827-848].

\_\_\_\_\_, *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín: De Gruyter, 1991.

Houlgate, S., *Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, West Lafayette: Purdue University Press, 2006.

Kant, I., *Gesammelte Schriften*, «Akademieausgabe» (AA), edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Berlín: Reimer/De Gruyter, 1900ss. Disponible en: <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/verzeichnisse-gesamt.html>.

Leistenschneider, K. Ch., «Anfangs-Denken. Zur spekulativen Natur des philosophischen Anfangs in Hegels Wissenschaft der Logik», en: H. Ferreiro & Th. S. Hoffmann (eds.), *Metaphysik – Metaphysikkritik – Neubegründung der Erkenntnis: Der Ertrag der Denkbewegung von Kant bis Hegel*, Berlín: Duncker & Humblot, 2017, pp. 207-220.

Profili, L., «Operaciones fundamentales de la lógica genética», *Anuario Filosófico*, 49, 3 (2016), pp. 585-607.

Pulgar Moya, P., *Die kritische Darstellung der Gesellschaftsformation. Systematische Untersuchungen zur Marxschen Methode*, Berlín: Duncker & Humblot, 2021.

Schelling, F. W. J., *Sämmtliche Werke (SW)*, Stuttgart/Augsburgo: J.G. Cotta, 1859ss.

Theunissen, M., *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1980.



# Non-Foundationalism and Hegel's Process Theory of Truth



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-03>

Michela Bordignon

(Universidade Federal do ABC)

## 0. Introduction

In this paper, I will present some ideas on Hegel's theory of truth on the basis of some considerations on the section «With what must the beginning of science be made?». This is the outline of some ideas on a dialogue between Hegel and Process Philosophy, a dialogue on which I have been working over the last couple of years of my research<sup>1</sup>. My idea, put in very general terms, is to go back to analyzing the processual character of Hegelian non-foundationalism<sup>2</sup>, to show how it relates to an equally processual conception of truth within the Hegelian system. My aim is to understand how this conception of truth can be located in the contemporary debate

---

<sup>1</sup> See M. Bordignon, *The Notion of Process: Hegel and Contemporary Metaphysics*, in: *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 18 (2021), pp. 27-44; «A crítica de Hegel à noção de substância e o debate contemporâneo sobre a metafísica dos processos», in D. Ferrer, M. Bordignon, F. Orsini, A. Bavaresco & C. Iber (eds.), *Autobiografia do pensamento*, Porto Alegre: Fundação Fenix, 2020, pp. 279-296; «A noção hegeliana do universal concreto e a metafísica dos processos», in: R.P. Tassinari, A. Bavaresco & M.M. Magalhães (eds.), *Hegel e a Contemporaneidade*, Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, pp. 193-211.

<sup>2</sup> I use the expression non-foundationalism to refer to the philosophical thesis of a group of Hegel scholar (mainly Dove, Maker and Winfield) that criticizes the misappropriation of Hegel's philosophy by American anti-foundationalists (Rorty *in primis*). On the negative-critical side, these neo-pragmatists endorse the same standard conceptual scheme of knowledge –the subject-object scheme– that is at the basis of the foundationalist paradigm they aim at criticizing. In a certain sense, the anti-foundationalists do not yet free themselves from the dogmatic assumption of this foundationalist scheme. On the positive constructive side, non-foundationalists also claim to assume a more radical anti-foundationalist approach on the basis of Hegelian arguments, not only showing the internal contradictions of classical foundationalism, but also proposing an alternative model of knowledge, that is a self-founded knowledge, developed on the basis of the systematic idea of Hegelian philosophy. What is, on the negative side, a non-foundationalist approach, turns out to be, on the positive side, an auto-foundationalism. As I will explain later in more details, this type of philosophical thesis considers foundationalism not only from a purely epistemological point of view, but looks also within a horizon of problems of a much broader nature, which calls into question the very nature of philosophy. For a critical reconstruction of this debate see L. Corti, «Hegel e il problema della Fondazione: non-fondazionalismo, anti-fondazionalismo o auto-fondazionalismo», *Verifiche*, 46, 1 (2017), pp. 159-186; W.L. Clark & J.M. Fritzman, «Non Foundational Hegelianism of Dove, Maker and Winfield», *Philosophical Forum*, 34, 1 (2003), pp. 91-113.

on theories of truth.

In order to expound upon the relationship between non-foundationalism and Hegel's theory of truth, I will divide my article into three parts:

a) first, I will make explicit the relationship between non-foundationalism and the Hegelian conception of truth;

b) second, I will relate the notions of foundation and what is founded with the notions of truth-maker and truth-bearer, showing that the processual character of Hegelian non-foundationalism implies, in his conception of truth, the questioning of a fixed distinction between these two notions.

c) Third, I will investigate the implications of this questioning in Hegel's theory of truth, which leads one to assume a specific position with respect to the conceptual core of correspondence, coherence and pragmatist theories of truth.

## 1. Non-foundationalism and Hegel's theory of truth

In the section «With what must the beginning of science be made?», Hegel considers a series of problems related to the beginning of science, but also to the development of science itself. Precisely on this topic, this section touches on a series of fundamental issues related to the non-foundationalist approach that Hegel endorses in his philosophical system.

Hegel presents a concept of science that is defined both as a discourse free from any kind of presupposition<sup>3</sup> and, at the same time, as a system in which truth is defined as totality<sup>4</sup>, that is, as the complete development of the concept of science. In this sense, the very beginning of the system, while coinciding with the freedom from presuppositions and therefore with an absolutely abstract and indeterminate logical content, is a moment of truth. In fact, the beginning of science is indeed a void, but it is a dynamic void that generates, through the dialectic of being and nothing, the

---

<sup>3</sup> On Hegel's conception of science as presuppositionless thinking I assume as reference Houlgate's reading, see, for example, S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana): Purdue University Press, 2006, pp. 29-53.

<sup>4</sup> On Hegel's non-standard notion of totality and on its relation to his conception of truth, see my paper «Hegel's Logic as a System of Illegitimate Totalities», in S. Stein & J. Wretzel (eds.), *Hegel's Encyclopedic System*, New York: Routledge, 2022, pp. 116-132.

logical big bang, which is becoming<sup>5</sup>. This indeterminacy of the beginning is the origin of the whole system of science and, therefore, of truth, all the way up to its full disclosure of mediation and conceptual determination in absolute idea<sup>6</sup>. The absolutely indeterminate logical content of the beginning unfolds its complete truth only in the complete development of the system itself: its truth therefore finds its foundation in the progressive articulation of all the moments of the system of science. I would like to go back to a well-known passage in the pages dedicated to the analysis of the problem of the beginning, in which Hegel presents his non-foundationalist approach:

*progression in philosophy would be rather a retrogression and a grounding, only by virtue of which it then follows as result that that, with which the beginning was made, was not just an arbitrary assumption but was in fact the truth, and the first truth<sup>7</sup>.*

Hegel, therefore, is criticizing and abandoning the strategy of identifying a foundation that works according to a top-down dynamic: there is no initial foundation that would justify all the components of the system from the beginning. Rather, Hegel

---

<sup>5</sup> When I use the expression «logical big bang» I am referring to Anton Koch's reading of Hegel's logic: «the great alternative to being. We call it *becoming*. Its pure initial logical form is what I mean by the logical big bang» («Hegel on the Logical Big Bang and the Evolution of Logical Space», 2005 available at [https://www.phil.tsinghua.edu.cn/\\_local/C/C4/07/5D8C3BB3A062816EB24A02C48A1\\_B545DF49\\_46BE7.pdf?e=.pdf](https://www.phil.tsinghua.edu.cn/_local/C/C4/07/5D8C3BB3A062816EB24A02C48A1_B545DF49_46BE7.pdf?e=.pdf)).

<sup>6</sup> When I say that the beginning is *the origin* of the system of science, the paradox of Hegel's notion of the foundation of the system is already evident. On the one hand, the science of pure thought is supposed to be the presuppositionless process of the self-determination of thought itself and thus it cannot assume any kind of presupposition as foundation of the development of the system. On the other hand, Hegel claims that the beginning is the foundation of the subsequent determinations of the system itself, that is to say, it is a presupposition, or the first condition for the development of the truth of the system. For example, with respect to the dialectic of becoming, which is the result of the immediate passing over of being into nothing and vice versa, Hegel claims: «For from now on this unity of being and nothing will stand once and for all as foundation (*zu Grunde liegt*), as first truth, and will thus constitute the element of all that follows. All further logical determinations besides *becoming* itself (existence, quality, and in general all the concepts of philosophy) are therefore examples of this unity» (G.W.F. Hegel, *Science of Logic*, translated by G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010 [from now on *SL*], p. 62). The right approach to this problem, as I will explain along the article, is to radically think the circular and paradoxical structure of Hegel's notion of foundation: becoming is a foundation or, one could say, it stands at the basis of the whole logical system, because it displays a conceptual content whose unfolding will be the foundation of becoming itself. Through this retrogressive foundation, becoming turns out to fully mediated and justified.

<sup>7</sup> *SL*, p. 48.

rethinks the very notion of foundation according to a bottom-up dynamic. The truth is shown to be a result that includes its own process of generation, that is, truth is a process that starts from that absolute freedom from presuppositions which is shown to be the first moment of truth itself, the first necessary condition for its determination, or, as Hegel puts it, «the first truth».

Hence, Hegel's non-foundationalism does not imply a renunciation of the search for truth or of the attempt to find a proper foundation and justification of truth itself and of philosophy as science. On the contrary, Hegel's non-foundationalism takes on the challenge of radically rethinking the very notion of foundation. As William Maker points out in his *Philosophy Without Foundations*, we can say that «Hegel's system emerges as a nonfoundational philosophy which incorporates some contemporary criticisms of foundationalism without abandoning philosophy's traditional goal of offering demonstratable, objective truth»<sup>8</sup>.

In fact, the articulation of a philosophical system starting from a beginning free from presuppositions is justified by the awareness of the problems of classical foundationalism and based on pretense of not presupposing any truth as given as not properly founded and justified. On the other hand, the non-foundational structure of the Hegelian system aims at the articulation of a properly founded foundation, and therefore of a properly justified truth. This mediation process takes place within and through the immanent development of the system.

In this sense, it is evident that the non-foundationalist approach on which Hegel's logical system is built is intrinsically connected to the way in which Hegel conceives of truth and of its justification<sup>9</sup>. Within the section dedicated to the problem

---

<sup>8</sup> W. Maker, *Philosophy Without Foundations. Rethinking Hegel*, Albany: State University of New York, 1994, p. viii.

<sup>9</sup> The debate on foundationalism began in the 1970s and it was of an epistemological type. Its focus was the justification of knowledge and has seen two main factions confronting each other: foundationalists and coherentists. However, this debate got involved on a much broader focus, thanks to the contributions of Rorty and other voices of neo-pragmatism, questioning the notion of foundation from a wide perspective, which was not only epistemological, but concerned the nature of philosophy: «the debate, which began as a quarrel about a specific problem, soon turns into a more far-reaching discussion. This happens above all thanks to the figure of Richard Rorty, who will become a reference voice on these issues. Rorty –together with a famous group of philosophers who define themselves as “pragmatists” or “neo-pragmatists”– famously makes the fight against foundationalism, understood as an epistemo-logical thesis, a workhorse of his thought. [...] Note that the idea of anti-foundationalism, in this context, seems to change, taking on a different meaning: in fact, it goes on to indicate a sort of general philosophical attitude, and no longer (only) an epistemological thesis» (L.

of the beginning of science, Hegel explicitly relates his non-foundationalist conception to the immanent development of the truth of the system:

*progression is a retreat to the ground, to the origin and the truth on which that with which the beginning was made, and from which it is in fact produced, depends. – Thus consciousness, on its forward path from the immediacy with which it began, is led back to the absolute knowledge which is its innermost truth<sup>10</sup>.*

Along these lines, Hegel goes back to think of the non-foundationalist approach developed throughout the phenomenological path. In the *Phenomenology*, as well as in the system, the beginning is an immediate content, a first truth whose immanent dialectical development corresponds to the process of determination of this content. The result of this development is the proper foundation of the initial immediate content. In this result the truth of the initial immediate content finds its complete systematic articulation:

*Essential to science is not so much that a pure immediacy should be the beginning, but that the whole of science is in itself a circle in which the first becomes also the*

---

Corti, *op. cit.*, p. 164). In this article I am referring to this broader philosophical concern with respect to foundationalism. To the extent that the problem of foundationalism affects the very nature of philosophical reflection, it also touches on the central question of philosophy, that is, the purpose of philosophy and the notion of truth: «For Philosophy aims at understanding what is unchangeable, eternal, in and for itself: its end is Truth» (G.W.F. Hegel, *Lectures on the History of Philosophy*, volume one, translated by E.S. Haldane, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995, pp. 7-8). It is in this same sense that some Hegel scholars such as Kenley R. Dove, William Maker, Richard Winfield, Tom Rockmore, and Stephen Houlgate, who have become protagonists in the debate on foundationalism, anti-foundationalism and non-foundationalism, have involved in this philosophical discussion not only questions concerning epistemology or the theories of justification, but also and above all problems of a more general nature, including a series of questions concerning the theories of truth. Cf. K.R. Dove, «Phenomenology and Systematic Philosophy», in M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982, pp. 27-40; W. Maker, *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany: SUNY Press, 1994; R. D. Winfield, *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1989; T. Rockmore & B. Singer (eds.), *Antifoundationalism Old and New*, Philadelphia: Temple University Press, 1992; D. Stern, «The Immanence of Thought: Hegel's Critique of Foundationalism», *The Owl of Minerva*, 22, 1 (1990), pp. 19-33; S. Houlgate, «Hegel's Critique of Foundationalism in the "Doctrine of Essence"», *Hegel Bulletin*, 20, 1-2 (1999), pp. 18-34. In this article, I will follow this line of research, assuming as main fundamental point of reference the works by William Maker. See W. Maker, *Philosophy Without Foundations*, but also, for example, «Hegel and Rorty, or, How Hegel Saves Pragmatism from Itself», *The Owl of Minerva*, 37, 2 (2006), pp. 99-125.

<sup>10</sup> SL, p. 49.

*last, and the last also the first*<sup>11</sup>.

The development of the system has a circular structure in which the beginning and the end of the system coincide while maintaining a constitutive difference at the same time. Such difference ensures that the absolute indeterminacy of the beginning produces the absolute richness of content of the completion of the system. This means that the immanent development of the immediate beginning is not the result of a simple analysis of a content that is already available from the very beginning of the system. On the contrary, this development is a process in which truth emerges as something which is enriched with progressive degrees of determination. There is, within the system, a single truth, but this truth is not already given at the beginning of the system. Rather, it is a truth which is its own making, its own self-production in a process of determination of its various forms of existence.

What does all this imply with respect to Hegel's theory of truth and its processual character? In the second part of the article, I will try to shed light on this point by referring to two notions that are commonly used in the contemporary analysis of theories of truth, namely, the notions of truth-maker and truth-bearer.

## **2. Hegel's theory of truth: identity and difference of truth-maker and truth-bearer**

In the first part of the article, I showed that Hegel's non-foundationalism is intrinsically related to Hegel's theory of truth. In this second part, I will investigate this relation between non-foundationalism and truth, and so the relation between a truth needing a foundation and the foundation provided in the logic by using two key notions of the contemporary debate on truth theories, that is, the notions of truth-bearer and truth-maker<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> I am aware of the artificial and not completely legitimate character of the application of two categories of *truth-bearer* and *truth-maker* to a philosophical reflection such as Hegel's, in which one cannot think of truth as the property of sentences, propositions or beliefs. This type of truth is reducible, as I will also point out in the final part of this article, only to the dimension of the *Richtigkeit*, and not to that of the *Wahrheit*. Nonetheless, I will refer, albeit in a somewhat forced way, to the notions of truth-maker and truth-bearer in the central part of the article in order to show how Hegel deconstructs and shows the inadequacies of the standard way of understanding the notion of truth, which is based on the fixed distinction between the two notions. Moreover, in the third part of the

In this context of the debate of analytic philosophy, truth-bearers are commonly considered as propositions. In reality, there is a wide debate over whether to attribute the role of truth-bearers to propositions, beliefs or sentences. I do not have the space to reconstruct this debate, but I do not believe that this limitation represents a particularly relevant problem here. Suffice it to say that truth-bearers are traditionally considered as something pertaining to the sphere of the thought of rational agents or of the language that expresses it, that is, of what we think and say.

Instead, when one talks about truth-makers within the contemporary debate, in general terms, one refers to what makes a proposition true or false. Maurizio Ferraris relates the notion of truth-bearer with the very notion of foundation, when he states that «the former [truth maker] would be the ontological foundation of a true proposition» (in these lines Ferraris is referring, of course, to the correspondence theory of truth)<sup>13</sup>. My idea is to relate the notion of truth-maker to the notion of foundation and the notion of truth-bearer to the notion of what is founded. In the analytic debate, truth-bearer and truth-maker are two distinct notions. I will inquire how we could interpret these notions in Hegel's logic, thinking of the truth-maker as the foundation of the truth-bearer and reflecting on the non-foundationalist approach presented in the first part of my article.

A preliminary consideration is necessary: in Hegel's logic, truth is not something that pertains to propositions, sentences or beliefs, but it is something characterizing logical determinations, namely the pure logical forms, which certainly are expressed through propositions, but which do not have a primarily propositional nature and are not reducible to merely propositional structures. Hegel claims: «the necessary forms of thinking, and its specific determinations, are the content and the ultimate truth itself»<sup>14</sup>. And one could ask: are logical determinations, in Hegel's logic, truth-bearer or truth-maker?

---

article the reference will allow me work on a comparative analysis between Hegel's theory of truth and the correspondence, coherence and pragmatist theories of truth, each one being defined on the basis of a specific way of understanding the relation between truth-bearer and truth-maker.

<sup>13</sup> M. Ferraris, «To Make Truth. Ontology, Epistemology, Technology», in: G. Kroupa & J. Simoniti (eds.), *New Realism and Contemporary Philosophy*, London: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 73-84, p. 75.

<sup>14</sup> SL, p. 29.

My impression is that every logical determination of the system is both a truth-bearer and a truth-maker to the extent that each determination is a moment in the process generating the truth, namely the bearer of this same truth, and, at the same time, a condition of possibility for this process to take place. Therefore, each determination is one of the protagonists of the process that makes, produces and founds this truth. Hegel's theory of truth thus radically questions the difference between these two notions which, in the contemporary philosophical debate, are kept quite distinct. As I have already pointed out, this does not mean that Hegel gives up on identifying a foundation, or a justification for the truth that he presents in the logical system. The foundation-relation, however, is no longer a relationship between two fixedly distinct components, but it is a dynamic foundational relationship in which the foundation and what is founded or, we could say, the truth-maker and the truth-bearer, must be understood in their difference as much as in their identity.

In a further passage taken from the section on the beginning of science Hegel claims:

*it follows that it is just as necessary to consider as result that into which the movement returns as to its ground. In this respect, the first is just as much the ground, and the last a derivative; since the movement makes its start from the first and by correct inferences arrives at the last as the ground, this last is result. Further, the advance from that which constitutes the beginning is to be considered only as one more determination of the same advance, so that this beginning remains as the underlying ground of all that follows without vanishing from it<sup>15</sup>.*

The process of self-determination of truth of the logical system has a circular structure and it can be considered as two different directions crossing each other, where every logical determination is as much truth-bearer as truth-maker, that is, as much a moment of truth founded by other moments, as much as a moment that founds the truth itself.

---

<sup>15</sup> SL, p. 49.

(i) The process of self-determination of truth can be seen –quoting Franco Chiereghin– from the «side of the development»<sup>16</sup>, and therefore as a generative process of truth. From this perspective, every determination generates and thus grounds the truth of the determinations following it. In this sense, as Hegel writes in the lines just quoted, «the first is just as much the ground, and the last a derivative», or, the first determination is a truth-maker and the second a truth-bearer; the immediate beginning is the first foundation of the truth that we encounter fully disclosed in absolute idea.

(ii) The same process of self-determination of truth, however, can also be considered from what Chiereghin calls the «side of truth» of the process itself, that is, a truth that finds its complete foundation only at the end of the system. From this perspective –Hegel claims– «this beginning remains as the underlying ground of all that follows» and every determination is already the bearer of a truth that finds its complete foundation, its mediation, or, its «further determination» in the logical form that it dialectically produces. Each determination is thus a «truth-bearer», that is to say, it is the bearer of a truth that finds what makes it true, that is, its foundation, its truth-maker, only in the subsequent determinations that it generates.

To sum up, every determination is a truth-bearer that finds what makes it true –its truth-maker, its foundation– only in further determinations that it itself grounds. However, each determination is equally a truth-bearer, namely the bearer of a truth that the same determination is generating, making, grounding: every determination, therefore, is as much truth-bearer as it is truth-maker of the process of self-determination of the truth of pure thought.

One might object that the sense in which every determination is truth-bearer and truth-maker with respect to the process of thought self-determination is different and that, therefore, the distinction between the two notions, in Hegel's logic, is not really put into question. However, the truth considered from the side of its development, or from the side of truth itself, is one and the same truth. Quoting Chiereghin again, we can say that «Hegel shows how what is placed at the beginning as the foundation of proving and mediating, at the end of the argumentative

---

<sup>16</sup> For the distinction between the «side of the development» and the «side of truth» of thought self-determination see F. Chiereghin, *Rileggere la Scienza della logica*, Roma: Carocci, 2011, pp. 85-93.

development turns out to be founded precisely on what it has been proved»<sup>17</sup>. Therefore, the initial truth-maker, that is the beginning of the system, is the foundation of the generation of all the logical determinations of pure thought which, in the complete unfolding of its logical forms, is in and for itself what is supremely true. Absolute idea is what can be paradigmatically considered as truth-bearer, because the truth it bears is absolute. However, this fully unfolded truth also turns out to be what makes true –as the truth-maker– the beginning from which it resulted and the process of its own generation.

In this sense, in the dialectical development of Hegel's logic, truth-bearer and truth-maker are no longer in a situation of fixed distinction. At the same time, even if this distinction is placed in question, it is not entirely eliminated by Hegel. As I already pointed out, Hegel does not give up on identifying a proper foundation of the philosophical discourse. On the contrary, he identifies a foundation that does not fall prey to the lack of justification of foundationalism. In order to do that, he needs to rethink the very notion of foundation and this leads him to rethink also the difference between foundation and what is founded and their mutual determination. Accordingly, therefore, Hegel also rethinks the relationship between what one could interpret as truth-bearer and truth-maker.

There is still difference between two notions that are not related as something given, independent, self-subsistent, that is, two notions that are never permanently distinct from each other. To understand the dynamics at play in Hegel's logic between truth-bearer and truth-maker or, between foundation and founded, it is first of all necessary to deconstruct the givenness of these notions, and think about their processual character:

(i) In speculative logic the bearer of truth are not propositions, sentences or beliefs that may have the property of being true or false. The truth-bearers are logical determinations that are true insofar as they correspond to their concept, where the correspondence relationship is not given, but is progressively produced by the determinations themselves: what bears the truth is, at the same time, what produces it through its immanent developmental process.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 89.

(ii) What founds and produces the truth of determinations –the truth-maker– is not, once again, a datum external and independent of the determinations themselves, because the truth-maker is the immanent dialectic of determinations: what establishes and produces the truth of the determinations is intrinsically implied by what is the bearer of this truth, that is, the determinations themselves.

Then, the truth in Hegel's logic, both in its being borne by the determinations, and in its being produced by the determinations, is never something given, but it is a process, it is a making, a producing, a self-determining of the determinations themselves. For this reason, we cannot speak of an abstract difference between truth-bearer and truth-maker:

*The advance does not consist in the derivation of an other, or in the transition to a truly other: inasmuch as there is a transition, it is equally sublated again. Thus the beginning of philosophy is the ever present and self-preserving foundation of all subsequent developments, remaining everywhere immanent in its further determinations<sup>18</sup>.*

The truth that each determination dialectically produces is not a truth other than that of the determination itself and, therefore, the foundation is not distinct from that which is founded, or, the truth-maker is no different from the truth that it justifies, because the truth-maker makes and founds its own truth. At the same time, we cannot even speak of an abstract identity between truth-bearer and truth-maker:

*In this advance the beginning thus loses the one-sidedness that it has when determined simply as something immediate and abstract; it becomes mediated<sup>19</sup>.*

The truth that every determination dialectically produces is therefore not a truth already available from the beginning of the system, that is, it is not a truth that is analytically made explicit starting from a given initial foundation. From the beginning we have a progressive synthesis of an increasingly rich and complex

---

<sup>18</sup> SL, p. 49.

<sup>19</sup> *Ibid.*

logical content. Each determination is indeed a truth-bearer and also a truth-maker that grounds a truth that is its own truth but which, at the same time, develops into a further determination that carries a further degree of mediation and truth. At the same time, this further determination is the truth-maker or the foundation in which the previous determination reaches the correspondence to its concept and, thus, to its concrete truth<sup>20</sup>.

Therefore, in the relationship between truth-bearer and truth-maker in speculative logic, both the identity and the difference between truth-bearer and truth-maker must be accounted for, and the identity and difference must be understood in the sense of a processual unity between truth-bearer and truth-maker, that is, between foundation and what is founded. This processual character emerges when Hegel underlines the circular character of the development of science and, with it, of the process of self-determination of the truth of pure thought:

*and the line of scientific forward movement consequently turns into a circle. –It also follows that what constitutes the beginning, because it is something still undeveloped and empty of content, is not yet truly known at that beginning, and that only science, and science fully developed, is the completed cognition of it, replete with content and finally truly grounded<sup>21</sup>.*

---

<sup>20</sup> Hegel himself claims that «the becoming, is alone the *truth* of being and nothing» (SL, p. 216): being and nothing do not have the foundation of their truth immediately in themselves, because they find this foundation, or what makes them properly true, only in they passing over into one another in becoming. For the same reason, Hegel claims that «the truth of quality itself is quantity» (SL, p. 279), or that «the *truth* of being is essence» (SL, p. 337). Therefore, it is certainly crucial to show that Hegel dissolves the fixed difference between what I interpret as truth-bearer and truth-maker. However, it is equally important to understand that this does not imply a conception of thought that stands in a relation of fixed identity with its own truth. This would prevent us for accounting for the dynamic character of the self-determination of pure thought and of its truth, which is essentially a process. This process is a unity in difference between what founds and what is founded. Of course, the difference in question is not one between thought and something different from it, that is something given outside the dimension of pure thinking. Rather, the difference necessary in order to account for thought's generative determination, which is its regressive foundation, is a difference internal to thought itself. Pure thought's self-determination is a progressive production of new and increasingly complex logical forms, and these different logical forms, that ground the truth of the preceding ones, are different from them, and therefore they cannot stand in a relation of simple identity with them. The truth they develop is always the same one, namely truth of pure thinking, but the logical form through which this truth is unfolded is always different, even if it carries on and elaborates the logical content of the preceding moments.

<sup>21</sup> SL, p. 49.

The circular development of the logical system and its truth therefore corresponds to a process of self-determination of a truth that from the zero degree of determination reaches the maximum degree of mediation in the absolute idea<sup>22</sup>. It is not a truth already given at the beginning of the dialectical process, that is, it is not a truth already present that needs to be simply known and made explicit:

*that with which the beginning is to be made cannot be anything concrete, anything containing a connection within its self. It is because, as such, it would presuppose within itself a process of mediation and the transition from a first to an other, of which process the concrete something, now become a simple, would be the result. But the beginning ought not itself to be already a first and an other, for anything which is in itself a first and an other implies that an advance has already been made. Consequently, that which constitutes the beginning, the beginning itself, is to be taken as something unanalyzable, taken in its simple, unfilled immediacy; and therefore as being, as complete emptiness<sup>23</sup>.*

What we encounter in the beginning, as well as in any logical determination, is therefore a truth that concretely needs to be developed, determined and mediated. In this sense, the truth of every determination is intrinsically processual because every determination, more than a truth-bearer, is a truth-bearing, that is, something that brings the truth itself to a further degree of mediation to the extent that every determination is not so much a truth-maker, but a truth-making, that is, something that produces that same truth that it bears.

Considering this processual and non-foundationalist character of the truth in Hegel's logic, in the final part of my article, I will present some ideas on the way in which this theory of truth could be situated within the contemporary debate on truth theories.

---

<sup>22</sup> «The circulation is the movement by which the first (the beginning) and the last (the end) come to coincide, in so far as the end is the total explication of the beginning. Circularity is decisive because it means that logic as a "science" is necessarily a system of pure thought-determinations, and the system is not a derivation from some presupposition, but the holistic, dynamic self-production of truth» (F. Orsini, *Hegel's A Priori and the Critique of Three Aprioristic Readings of the Science of Logic*, in *Hegel Bulletin*, 43, 1 (2022), pp. 47-68, p. 57).

<sup>23</sup> SL, p. 52.

### 3. Hegel today: a processual theory of truth

After these general considerations on the processual character of the Hegelian theory of truth, I will present some ideas on how this theory, far from being completely extraneous to the theories of truth present in the contemporary debate, allows one to criticize and re-think their fundamental conceptual core. This can be done precisely by considering the non-foundationalist relationship between truth-maker and truth-bearer that I referred to in the second part of my article. These brief considerations are meant to show the relevance of Hegel's philosophy within the contemporary debate of truth theories. This debate is obviously very complex and I will limit myself to referring, in general terms, to correspondence, coherence and pragmatist theories of truth.

The idea that I would like to propose is that the Hegelian theory of truth can constitute an interesting critique of what could be defined as a *myth of truth as given*, hetero-determined and hetero-founded with respect to the process of constitution of truth itself. In both correspondence theory and coherence theory, as well as in pragmatist theory, truth is thought of as the property of a truth-bearer, that is, of a proposition, belief, or theory that is founded and determined by a given truth-maker, namely something external, other than the proposition, belief or theory in question. I believe that the Hegelian theory of truth can be used as a basis to criticize, but also to rethink, this relationship of hetero-determination of truth, both in its correspondence version, and in its coherence version, as well as in its pragmatist version, precisely on the basis of Hegel's non-foundationalism. Truth, according to Hegel, is determined not on the basis of a relationship between two elements external to each other –a truth-bearer and a truth-maker– but on the basis of a dynamic and internal relationship of thought itself and, more in general, on the basis of a conception of reason as bearer and generator of a truth that claims to be properly objective.

Let's start with the correspondence theory of truth. In the correspondence theory of truth, a proposition is true if and only if it corresponds to facts: a true proposition is in a certain relationship to something that is independent of the proposition itself, which is a fact or a state of affairs. The relation in question basically

consists in the fact that a proposition –truth-bearer– and the state of affairs to which it corresponds –truth-maker– have the same structure: the proposition that states that snow is white is true if and only if it corresponds to a state of affairs concerning the snow and if the snow has the property of being white. The truth of the proposition is therefore determined and founded by a given fact or state of affairs, external and independent of the proposition and of the subject who thinks it.

Hegel's conception of truth allows the elaboration of a radical critique of this theory as well as a re-definition of its conceptual core. In fact, on the one hand, non-foundationalism, in itself, radically questions the idea that thought can find the foundation of its own truth, that is, its own truth-maker, in something given, external and independent. In one of the many passages in which Hegel critically refers to the correspondence theory of truth, he claims:

*Truth is the agreement of thought with the subject matter, and in order to produce this agreement –for it is not there on its own account– thought is expected to be subservient and responsive to the subject matter. [...] Consequently, as thought receives and informs the material, it does not transcend itself but its reception of this material and its responsiveness to it remain modifications of itself; thus thought does not become its other; the self-conscious determining, at any rate, belongs only to it; even as it refers to the subject matter, therefore, it does not reach out to it outside itself<sup>24</sup>.*

In other words, the assumption of the foundation of truth as a datum external to thought implies the impossibility to reach this same foundation. The critique of foundationalism is therefore necessarily accompanied by the critique of the classic correspondence conception of truth. Quoting Maker: «the denial of foundationalism and the rejection of its correlative notions of privileged representations, the correspondence theory of truth, and the transcendental subject would thus seem to represent at least a paradigm shift»<sup>25</sup>. This paradigmatic change does not involve a total abandonment of the idea of truth as correspondence. Rather, it leads one to

---

<sup>24</sup> SL, pp. 24-5.

<sup>25</sup> W. Maker, *Philosophy without Foundation*, p. 7.

rethink of this relationship in non-foundationalist terms. In Hegel's logic, pure thought, as well as every determination, has no foundation, no truth-maker in a datum external to thought itself; but it is true to the extent that it corresponds to a foundation that it itself makes, produces and develops in its self-determining process.

In this way, in Hegel's theory of truth one can also recognize the conceptual core of the coherence theories of truth. According to coherence theories, a proposition is true if it is coherent with a set of propositions with which it is related. Thus, for example, according to Joachim, «truth in its essential nature is that systematic coherence which is the character of a significant whole»<sup>26</sup>. The foundation of the truth of a proposition, therefore, is a kind of coherence that characterizes the internal relationships between a given set of propositions.

Rethinking the correspondence relationship as a correspondence not between a proposition and a content external to thought, but as a processual correspondence of pure thought with respect to its own contents, leads Hegel to conceive truth in terms that seem to be close to coherence theories of truth. As Maker points out: «Because the rejection of foundationalism is conjoined with the claim that knowledge is determined by the context in which the knower is located, non-foundationalism generally can be said to endorse holism, that conception of knowledge according to which truth is defined not in terms of correspondence to objects but as the coherence of claims within the frame of reference defined by the tradition, style of discourse, or set of linguistic or social practices in which the knower is located»<sup>27</sup>. Likewise, truth in Hegel's logic cannot therefore be conceived in terms of a property of a belief, proposition or sentence isolated from the systematic context in which it is situated and it does not depend on a foundation which is external to the system itself. On the contrary, truth constitutes itself on the basis of the system of determinations as a coherent and organically determined whole.

However, my impression is that even coherence theories are unable to completely free themselves from the dependence on a foundation of truth that is given and independent of the development of truth itself. In fact, the foundation of coherence theories is, first of all, the criterion for determining coherence, which is

---

<sup>26</sup> H. Joachim, *The Nature of Truth*, Oxford: Clarendon Press, 1906, p. 76.

<sup>27</sup> W. Maker, *Philosophy without Foundation*, p. 8.

assumed as a given presupposition and which is external to the process of determining the truth-value of a proposition. In some versions of coherence theory, coherence is interpreted in purely formal terms, and therefore is equivalent to simple consistency. In other versions, coherence is a system of given relations, whereby a proposition is true if and only if it is implied by one or more members of the system in which it is included. Secondly, the set of propositions with respect to which the coherence relation is considered is equally given and presupposed: in some versions of the theory, this set corresponds to the largest possible set of consistent propositions that rational agents actually consider to be true; in other versions, the set of propositions in question contains all the propositions that would be considered as true by an omniscient being. These are, of course, just two examples of definitions of the set of coherent propositions. However, both cases show that the truth of the set, far from being demonstrated and justified, is presupposed as given. In the first case it is given in the community of rational agents, in the second one it is given in the mind of the omniscient being. The only thing that the subject can do is simply to make explicit this truth and the relationships of coherence that underlie it. Furthermore, the risk of coherence theories is clear: in determining the truth, the subject runs the risk of remaining closed within the set of coherent beliefs presupposed as true, losing the ability to account for actual reality (in fact, there may be true propositions not coherent with the set of propositions considered as true, or false propositions coherent with it).

This risk is made explicit by what is called «specification problem»: I can consider two incompatible propositions «Michela is Italian» and «Michela is not Italian» and these two propositions can both be coherent with two different sets of propositions. In this case, I have no real basis for determining which of the two propositions is true and which is false. Obviously, a coherence theorist might reply that the set of true propositions assumed as reference is not arbitrary, but that it is the set of propositions that is assumed to be true. Therefore, the truth of the set is, as we have seen, presupposed and assumed as the foundation of the truth of each proposition that is part of the set. The coherence theorist, who refuses to appeal to a foundation of the truth of thought in a datum external to thought, internalizes this

foundation within thought itself. The problem is that this foundation remains something given, presupposed, and not properly justified.

Hegel has already been included in the team of philosophers who assume a coherence theory of truth<sup>28</sup>. At the same time, Hegel also allows us to interpret the relationship of coherence as foundation of a truth internal to thought in non-fundamentalist terms. Looking at Hegel's truth theory, one can actually present a radical critique both to the presupposition of a coherence criterion, and to the presupposition of a set of propositions considered as true and whose relations of coherence should simply be made explicit and reconstructed. With respect to the first coherentist presupposed foundation –the definition of the relationship of coherence– the Hegelian questioning would be based on the beginning of the system, which is supposed to be free from any presupposition with respect to both the content and the method of the immanent development of the logical contents. The internal coherence underlying the development of the system is a coherence immanent in content of thought which, initially, is absolutely indeterminate: this coherence is not given, but is generated in the process of self-determination of thought itself. It is therefore a coherence under construction, capable of making room also for radical inconsistencies<sup>29</sup>. It is a processual coherence, or the coherence of a thought that dialectically generates its forms while remaining faithful to the internal development of its logical contents. The second foundation presupposed by the coherence theorist –the set of propositions considered as true and assumed as reference for establishing the coherence relationship– is also questioned: in Hegel's logic, this set, that is, the unfolding of the system as a whole, is not presupposed. The system as a whole, as I showed in the first part of my article, is certainly the foundation of the truth of every moment of the system, but it is, at the same time, generated, produced, and built by the dialectical development of every moment of the system itself. Furthermore, the moments of the system are not simple beliefs of a community of reference, and they do not simply pertain to the sphere of what we think and say. Rather, these moments are pure logical forms of objective thought, which

---

<sup>28</sup> R.C.S. Walker, *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-realism, Idealism*, London/New York: Routledge, 1989.

<sup>29</sup> On this topic see M. Bordignon, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica hegeliana*, Pisa: ETS, 2015.

unfold also the pure ontological forms of reality.

Precisely by considering truth as something generated, produced and constructed, we can finally move on to consider the pragmatist theories of truth, according to which a proposition is true if it works<sup>30</sup>. Truth is defined, for example, in terms of utility (James)<sup>31</sup>, or, a true belief is one that would be accepted at the end of the inquiry (Peirce)<sup>32</sup>. In both examples, the truth is the result of a process. This is why the pragmatist theories of truth are those that seem to be closest to the sensibility of Hegel's philosophical proposal. In fact, in these theories, truth is not a static relationship between a truth-bearer and a truth-maker, but it is something that depends on the practices that are put in place when a problem is being solved or a certain assertion is being made, or, more generally, when scientific research is being done. In fact, Dina Emundts notes that pragmatists share the idea that the analysis of concepts is not a priori, but depends substantially on our practices, and that knowledge of concepts is linked to what we do with concepts and how we test them. On the basis of these considerations, Emundts recognizes a pragmatist spirit in Hegelian philosophy. Even if I don't completely agree with Emundts' interpretation<sup>33</sup>, I think we can recognize that the analysis of concepts in the *Logic* depends on the practices internal to thought, and on the way in which thought dialectically tests these practices. Furthermore, Hegel shares precisely the non-foundationalist spirit with the pragmatists and, like the American pragmatists, he rejects a naive metaphysical realism that places the foundation of truth in a reality independent of

---

<sup>30</sup> On Hegel and Pragmatism see T. Auinger, «Hegel ein Pragmatist? Zur Relevanz einer viel versprechenden Hegel-Interpretation», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 36(2004), pp. 89-103; R. Stern, «Hegel and Pragmatism», Chapter 7 in *Hegelian Metaphysics*, New York: Oxford University Press, 2009; P. Redding, «Hegel and Pragmatism», in: M. Baur (ed.), *G.W.F. Hegel. Key Concepts*, London: Routledge, 2014, pp. 182-92; D. Emundts, «Hegel as a Pragmatist», *British Journal for the History of Philosophy*, 23, 4 (2015), pp. 611-631.

<sup>31</sup> «You can say of it then either that "it is useful because it is true" or that "it is true because it is useful". Both these phrases mean exactly the same thing» (W. James, *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975, p. 98).

<sup>32</sup> Peirce claims that truth is «the opinion which is fated to be ultimately agreed to by all who investigate» (C.S. Peirce, *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition (Volume 3: 1872-1878)*, edited by C. Kloesel, M. Fisch et al., Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986, p. 273).

<sup>33</sup> For example, Emundts is certainly right when she claims that «In some way or other, all pragmatists deny that a priori knowledge is possible, and they criticize those who think that we can obtain this kind of knowledge» (D. Emundts, *op. cit.*, p. 613). Nevertheless, in my view, the claim that «Hegel, too, denies the possibility of a priori concepts and a priori knowledge» (p. 614) is problematic. On the interpretation of a priori knowledge in the Hegel's *Science of Logic*, I assume as reference the reading presented in F. Orsini, *op cit.*

thought. Pragmatists, like Hegel, criticize correspondence theories of truth as abstract and, ultimately, metaphysical theories. In pragmatism, truth must certainly be defined in terms of correspondence. This correspondence, however, should not be interpreted as a relationship between a thought to an external datum. Rather, it is the correspondence of a thought to the pragmatic evidence and value of the result of our concrete practices in thought and action.

The most radical versions of the pragmatist theories, such as that of Rorty, who declares himself to be radically anti-foundationalist, take the implicit contingency of our language as a basis or, we could say, as a foundation, for the renunciation of the attempt to determine a properly objective truth: truth is just what works. Therefore, we must question the very claim to know a truth that is not contextualized, historicized, relative and, therefore, finite and contingent.

In this way, however, in pragmatist theories one can recognize a kind of crypto-foundationalism: in order to be true, a belief, a proposition or a theory must be in a relationship of correspondence to a presumed standard of pragmatic value or utility assumed as a presupposition and as something unjustified. Similarly, the more radical versions of pragmatism, such as Rorty's, take as a given foundation the contingency of language and the contradictory absolutization of the relativist position they present<sup>34</sup>.

Hegel's philosophical proposal, once again, can be used as a critical interlocutor of these theories and as a basis to re-articulate the conceptual core underlying the pragmatist proposal. On the one hand, Hegel assumes neither the pragmatic value of our practices nor the contingency of our language as a given presupposition to which our thinking should respond or correspond. On the contrary, thought is always and necessarily involved in a work of radical criticism and of constant mediation of the way in which its categories are deposited within our ordinary language and, therefore, also within our practices. On the other hand, the

---

<sup>34</sup> For example, Maker claims: «Hegel's system is not absolute in the sense of totalizing-abrogating all truth claims to itself. For it does not purport to replace finite knowing either by claiming to offer a more perfect version of its truth or by holding that such truth must be dismissed altogether. Rather, it is antifoundationalism which is guilty of a false absolutization in refusing to allow for the possibility of any other mode of knowing save the subjectivist model whose limitations it has recognized» (Maker, *Philosophy without Foundation*, p. 142).

truth of thought, for Hegel, has no foundation in practices and languages taken as data, but is a truth that finds its foundation in itself, that is, in the reflective practice of self-determination of reason itself. This reason must think its very constitution, its forms of existence, and it must therefore be understood and respected in its autonomy. The thought of this reason does not give up the challenge of determining a properly objective truth, insofar as it is a thought that determines itself and its own foundation. Thought is necessarily involved in the challenge of showing its own objectivity and, therefore, its own truth.

#### 4. Conclusions

The central idea of the article is that Hegel's theory of truth and its non-foundationalism can provide conceptual tools for criticizing the myth of a truth that finds its foundation, its truth-maker, in something presupposed as given. This can be given facts external to thought in correspondence theories, a given definition of coherence and of the belief system assumed to be true within coherence theories, or the standard of utility, efficacy, and assertability within pragmatist proposals.

The three theories analyzed are affected by the myth of truth as a given and this is testified by the fact that none of them properly escapes what Nuzzo calls the numismatic theory of truth. Truth is like a coin: it is a value assigned to a proposition, belief or theory which «is created by the arbitrary and abstract act of the minting authority»<sup>35</sup>. On the basis of the numismatic theory of truth, the logical space of truth is divided into two sections –truth and falsity– and we can assign each sentence to one of these sections depending on the minting authority, that is to say, to a specific criterion of truth (correspondence, coherence, pragmatic evidence) which is presupposed and assumed as valid. Hence, truth values are properties assigned to sentences, beliefs or theories on the basis of an external criterion that the sentence has to meet. The sentences, beliefs and theories have to respect the authority of this criterion, which is external and assumed as given. If this authoritarian criterion is not

---

<sup>35</sup> A. Nuzzo, «As if truth were a Coin! – Lessing and Hegel's developmental theory of truth», *Hegel-Studien*, 44 (2009), pp. 131-155.

met, the sentence, belief or theory is false and the negation of the sentence is thus true.

In Hegel's logic, instead, the logical space is not divided between truth and falsehood. Strictly speaking, in Hegel's logic there is one single logical space, which is the space of truth, that is the truth of a thought which needs to be progressively determined until it reaches its complete articulation. There is not an external agent that assigns truth to logical determinations on the basis of some external given criteria. The matter at hand is not, or not only, the truth of cognition, beliefs or sentences, but the cognition of truth, which is the self-articulation of thought itself, which is objective thought, namely a thought that is one with being. Thought is the one and only logical space of truth and it gradually develops itself by fully articulating its own content, and thus by fully meeting its own criteria. Thought has to get through a gradual development of a truth that needs to be concretely and completely articulated along the whole development of the system itself<sup>36</sup>.

This does not imply an incompatibility between Hegel's proposal and correspondence, coherence and pragmatist theories of truth. Hegel's philosophy is not incapable of recognizing the merits and explicit potential of each of these theories. On the contrary, Hegel allows us to recognize their value and their effectiveness within representational thinking. At the same time, however, the way in which Hegel conceives reason and philosophical science also allows us to make explicit and to overcome the limitations of these theories. The way in which these theories conceive thought and truth is always a truth intended as *Richtigkeit*, that is, as the property of propositions, beliefs and theories that must correspond to a given criteria presupposed as valid. What lies beyond the limits of these theories is another type of thought, which we can call, in Hegelian terms, absolute thought. This thought must bring to light its own structures. In this way, it does not have to keep faith and respond to an external and authoritarian criterion, but only to itself and to its own forms of self-determination. In this type of thinking, truth is thought as *Wahrheit*, which is never something given. On the contrary, it is a truth that has a processual

---

<sup>36</sup> In the last two paragraphs I present some ideas which I have already published in M. Bordignon, «Hegel: a Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic», *Hegel Bulletin*, 40, 2 (2019), pp. 198-214.

character because it is a truth that is constituted on the basis of the process of mediation, foundation and justification of the thought that generates it. Truth as *Wahrheit*, therefore, has no substantial character, but it is subjectivity, that is, it is dynamic, processual, the development of a thought which is meant to shed light on the dynamic, processual and developmental character of reality itself.

## Bibliography

Auinger, T., «Hegel ein Pragmatist? Zur Relevanz einer viel versprechenden Hegel-Interpretation», *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, 36 (2004), pp. 89-103.

Bordignon, M., «Hegel's Logic as a System of Illegitimate Totalities», in: S. Stein, J. Wretzel (eds.), *Hegel's Encyclopedic System*, New York: Routledge, 2022, pp. 116-132.

—, «The Notion of Process: Hegel and Contemporary Metaphysics», *Revista de Humanidades de Valparaíso*, 18 (2021), pp. 27-44.

—, «A crítica de Hegel à noção de substância e o debate contemporâneo sobre a metafísica dos processos», in: D. Ferrer, M. Bordignon, F. Orsini, A. Bavaresco & C. Iber (eds.), *Autobiografia do pensamento*, Porto Alegre: Fundação Fenix, 2020, pp. 279-296.

—, «A noção hegeliana do universal concreto e a metafísica dos processos», in: R.P. Tassinari, A. Bavaresco & M.M. Magalhães (eds.), *Hegel e a Contemporaneidade*, Porto Alegre: Fundação Fênix, 2020, pp. 193-211.

—, «Hegel: a Dialetheist? Truth and Contradiction in Hegel's Logic», *Hegel Bulletin*, 40, 2 (2019), pp. 198-214.

—, *Ai limiti della verità. Il problema della contraddizione nella logica hegeliana*, Pisa: ETS, 2015.

Chiereghin, F., *Rileggere la Scienza della logica*, Roma: Carocci, 2011.

Clark, W.L. & Fritzman, J.M., «Non Foundational Hegelianism of Dove, Maker and Winfield», *Philosophical Forum*, 34, 1 (2003), pp. 91-113.

Corti, L., «Hegel e il problema della Fondazione: non-fondazionalismo, anti-fondazionalismo o auto-fondazionalismo», *Verifiche*, 46, 1 (2017), pp. 159-186.

Dove, K.R., «Phenomenology and Systematic Philosophy», in: M. Westphal (ed.), *Method and Speculation in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1982, pp. 27-40.

Emundts, D., «Hegel as a Pragmatist», *British Journal for the History of Philosophy*, 23, 4 (2015), pp. 611-631.

Ferraris, M., «To Make Truth. Ontology, Epistemology, Technology», in: G. Kroupa and J. Simoniti (eds.), *New Realism and Contemporary Philosophy*, London: Bloomsbury Academic, 2020, pp. 73-84.

Hegel, G.W. F., *Science of Logic*, translated by G. Di Giovanni, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

—, *Lectures on the History of Philosophy*, volume one, translated by E.S. Haldane, Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.

Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic*, West Lafayette (Indiana): Purdue University Press, 2006.

—, Hegel's Critique of Foundationalism in the «Doctrine of Essence», *Hegel Bulletin*, 20, 1-2 (1999), pp. 18-34.

James, W., *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1975.

Joachim, H., *The Nature of Truth*, Oxford: Clarendon Press, 1906.

Koch, A. «Hegel on the Logical Big Bang and the Evolution of Logical Space», 2005 available at [https://www.phil.tsinghua.edu.cn/\\_\\_local/C/C4/07/5D8C3BB3A062816EB24A02C48A1\\_B545DF49\\_46BE7.pdf?e=.pdf](https://www.phil.tsinghua.edu.cn/__local/C/C4/07/5D8C3BB3A062816EB24A02C48A1_B545DF49_46BE7.pdf?e=.pdf).

Maker, W., Hegel and Rorty, or, How Hegel Saves Pragmatism from Itself, *The Owl of Minerva*, 37, 2 (2006), pp. 99-125.

Maker, W., *Philosophy Without Foundations: Rethinking Hegel*, Albany: SUNY Press, 1994.

Nuzzo, A., «As if truth were a Coin! - Lessing and Hegel's developmental theory of truth», *Hegel-Studien*, 44 (2009), pp. 131-155.

Orsini, F., «Hegel's *A Priori* and the Critique of Three Aprioristic Readings of the *Science of Logic*», *Hegel Bulletin*, 43, 1 (2022), pp. 47-68.

Peirce, C.S., *Writings of Charles S. Peirce: A Chronological Edition (Volume 3: 1872–1878)*, edited by C. Kloesel, M. Fisch et al., Bloomington, IN: Indiana University Press, 1986.

Redding, P., «Hegel and Pragmatism», in: M. Baur (ed.), *G.W.F. Hegel. Key Concepts*, London: Routledge, 2014, pp. 182-92.

Rockmore, T., «Foundationalism and Hegelian Logic», *The Owl of Minerva*, 21 (1989), pp. 41-50.

—, «Hegel's Circular Epistemology as Antifoundationalism», *History of Philosophy Quarterly*, 6, 1 (1989), pp. 101-113.

Rockmore, T. & Singer, B. (eds.), *Antifoundationalism Old and New*, Philadelphia: Temple University Press, 1992.

Stern, D., «The Immanence of Thought: Hegel's Critique of Foundationalism», *The Owl of Minerva*, 22, 1 (1990), pp. 19-33.

Stern, R., «Hegel and Pragmatism», Chapter 7 in: *Hegelian Metaphysics*, New York: Oxford University Press, 2009.

Walker, R.C.S., *The Coherence Theory of Truth: Realism, Anti-realism, Idealism*, London/New York: Routledge, 1989.

Winfield, R.D., *Hegel and the Future of Systematic Philosophy*, Palgrave Macmillan, Houndmills UK 2014.

—, *Hegel's Phenomenology of Spirit: A Critical Rethinking in Seventeen Lectures*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2013.

—, *Hegel's Science of Logic: A Critical Rethinking in Thirty Lectures*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2012.

—, *Overcoming Foundations: Studies in Systematic Philosophy*, New York: Columbia University Press, 1989.



## El comienzo es la aniquilación del tiempo. Sobre el lugar de la historia en relación con la ciencia en Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-04>

Josimar Castilla

(Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

En el presente texto quisiera abordar la cuestión inicial de la *Ciencia de la lógica*, esto es, la pregunta por el comienzo (*Anfang*) de la ciencia y, particularmente, su relación con la *Fenomenología del espíritu*. Como explicaré luego, la *Ciencia de la lógica* establece como su presupuesto el saber absoluto, siendo este su contenido en la forma del «ser puro». No obstante, en la *Fenomenología* Hegel también vincula ese saber absoluto con lo que denomina una «aniquilación del tiempo». ¿Qué significa esta aniquilación y cuál es su relación con la pregunta por el comienzo de la ciencia en la *Ciencia de la lógica*?

Para abordar esta cuestión dividiré mi presentación en cuatro partes. Primero, haré una presentación del vínculo sistemático entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* mediante la aclaración del sentido del saber absoluto (I). En un segundo momento, examinaré el texto de la *Fenomenología* que presenta la tesis sobre la aniquilación del tiempo, a la luz de las nociones del «recuerdo» y la «historia concebida» que presenta el capítulo sobre el saber absoluto (II). Luego, trataré de explicar algunos vínculos entre dicha aniquilación del tiempo y el proyecto de la *lógica* (III). Por último, presentaré algunas implicancias de estos vínculos para pensar la relación de la historia con la ciencia desde el pensamiento de Hegel (IV).

### I

En ambas ediciones de la Introducción a la *Ciencia de la lógica*, Hegel sostuvo que la *Fenomenología del espíritu* no era otra cosa que la deducción (*Deduction*) del concepto de ciencia pura (2011, p. 198; 1956, p. 46). La referencia a esta «ciencia pura» remite, específicamente, al último capítulo de la obra de 1807, «El saber absoluto (*Das absolute Wissen*)», al que Hegel se refiere también con las expresiones

«saber concipiente (*begreifende Wissen*)» y «saber puro (*reine Wissen*)». Es sabido que se trata de un texto muy complejo, que ha despertado muchas lecturas y también posiciones encontradas. Así, por ejemplo, Pierre-Jean Labarriere se atrevió a decir que el texto del saber absoluto le parecía de una «gran claridad» (1985, p. 225), mientras que Jean Hyppolite, por su parte, afirmó que «ningún capítulo de la *Fenomenología* es tan oscuro como el que pone fin a la obra» (1974, p. 519). Asimismo, estamos aquí frente a lo que Frederic Jameson ha reconocido como el «dilema de la dialéctica hegeliana» (2010, p. 140), el riesgo de que el pensamiento especulativo quede estancado en el narcisismo de una razón que, finalmente, se afirma idéntica a sí misma a lo largo de toda su experiencia de la realidad, impasible ante cualquier diferencia u otredad radicales.

Al margen de las impresiones y consecuencias que pueda dejar su lectura, hay que resaltar el propósito sistemático de este capítulo de la *Fenomenología*; pues, si el saber absoluto puede ser pensado a la manera de un «final», solo podría serlo en la medida en que, como ha señalado Klaus Düsing, se corresponde con la «concepción hegeliana de la *Fenomenología* como una introducción sistemática al saber lógico mediante la demostración de la nulidad de las formas finitas de saber» (2010, p. 299). El saber absoluto sería el saber que se forma como resultado de tal demostración, pues, como afirma Hegel en el Prólogo de la *Fenomenología*, «[d]e lo absoluto ha de decirse que es, esencialmente, *resultado*» (2006, p. 75). En tal sentido, Hegel afirmó que el saber absoluto es la «figura última del espíritu», donde este, finalmente, «se sabe en la figura del espíritu»:

*Esta figura última del espíritu, el espíritu que a su contenido íntegro y verdadero le da, a la vez, la forma del sí-mismo, y al dársela, tanto realiza su concepto cuanto, en el seno de esta realización, sigue permaneciendo en su concepto, es el saber absoluto (2010a, 907).*

Con el saber absoluto se explicitan los dos rasgos principales del concepto de espíritu que articulan la exposición de la *Fenomenología*: su *autorreflexión* y, por otro lado, la estructura del *estar consigo mismo en lo otro* (Siep, 2015, p. 60). Este movimiento de volver sobre sí y determinarse a sí mismo en lo otro determina el

despliegue de las figuras de la conciencia, entendidas como momentos del desarrollo del espíritu, en su camino hacia el saber puro o absoluto: «los momentos del concepto propiamente dicho, o del saber puro, deben hacerse patentes en forma de configuraciones de la conciencia» (Hegel, 2010a, p. 899). Como ha afirmado Ludwig Siep, «Hegel pretende mostrar que toda reflexión es, al mismo tiempo, un traspaso en lo contrario de sí mismo, que estas conversiones conducen de manera creciente a una progresión gradual finita de un conocimiento de sí más amplio» (2015, pp. 60-61). La *Fenomenología del espíritu* cumpliría, así, su propósito de desarrollar el camino de la conciencia hasta el punto de vista del saber absoluto, para mostrar y justificar con ello cuál es el punto de vista<sup>1</sup> esencial que asegura el «llegar a ser de la ciencia como tal» (2010a, p. 83). En ese sentido, como veremos luego, este camino hacia el saber absoluto, un camino de depuración que la conciencia experimenta hasta alcanzar la forma del concepto puro (De la Maza, 2007, p. 4), es presentado por Hegel como «la historia exhaustiva de la formación [*Bildung*] de la conciencia misma hasta llegar a la ciencia» (2010a, p. 149 [modificado]). Este es, precisamente, el sentido que Hegel le dio a la *Fenomenología* como «ciencia de la experiencia de la conciencia» (2010a, p. 161 [modificado]), como lo recordará, cinco años más tarde, en la Introducción de la primera edición de la *Ciencia de la lógica*: «En la *Fenomenología del espíritu* [...] he presentado la exposición de la conciencia en su movimiento progresivo: desde la primera, inmediata oposición entre ella y el objeto, hasta el saber absoluto. Ese camino pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el objeto, y tiene por resultado el *concepto de la ciencia*» (2011, p. 198).

Para la *Ciencia de la lógica* de 1812, Hegel mantuvo en lo fundamental el sentido sistemático del saber absoluto, presentándolo como «la verdad de todos los modos de conciencia», pues «solo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad» (2011, pp. 198-199).

---

<sup>1</sup> En la nota al § 25 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de 1830, Hegel volverá a referirse al final de la *Fenomenología* como el «punto de vista de la ciencia filosófica», resultado del desarrollo de la dialéctica de la conciencia inmediata, afirmando que «el punto de vista del *saber filosófico* es al mismo tiempo el más rico y lleno de contenido en sí mismo y el más concreto» (2010b, p. 132 [cursivas nuestras]).

Precisamente, para Hegel, esta igualdad entre la verdad y la certeza constituye el concepto de ciencia pura, cuyo desarrollo es el asunto de la *Ciencia de la lógica*. En otras palabras, como lo recuerda en el Prólogo de esta obra, el saber absoluto de la *Fenomenología* es, aquí, el «saber puro» que tiene por objeto las «esencialidades puras», los «pensamientos puros», que no serían otra cosa que «el espíritu que piensa su propia esencia», cuyo automovimiento o «vida espiritual» constituye la ciencia y el objeto de la misma (2011, p. 186). Esta vinculación con la exposición del saber absoluto de la *Fenomenología del espíritu* vuelve a plantearse en otro de los textos con que arranca la *Ciencia de la lógica*, «¿Por dónde ha de hacerse el comienzo de la ciencia?»<sup>2</sup>, donde se afirma que «[l]a lógica es la ciencia pura, el saber puro en su extensión y su despliegue» (2011, p. 215).

Hasta aquí puede verse que, en los términos de la pretensión de sistema de su pensamiento, con el vínculo entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* Hegel buscó articular un *comienzo legítimo* para el desarrollo de la ciencia, así como del saber que le corresponde, en el elemento del *concepto*, al cual remite esa pureza que le atribuye persistentemente a la ciencia. En el Prólogo de la *Fenomenología*, Hegel presentó al concepto como un «autoengendrarse (*Selbsterzeugen*)», como el «puro conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro», el «éter en cuanto tal», el «suelo y fundamento de la ciencia, o el saber en lo universal» (2010a, p. 81); y en el capítulo sobre el saber absoluto, afirmó sobre el concepto que «es la abstracción absoluta o negatividad» (2010a, p. 905), «la esencia misma», el «elemento de la existencia o forma de la objetualidad para la conciencia» (2010a, p. 909). En correspondencia con esta presentación del saber puro o absoluto como concepto, Hegel afirmó en la *Ciencia de la lógica* que la consideración retrospectiva sobre este saber «es el fundamento del que el ser proviene, a fin de constituir el inicio de la ciencia absoluta» (2011, p. 215), en la medida en que el saber absoluto es «el espíritu que se ha liberado de su aparición como conciencia» (2011, p. 216).

---

<sup>2</sup> Esta relación se desarrolla, principalmente, en la edición de 1812; para la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, publicada póstumamente en 1832, Hegel dejó preparada una reelaboración de este texto donde la relación con la *Fenomenología*, ciertamente, queda bastante atenuada.

## II

Queda claro, entonces, que el acceso al comienzo de la ciencia, el puro ser, remite al saber absoluto. Sin embargo, lo que la *Fenomenología* presenta como rasgo distintivo de este saber es, asimismo, una peculiar manera de concebir el tiempo – esto es, «aniquilándolo»–. El texto de Hegel, para lo cual me remito en este caso a la traducción de Gustavo Leyva, dice: «El espíritu se manifiesta necesariamente en el tiempo y aparece fenoménicamente en el tiempo mientras no capta su concepto puro, es decir, mientras no ha aniquilado al tiempo [*nicht die Zeit tilgt*]» (2017, p. 318)<sup>3</sup>. Según esta cita, aniquilar el tiempo significa: haber captado el espíritu su concepto puro o, más específicamente, haberse captado el espíritu en su concepto puro (nótese la forma reflexiva del verbo «haber» en este caso). Es decir, Hegel presenta aquí el acceso al pensamiento conceptual como una aniquilación del tiempo. En ese sentido, solo con la aniquilación del tiempo puede comenzarse propiamente la ciencia, solo saldando la deuda que el espíritu tiene con el tiempo.

¿Qué quiere decir, entonces, «aniquilar el tiempo»? Obviamente no se trata de acabar con el paso del tiempo ni del final de toda sucesión de eventos; tampoco se refiere a la posibilidad de escapar del tiempo hacia lo atemporal. Por lo pronto se podría decir que se trata de un cambio en el modo de concebir el tiempo o, más precisamente, su relación con el conocimiento de la verdad. El concepto aniquila el tiempo porque niega que las diferencias temporales con que nos representamos el devenir (presente, pasado y futuro, por ejemplo) sean diferencias fijas, *dadas*, frente a las cuales el pensamiento quedaría sojuzgado. No es que el tiempo no tenga una importancia para la concepción que el espíritu tiene de sí mismo. La cita referida habla justamente de una *necesaria* aparición del espíritu en el tiempo, de una «necesidad del tiempo» para la autoconciencia del espíritu (De la Maza, 2007, p. 6). Pero, si bien el espíritu necesita exteriorizarse en el tiempo para poder conocerse (es

---

<sup>3</sup> El verbo que Hegel utiliza en alemán es *tilgen*, que puede traducirse por «aniquilar». También puede traducirse por «acabar», como hace Wenceslao Roces (1966), «borrar», como es el caso de Antonio Gómez Ramos (2010) y José María Ripalda (2008), «extinguir y anular», como traduce Manuel Jiménez Redondo (2009), o «suprimir», como ha hecho Jorge Aurelio Díaz en su reciente traducción (2022). En inglés, tanto A. V. Miller (1977) como Terry Pinkard (2010) utilizan el verbo *anull*; en francés, Jean Hyppolite (1941) se sirve del verbo *éliminer*, mientras que Gianluca Garelli (2008) utiliza el verbo *cancellare* para su traducción al italiano. En alemán, *tilgen* equivale a los significados recogidos en las traducciones consignadas, pero también puede tener el sentido específico de «condonar una deuda» o «cancelar una cuenta».

decir, necesita de la historia como su realidad efectiva), también el concepto debe superar el tiempo para que el espíritu alcance su relación verdadera consigo mismo, esto es, para que pueda darse a sí mismo la forma del saber absoluto.

Por otra parte, esta aniquilación del tiempo determina un vínculo esencial de la filosofía con la historia, en la medida en que esta puede ser comprendida, desde el elemento del concepto, como la historia del devenir de la ciencia. La aniquilación del tiempo determina el trasfondo desde el cual puede la ciencia tener su comienzo. La ciencia comienza allí donde culmina la historia de las formas finitas del saber, allí donde la ciencia se da a sí misma su propia historia sobre la base del concepto. A este respecto, en la *Fenomenología* se afirma que esta historia se concibe a partir del movimiento de *interiorización* o *recuerdo* (*Erinnerung*) que, según Hegel, caracteriza al pensamiento filosófico, con el cual se da paso, propiamente, al desarrollo de la ciencia.

Para entender este argumento es importante distinguir entre la «historia realmente efectiva (*wirkliche Geschichte*)» y la «historia concebida conceptualmente (*begriffene Geschichte*)». Hegel se refiere a la historia efectiva como «trabajo del espíritu», como el «movimiento de hacer brotar a partir de sí la forma de su saber» (2010a, p. 913). Este es «el devenir que sabe y se media»; pero, más específicamente, dice que, desde este punto de vista, la historia es «el espíritu despojado y exteriorizado en el tiempo» (2010a, p. 919), el espíritu que existe y se preserva en la forma de la contingencia (2010a, p. 921). Por otro lado, la historia concebida conceptualmente es la historia *pensada*, vista retrospectivamente como una totalidad de momentos cuya articulación es accesible a la razón.

A este respecto, en el Prólogo de la *Fenomenología*, escrito después de finalizada la obra, se encuentra una famosa e importante afirmación que ayuda a entender estas distinciones sobre el concepto de historia: «nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un período nuevo» (2010a, p. 65). Lo «nuevo» anunciado aquí por Hegel «no presenta una realidad perfecta», sino tan solo «su inmediatez o su concepto» (2010a, p. 67). Correspondientemente, ocurriría lo mismo con la ciencia, entendida como «la corona [*die Krone*] de un mundo del espíritu», es decir, como el *resultado* de una actividad de formación cultural desplegada en formas de desarrollo histórico muy diversas, complejas y hasta subterráneas. «El comienzo

del nuevo espíritu [*Anfang des neues Geistes*] es producto de un vuelco revolucionario [*Unwaltung*] de largo alcance, con múltiples y variadas formas culturales, es el premio [*Preis*] de un camino muy sinuoso [*verschlungenen Weges*] y de esfuerzos y desvelos no menos arduos y diversos»; pero este comienzo, a su vez, es «el todo que retorna a sí mismo saliendo de la sucesi3n y de su extensi3n, convertido en el *concepto simple* de este todo» (2010a, p. 67). Esta salida de la sucesi3n y de la extensi3n, este abstraerse del tiempo y del espacio, señala que la totalidad de los procesos de formaci3n hist3rica es «reducida» por el pensamiento a un concepto simple, es decir, que esa totalidad es, para este nuevo comienzo, solo un «fundamento universal», a partir del cual todos aquellos despliegues hist3ricos en la formaci3n de las culturas y civilizaciones que han sido reducidos conceptualmente a «momentos» de *un* proceso de formaci3n espiritual, «vuelven de nuevo a desarrollarse y darse una configuraci3n, pero en su nuevo elemento, en el sentido devenido» (2010a, p. 67). El último capítulo de la *Fenomenología*, con el que culmina la exposici3n del devenir del espíritu hacia su saber, hara énfasis sobre este nuevo comienzo que el espíritu se ha abierto a través de la profundizaci3n en sí mismo; así, a prop3sito del saber absoluto, Hegel afirma que la compleci3n del espíritu «consiste en *saber* completamente lo que él es, su sustancia», de modo que «este saber es su *ir-dentro-de-sí* [*Insichgehen*] en el que abandona su ser allí y confía su figura al recuerdo y la interiorizaci3n [*seine Gestalt der Erinnerung bergibt*]» (2010a, p. 919).

Como movimiento de interiorizaci3n, *Erinnerung* es la aprehensi3n sintética de un contenido múltiple unificado en una totalidad desarrollada (Nuzzo, 2012, p. 29), en la cual las figuras en las que el espíritu había profundizado dentro de sí y que habían desaparecido como formas temporales y contingentes son recuperadas en un saber que pretende devolverlas a la vida en la forma de una rememoraci3n. En ese sentido, «el *re-cuerdo*, la *interiorizaci3n*, ha preservado esa experiencia y es lo interior y la forma, de hecho superior, de la sustancia» (Hegel, 2010a, p. 919). El saber absoluto con el que concluye la *Fenomenología* es, así, la ciencia constituida por una suerte de memoria colectiva y pública, accesible a la raz3n, donde los momentos separados de la vida del espíritu son reunidos bajo la forma del concepto, con lo cual la «historia realmente efectiva (*wirkliche Geschichte*)» es presentada finalmente como «historia

concebida (*begriffene Geschichte*)». Esto significa que el saber es absoluto en tanto *absuelto* del tiempo; en ese sentido es «pensamiento libre».

### III

Ahora bien, ¿qué tiene que ver esto con la *Lógica*? Es decir, ¿cómo se vincula esta comprensión de la historia, entendida desde el punto de vista del concepto, con el problema del comienzo de la ciencia? Por lo expuesto hasta aquí, puede decirse que la noción de «historia concebida» implicada en el saber absoluto indica que el comienzo de la ciencia es, precisamente, la aniquilación del tiempo: la filosofía (la ciencia) se hace su propia historia, en cuanto que la aniquilación del tiempo es el ingreso del concepto en sí mismo.

Por otra parte, la «condición» del saber absoluto —esto es, que el espíritu haya «culminado» su trabajo: la identificación (o el cese de la lucha) entre conciencia y autoconciencia, entre certeza y verdad, etcétera— supone también un desarrollo histórico: es el resultado de un desarrollo histórico y formativo (*Bildung*) del espíritu. Así, por ejemplo, según el texto de las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, Hegel habría afirmado: «¿Dónde comienzan [*wo fängt*] la filosofía y su historia? [...] Según lo dicho, la respuesta general es: la filosofía comienza ahí [*da fängt die Philosophie an*] donde se concibe lo universal como el ser que todo lo abarca, o donde se capta el ser de manera general, donde surge el pensar del pensar» (1955, p. 91 [modificado]). De modo que, según lo dicho en esta cita, es el «pensamiento que se piensa a sí mismo» lo que constituye el «comienzo de la filosofía», cosa que se habría alcanzado en primer lugar en Grecia (1955, p. 95). Sin embargo, este «comienzo histórico» de la filosofía es su comienzo particular, contingente, en el tiempo. Es decir, si bien desde el punto de visto histórico se puede intentar determinar «dónde» o «cuándo» tiene la ciencia su verdadero comienzo, cuando Hegel pregunta por el comienzo de la ciencia en el contexto de la *Ciencia de la lógica* no se refiere a este comienzo «temporal», «cronológico», sino a un «comienzo lógico». De allí que se detenga en aclarar la remisión del comienzo de la ciencia al concepto propio del saber absoluto. En ese sentido, la respuesta de que Grecia constituye el verdadero comienzo de la filosofía, o el tema de si hay aquí un eurocentrismo que le quita dignidad a la filosofía oriental (como hace Hegel en las lecciones), se pierden en una discusión que para Hegel no

resulta central para distinguir lo propio del comienzo que le interesa. Bien podría decirse que el comienzo está en Grecia, pero también en Kant, desde donde arrancan propiamente las problemáticas que caracterizan al idealismo alemán, incluyendo la pretensión de cientificidad y sistematicidad que Hegel procura para la filosofía.

Lo que creo que es la consecuencia más importante para la pregunta por el comienzo de la ciencia que Hegel plantea en la *Ciencia de la lógica* es la siguiente. La determinación de establecer el comienzo de la filosofía o la ciencia en el saber absoluto, implicando en ello la circularidad que le es inmanente, es el esfuerzo de Hegel por encontrar no un comienzo contingente sino un comienzo necesario para la ciencia, una necesidad que el pensamiento se da a sí mismo por encima del devenir del tiempo.

Si el comienzo de la ciencia conlleva un acabamiento del tiempo, entonces el comienzo se establece sobre una negación, una negación absoluta. Esta negación se puede entender de dos formas. Primero, como negación de todo lo que es en su positividad, como negación de lo que es algo *de facto* particular y sucesivo, como negación de lo dado en su inmediatez. En segundo lugar, como negación de todo supuesto, es decir, como la necesidad metodológica de sumergirse en el conocimiento de la ciencia sin dar por supuesta ninguna verdad, de desarrollar una ciencia sin presupuestos o, en todo caso, de desarrollarla partiendo del único supuesto que sería legítimo para la ciencia: el pensamiento libre que la *Fenomenología* presenta como saber puro o absoluto.

En esto radicaría la importancia de determinar por dónde debe comenzar la ciencia, en establecer un punto de arranque que nos asegure contra un saber contingente, arbitrario. Subjetivamente, implica que, a pesar de nuestras fantasías, invenciones y alucinaciones, podemos pensar algo no arbitrario; algo (la ciencia) que no solo devenga, sino que recoja lo que deviene articulándolo en un sistema de relaciones lógicas. Esto implica también que la noción central del «Devenir», que aparece al comienzo de la *Ciencia de la lógica*, tampoco responde ya a un criterio temporal o cronológico, sino lógico; lo mismo ocurre con las nociones de «surgir y perecer» implicadas en tal noción.

Pero lo interesante está en que no solo se asuma que «debe haber» algo infinito o eterno, más allá del tiempo, que el pensamiento lógico pueda tomar como su objeto

y captar en su devenir, sino que se establezca que la infinitud, lo eterno, lo verdadero, sea lo producido por el pensamiento mediante la negación de su propia finitud. El comienzo de la ciencia no está en la convicción de que debe haber una verdad inmutable y eterna, sino en el paciente trabajo de destrucción de la finitud del pensamiento y su existencia temporal. Acabar con el tiempo para comenzar la ciencia es acabar con el punto de vista de la conciencia, sumida en las escisiones que establece entre sí misma y la realidad a la que se opone. En ello radica lo libre: en la autonegación por la cual el pensamiento concibe («gesta») lo eterno, en la liberación «pensante» (vale decir, reflexiva o crítica) de la radical finitud del sí mismo. Lo eterno no está en un «más allá», sino que se hace en este mundo; por esta razón afirmó Hegel que «nada es sabido que no esté en la experiencia» (2010a, p. 911)<sup>4</sup>.

#### IV

Para finalizar, quisiera compartir unas reflexiones sobre lo que se sigue de esta idea de la aniquilación del tiempo para la relación entre la historia y la ciencia. Para ello, quisiera partir de una crítica presentada por Dieter Jähnig en su libro *Historia del mundo: historia del arte* (1982). Para Jähnig, el Prólogo y la Introducción de la *Fenomenología del espíritu* muestran que «el "recuerdo" último y absoluto, la "historia concebida" es solo la conclusión de un proceso que desde el principio consiste en una cancelación del tiempo y de la historia»; de modo tal que dicha historia concebida, como culminación reflexiva de un proceso de espiritualización, designaría un problemático «superar lo acontecido en lo pensado» (1982, p. 38).

Dieter Jähnig ha afirmado que esta manera de entender la historia responde y sirve de justificación a una cuestionable actitud propia del mundo moderno, para el cual el pasado solo puede ser comprendido como un precursor del presente, como la explicación de la *necesidad* del presente y de su pretendida posición de *superioridad* frente al pasado. En ese sentido, Jähnig observa que para esta consideración

---

<sup>4</sup> A este respecto, ya en el texto de la *Filosofía real* de 1805/1806, salvando las diferencias metodológicas en su propósito sistemático respecto de la *Ciencia de la lógica*, afirmaba Hegel que «la eternidad está en el tiempo» (2008, p. 233).

*[...]lo pasado, en cuanto pasado (lo hecho totalmente según su principio y fin), ha dejado de inquietarnos; no nos importa ya inmediatamente, como sucedería si, además de materia de elaboración, fuese parte de una acción que pudiese transformarnos. [...] La «formación» [Bildung] transforma lo que fue presente en un pasado explícito. [...] En su doble aspecto de realización y conocimiento la historia acontece, según Hegel, al ser consumida, anulada (1982, p. 40).*

Lo que aquí se cuestiona sobre el procedimiento de Hegel es que el pasado sea reducido a mero *objeto* de conocimiento, bajo la condición de cancelar aquello que impulsaba el efecto transformador de su propia existencia<sup>5</sup>. Así, los conceptos de «formación» (*Bildung*) y «recuerdo» (*Erinnerung*) ya no tomarían en consideración «el elemento que, dentro del acontecer de antaño, constituía su propio presente: su carácter de futuro» (Jähmig, 1982, p. 40).

Parece, entonces, que el recuerdo elaborado por la filosofía consiste en una transformación del pasado que, bajo la rúbrica del concepto, lo anula como impulso formador y transformador de la civilización actual, sumida más bien en una supuesta autosuficiencia. La cuestión del comienzo de la ciencia sería, así, una suerte de pregunta retórica con la que se establece la superioridad del presente del espíritu respecto de su pasado. Cabe preguntar, entonces, ¿la historia es para Hegel solo la justificación del presente y de su tendencia a la autodeterminación mediante el desarrollo de la ciencia y del Estado (Jähmig 1982, 37)?

Para responder a esto, habría que considerar, primero, que Hegel no opera aquí como historiador, sino como filósofo; no busca reconstruir causas ni acceder a hechos en sí, sino distinguir y establecer relaciones conceptuales en el acontecer histórico que permitan destacar momentos decisivos en la *formación* del espíritu (la tragedia en los griegos, el mundo romano, la Ilustración, el Terror, etcétera). Por otro lado, ciertamente nuestro conocimiento del pasado consiste en llevar a cabo una investigación que, entre otras cosas, involucra hacer uso de una serie de categorías y distinciones metodológicas que, no obstante, impiden recuperar el pasado tal como

---

<sup>5</sup> Se destaca este aspecto de la crítica de Jähmig. aunque esta contiene otros aspectos que aquí solo se mencionan, como el vínculo entre la ciencia y el Estado como figuras de la autodeterminación espiritual, pero que resultan decisivos para una reflexión crítica en torno al valor y los límites del concepto hegeliano de la historia para el presente.

era, en la inmediatez que le era propia. Por ello, al menos en este respecto, claro que el pasado queda cancelado. Sin embargo, esto no quiere decir que se atribuya validez científica solo a una concepción de la historia que se ocupa del pasado para encontrar en él nada más que un momento predecesor o una justificación del presente y de las categorías racionales que orientan su pensamiento y su acción, buscando demostrar con ello su superioridad frente a toda la cultura anterior. En ese sentido, ya indicaba Hegel en el *Escrito sobre la Diferencia* que

*si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma solo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores (1990, p. 14).*

Nietzsche tiene el mérito de haber mostrado que esa pretensión de superioridad *a priori* del presente frente al pasado solo puede ser resultado de una confusión, de falta (o también exceso) de sentido histórico (Gama, 2007, p. 13). Aunque para Hegel ese trabajo de recolección histórica, ese recuerdo constituyente de la ciencia, es una tarea necesaria para el presente (incluso en el sentido de ser algo necesario para asegurarse el futuro), su posición no se traduce sin más en un desprecio o una anulación definitiva del pasado como fuente de conocimiento. La profundización en cada uno de los momentos del devenir del espíritu parece contemplar también la posibilidad de revelar aspectos del presente que, más que su necesidad, nos ayudan a reconocer la finitud que le es inherente y a darnos cuenta de las tensiones y contradicciones en que está inmersa la vida moderna (Hegel, 1989, p. 43).

Lo que parece denunciar la crítica de Jähnig es que, para la concepción hegeliana de la ciencia, el pasado solo tendría sentido como un momento imperfecto del presente, debido a su equívoca asunción de que «lo verdadero en una época no sale a la luz hasta años posteriores» (1982, p. 33), de que los hombres del pasado

aún no habrían conocido la verdad de su propio mundo, pues contaban con categorías inadecuadas, y que solo podría conocerse esa verdad con las categorías racionales modernas elaboradas por la filosofía. Pero que estas unilateralidades y confusiones sobre el presente y su relación con el pasado sean de poco valor tanto para la investigación como para la formación cultural de una época, parece haber sido algo reconocido también por Hegel, si se toma en cuenta, por ejemplo, su posición frente a todo saber que considera la realidad, la historia y la culminación de un proceso civilizatorio como algo inmediatamente dado y acabado (Houlgate, 2005, pp. 4ss.). Así, por ejemplo, en la *Fenomenología* insiste en que «es esencial no dejar de atender a esto» (2010a, p. 67), que el mundo nuevo que ve surgir en su época no presenta una realidad perfecta y que, por el contrario, requiere un arduo esfuerzo de formación. Asimismo, en el texto conservado de la Introducción a las lecciones de 1830-1831 sobre filosofía de la historia se señala que, efectivamente, ha sido el pueblo germánico el que, mediante el cristianismo, ha llegado a la conciencia de que «el hombre es libre en tanto que hombre; que la libertad del espíritu constituye su más propia naturaleza»; sin embargo, se observa a continuación que «inspirar este principio también en el estado de cosas del mundo era otra tarea cuya solución y desarrollo exige un duro y prolongado trabajo de formación» (Hegel, 2005, p. 65), pues con la sola conciencia de dicho principio «no ha [acabado] de inmediato la esclavitud, aún menos se ha hecho dominante la libertad en los estados, ni se han organizado los gobiernos y las constituciones de un modo racional» (2005, p. 67).

Como toda época, también la nueva era anunciada por Hegel en la *Fenomenología* está impulsada por la autodeterminación del espíritu. Lo que la distingue de las épocas anteriores es haber desarrollado condiciones normativas y conceptuales necesarias para hacerla valer en general como impulso formador de una civilización libre, lo cual requiere *todavía* de acciones y conocimientos que hagan frente a lo que impide la realización de tal propósito. Pues aun cuando este saber pudiera celebrarse como un logro espiritual e histórico, no dispensa a la época actual de tener que dedicarse a un arduo trabajo de formación cultural y social, una vez conscientes de las contradicciones que se asientan también en la cultura moderna. Saber qué cosa es el espíritu no le asegura a una época la plenitud de su desarrollo histórico. Aun cuando el presente pudiera concebirse como un resultado del pasado,

la formación del presente como una realidad acorde al concepto (es decir, una realidad imbuida del espíritu de la libertad y la razón) requiere todavía de importantes transformaciones y esfuerzos civilizatorios. Para ello, según Hegel —y esto es algo que nuestra investigación pretende destacar—, puede encontrarse todavía un impulso en las épocas y culturas del pasado, cuya racionalidad es susceptible de ser reconocida y elaborada por ese recuerdo e interiorización que caracterizan el saber absoluto que da lugar al comienzo de la ciencia.

Que el comienzo de la ciencia sea la aniquilación del tiempo no quiere decir que esto consista en tirar por la borda la historia; por el contrario, implica tener que tomarse en serio la historia. No solamente en cuanto conocimiento del pasado, sino también como un compromiso con el presente, esto es, con su transformación (querida o padecida). Ese compromiso se presenta efectivamente, por lo menos, como un cambio en la manera de pensar; no obstante, esta nueva manera de pensar solo puede existir en relación con la transformación de las prácticas reales entre las personas, así como de sus fines e instituciones. No es que solamente se pueda comenzar la ciencia «luego de» haber hecho la revolución o algo por el estilo, sino que el cambio en el modo de pensar con el que la ciencia se da su (nuevo) comienzo resulta apremiante y necesario, una vez que lo que Hegel llama una época o «figura del espíritu» ha perdido su validez y su vitalidad. La necesidad de comenzar la ciencia sobre la aniquilación del tiempo responde, en ese sentido, a la crisis de una época histórica, pero también, con ello, al advenimiento de una nueva época. Si esta es una época de crisis, lo que hay que preguntar es si nuestro pensamiento está a la altura de lo que exige nuestra época, si puede hacer posible sus demandas de cambio. En ese sentido, una forma como el pensamiento de Hegel se nos muestra en su actualidad radica en la exigencia de explorar las posibilidades que el pensamiento racional pone a nuestra disposición para hacer efectivo dicho cambio. Eso sería la aniquilación del tiempo como comienzo de la ciencia: la reivindicación de la libre disposición a pensar por encima del sojuzgamiento a las formas caducas del espíritu y sus efectos opresivos para la vida humana.

## Bibliografía

De la Maza, M. (2007), «Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel», *Ideas y valores*, 133, pp. 3-22.

Düsing, K. (2010), «Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el "saber absoluto" en la *Fenomenología* de Hegel», en: F. Duque (ed.), *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: Círculo de Bellas Artes, pp. 293-311.

Gama, L. (2007), «Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche», *Areté*, XIX, 1, pp. 9-39.

Hegel, G. W. F. (2017), *Fenomenología del espíritu*, edición de G. Leyva, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

– (2011), *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, edición de F. Duque, Madrid: Abada.

– (2010), *Fenomenología del espíritu*, edición bilingüe de A. Gómez Ramos, Madrid: Abada.

– (2010b), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, edición, introducción y notas de R. Valls Plana, Madrid: Alianza.

– (2005), *Introducciones a la filosofía de la historia universal*, edición bilingüe de R. Cuartango, Madrid: Istmo.

– (1990), *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, estudio preliminar, traducción y notas de M.d.C. Paredes Martín, Madrid: Tecnos.

– (1989), *Lecciones sobre la estética*, traducción de A. Brotóns Muñoz, Madrid: Akal.

– (1966), *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Rocés, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

– (1956), *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Hachette/Solar.

– (1955), *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, tomo primero, edición de E.C. Frost y traducción de W. Rocés, Ciudad de México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Houlgate, S. (2005), *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth, and History*, Oxford: Blackwell.

Hyppolite, J. (1974), *Génesis y estructura de la «Fenomenología del espíritu» de Hegel*, Barcelona: Península.

Jähmig, D. (1982), *Historia del mundo: historia del arte. Sobre la relación entre conocimiento del pasado y cambio*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Jameson, F. (2010), *Las variaciones de Hegel. Sobre la Fenomenología del espíritu*, Madrid: Akal.

Labarriere, P.-J. (1985), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Nuzzo, A. (2012), *Memory, History, Justice in Hegel*, Hampshire/New York: Palgrave Macmillan.

## El algo y su pluralidad en *El ser* (1812)



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-05>

Carlos Schoof Alvarez

(Georgia State University/

Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú

Las categorías obtenidas en la «Analítica trascendental» son primitivas, es decir, no son derivadas de elementos anteriores ni derivables unas de otras (KrV. A81/B107). Aunque la tercera de cada título surja del enlace de las dos primeras, esto no implica que la función involucrada no sea originaria (KrV. B111). Además de señalar estos rasgos, Kant realiza dos advertencias. En primer lugar, afirma que se dispensa de la tarea de definir cada categoría, pero que dicha labor no sería particularmente difícil (KrV. A83/B109). En segundo lugar, dice que tampoco sería difícil descubrir los conceptos derivados de la tabla y «trazar íntegramente el árbol genealógico del entendimiento puro»<sup>1</sup> (A82/B108). Sin embargo, dado que la filosofía trascendental se ocupa de la integridad de los principios del sistema, pero no del sistema mismo (KrV. A82/B108), no es menester realizar allí dicha tarea<sup>2</sup>.

En la *Wissenschaft der Logik* (WdL), Hegel parece ampliar y realizar las tareas que Kant asignó a la deducción metafísica de la «Analítica trascendental»<sup>3</sup>. Hegel

---

<sup>1</sup> El texto en español pertenece a la traducción de Mario Caimi en Kant, 2009, p. 123.

<sup>2</sup> Dicho paso se lleva a cabo en los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural* de 1786, obra cuya lectura resultó decisiva para la interpretación hegeliana de la filosofía kantiana y que aparece en la observación a «El equilibrio de atracción y repulsión» (GW 11, pp. 102-107). La sigla GW 11 corresponde a Hegel, 1978. La observación contiene pasajes instructivos sobre la *Naturphilosophie* y los procedimientos de construcción y deducción. Asimismo, ofrece pasajes útiles para resistir interpretaciones que atribuyen a la deducción de la WdL un carácter todavía trascendental.

<sup>3</sup> La deducción metafísica no debe confundirse con la deducción trascendental. En la KrV, ambas representan dos procesos distintos y su diferencia se hace especialmente patente a propósito de los conceptos puros del entendimiento. Una deducción metafísica tiene la tarea de obtener una enumeración completa de las categorías a partir de un principio, mientras que una deducción trascendental tiene la tarea de mostrar cómo las categorías, a pesar de su origen *a priori* en el entendimiento, pueden aplicarse legítimamente a objetos de la experiencia posible. En ese sentido, la deducción de la WdL es más una *Ableitung* que una *Deduktion* porque pretende mostrar cómo las categorías surgen unas a partir de otras en vez de combatir amenazas escépticas sobre la referencia objetiva de nuestros conceptos. Esta segunda tarea ya fue cumplida por la *Phänomenologie des Geistes* (PhG) y por eso esta obra no es otra cosa que la deducción del concepto mismo de ciencia (GW 11, pp. 20-21).

lamentaba el presunto hecho de que Kant haya obtenido la tabla categorial del dato empírico de la tabla de los juicios. A su parecer, lo correcto habría sido derivar las categorías de la unidad de la razón (*Enzyklopädie*, §42 N). La pregunta filosófica por las categorías no es cómo pueden aplicarse a los objetos de la experiencia posible, sino si acaso ellas son verdaderas en y por sí mismas (*Enz.*, §28 Z). Esto último exige una indagación por el contenido de cada categoría, lo cual hace necesario ofrecer, si no definiciones, al menos caracterizaciones suyas. También hace urgente la tarea de mostrar cómo surgen los conceptos derivados. Sin embargo, en virtud del método de la negación determinada, la diferencia entre primitivo y derivado se vuelve difusa ya que, con excepción del puro ser, todas las categorías son deducidas unas a partir de otras y podemos hacer explícitas sus transiciones. Solo de esta manera logramos erigir un «sistema de la razón pura» (Hegel, 2011a, p. 199; *GW 11*, p. 21) y no el «mero agregado de determinaciones y proposiciones» (Hegel, 2011a, p. 200; *GW 11*, p. 22) que Kant llamó lógica. El hecho de que la *WdL* asuma esas tareas la ubica en una situación compleja. Nociones que usualmente se tomarían por primitivas exigen ahora una deducción. Esta exigencia se vuelve particularmente sorprendente en el caso de la determinidad [*Bestimmtheit*]. Puede que la *WdL* no trate de otra cosa que de la determinidad conceptual de los objetos<sup>4</sup>, pero dicha noción es también una categoría específica y derivada.

En el presente texto me propongo comentar una transición que tiene lugar en la deducción de la determinidad. En la sección «Cualidad», Hegel arriba a la categoría de algo [*Etwas*]. Lo curioso es que el filósofo hace referencia a un tránsito desde *un* algo hacia *muchos* algo. Esta transición no ha sido particularmente atendida en la literatura, quizás porque no es formulada en la *WdL* como un paso importante. Al fin y al cabo, en dichos párrafos no se tematizan las categorías de unidad y pluralidad y los «muchos algo» tampoco son considerados como categoría o momento. Sin embargo, espero mostrar que dicha transición es clave para la deducción de la

---

<sup>4</sup> Remito al lector a la sección «La idea absoluta», especialmente a los pasajes sobre el método. Por ejemplo: «El objeto tal como es él sin el pensar y el concepto, es una representación, o incluso un nombre; es dentro de las determinaciones del pensar y dentro de las determinaciones conceptuales donde él es lo que es. De hecho, todo depende, por consiguiente, únicamente de ellas; ellas son el objeto y contenido, conforme a verdad, de la razón; y lo que se entiende, por lo demás, por objeto y contenido a diferencia de ellas vale solamente por ellas y dentro de ellas» (Hegel, 2011b, p. 393; *GW 11*, pp. 243-244)

determinidad y que también parece suscitar una objeción: por un lado, si Hegel deriva la pluralidad de algos de un algo, entonces parece incurrir en alguna versión de solipsismo; por otro lado, si no deriva la pluralidad de los algo, sino que la considera un dato bruto, entonces la *WdL* parece admitir un presupuesto que ella debería más bien, presuntamente, deducir.

## 1. El algo y su pluralidad

A continuación, ofrezco un comentario parafrástico a las páginas 65-69 del volumen once de la *Gesammelte Werke*, que equivale a las páginas 247 a 251 de la traducción española de Félix Duque. Lo he separado en numerales que indican los párrafos. La numeración empieza debajo del subtítulo «Algo» y concluye antes del subtítulo «Determinidad». Dada la peculiaridad estilística de la *WdL*, conviene contextualizar dichos pasajes y ofrecer un resumen de lo anterior. A pesar de que el resumen omite transiciones, su finalidad específica es hacer explícito la génesis del problema que he señalado y ofrecer una interpretación de lo que ocurre antes de su aparición.

### 1.1. La prefiguración del problema

La *Lógica* comienza con el puro ser [*Sein*], cuyo rasgo distintivo es la indeterminación. Dicho puro ser se muestra como lo mismo que la pura nada y ambos conforman una unidad: el devenir. Sin embargo, dado que el ser es un tránsito a la nada y la nada es un tránsito al ser, cada uno de ellos desaparece en el otro y lo mismo ocurre, en consecuencia, con el devenir. Ahora bien, la asunción del devenir no es una recaída en alguna determinación anterior, sino el progreso hacia otra forma de unidad de ser y nada: el Estar [*Dasein*]. El Estar es la unidad de ser y nada, pero puestos en referencia mutua, es decir, es la unidad de ser y no-ser. Como Hegel indica, el mismo término *Dasein* hace patente que estamos frente a un ser-determinado en sentido mínimo. *Dasein* es, literalmente, «ser-allí», pero Hegel no está interesado en el carácter locativo, sino cualitativo. Se trata de un «ser-así», lo cual implica un ser que es de tal modo y por ende no de tal otro modo. Esta mínima

determinación irá revelándose como más compleja a través de una serie de transiciones. Estas transiciones parten de la caracterización del Estar como ser con no-ser. Dicha caracterización parece privilegiar el ser por encima del no-ser, por lo que es menester corregirla y admitir que estamos igualmente frente a un no-Estar. Sin embargo, como la negación de algo conserva la determinación de aquello negado<sup>5</sup>, el no-Estar, en tanto negación del Estar, conserva la determinación del ser. En consecuencia, tenemos un no-Estar que es, es decir, tenemos de nuevo un Estar. Sin embargo, este Estar no es exactamente el mismo con el que comenzamos, sino otro. Acaba de ser deducida entonces la categoría de «ser-otro [*Anderssein*]». Esto no implica una referencia a otro Estar, sino al mismo Estar, que es caracterizado como lo otro de sí o «la nada de sí mismo» (Hegel, 2011a, p. 241; *GW 11*, p. 60). Ahora bien, Hegel señala que «en puridad, [El Estar] no es su propio ser otro» (Hegel, 2011a, p. 243; *GW 11*, p. 62) sino que el «ser-otro está al mismo tiempo contenido esencialmente dentro de él y, al mismo tiempo, sigue estando separado de él» (Hegel, 2011a, p. 244; *GW 11*, p. 62). Por estos motivos podemos decir que el ser-otro no es idéntico al Estar, sino algo en referencia con él. En esa medida, el ser-otro es en realidad el ser-para-otro [*Sein-für-Anderes*]. Ahora bien, aunque el Estar tiene un ser-para-otro, se mantiene a sí mismo en su otredad. Tiene, en consecuencia y correlativamente, la forma del ser-en-sí [*An-sich-sein*]. En conclusión: por un lado, el Estar tiene una referencia negativa a sí mismo; por otro, se conserva a sí mismo en esta referencia negativa. Tiene los momentos del ser-para-otro y el ser-en-sí.

En este punto aparece un atisbo del problema que he señalado. Hegel nos pide distinguir dos pares de conceptos: i) Estar y otro [*Dasein* y *Anderes*] y ii) ser-para-otro y ser-en-sí [*Sein-für-Anderes* y *Ansichsein*] (*GW 11*, p. 62). El segundo par no es problemático, porque se trata de los dos momentos del Estar. Sin embargo, el primero suscita algunos problemas. ¿Qué es el *Anderes*? ¿Se trata del momento del ser-otro? Considerando el cuidado de Hegel en justificar cada transición, la respuesta más tentadora es afirmativa. Sin embargo, cabría preguntarse por qué el término no coincide con los dos usados anteriormente. ¿O se trata de, literalmente, otro Estar? De nuevo, una respuesta afirmativa también es tentadora. La presencia de otros Estar

---

<sup>5</sup> Véase la observación titulada «El asumir» en *GW 11*, p. 58.

parece haber sido enunciada unívocamente en *GW 11*, p. 61, donde Hegel dice que «no hay estar alguno [*es ist kein Dasein*] que no esté determinado al mismo tiempo como otro [*als Anderes*]» (2011a, p. 243; *GW 11*, p. 61). El término *Anderes* deja poco espacio para dudar del uso coloquial para referirse a otro objeto. Sin embargo, el lector podría establecer una distinción sutil: una cosa es afirmar que si algo es un *Dasein*, entonces es lo otro (de sí mismo) y otra cosa es afirmar la existencia numérica de más de un *Dasein*. En cualquier caso, Hegel mismo prosigue la deducción trabajando con el segundo par y no con el primero. Dado que el Estar se ha mostrado como la unidad de ser-en-sí y ser-para-otro, ya no tiene la forma de la inmediatez, sino que está reflexionado. El Estar se ha vuelto realidad [*Realität*]. Sin embargo, en esta categoría los momentos de ser-en-sí y ser-para-otro son indiferentes el uno al otro. Esta indiferencia cesa y tenemos la unidad genuina de ambos momentos: el algo.

## 1.2. Comentario a *GW 11*, pp. 65-69

1. La realidad es la diferenciación de ser-en-sí y ser-para-otro. Sin embargo, sabemos también que estos momentos solo son lo que son en su referencia mutua.

2. El párrafo presenta un resumen del tránsito del Estar a la Realidad. Aquí Hegel señala explícitamente que la realidad es la unidad de ser-en-sí y ser-para-otro, pero una unidad donde «amb[o]s [tienen] una consistencia a la que le d[a] igual [que la otra la tenga]» (Hegel, 2011a, p. 248; *GW 11*, p. 66). Sin embargo, esta indiferencia cesa y tenemos la unidad genuina de ambos momentos. Esta unidad es el ser-dentro de sí, es decir, el ente-que-está-ahí [*Seiendes*] o el algo [*Etwas*].

3. En este párrafo, Hegel frasea la diferencia entre realidad y algo como la diferencia entre una reflexión externa y una reflexión propia del par de momentos ser-en-sí y ser-para-otro.

4. Hegel dice que el algo será a partir de ahora la categoría que, eventualmente, llegará a llamarse cosa, sustancia, sujeto, etcétera. Esto indica que estamos frente a una primera forma clara de objeto.

5. El párrafo recalca que el Estar ha llegado a convertirse en un ente-que-está-ahí, en un algo. Sin embargo, falta ver cómo el algo llega a ser algo determinado en

sentido pleno. Para hablar de un objeto con propiedades<sup>6</sup>, falta desarrollar el lado de no-ser de la definición del Estar como «ser y no-ser». Esto es tarea de la sección B, «Determinidad».

## B. Determinidad

### 1. Límite

El algo es, en tanto ser-dentro de sí, la unidad de los momentos del ser-en-sí y ser-para-otro. Esta definición permite llegar al «límite».

1. En primer lugar, el algo es un estar clauso (o cerrado en sí mismo). Esto es así por ser una reflexión que permanece cabe sí en su alteridad. Por ello, podemos parafrasear esto afirmando que «contiene dentro de sí el no-ser del ser-otro» (Hegel, 2011a, p. 249; *GW 11*, p. 67).

En segundo lugar, sin embargo, el algo contiene dentro de sí también el ser del ser otro. Esto es así porque el algo tiene el momento del ser-para-otro, que es un desarrollo del ser-otro, que a su vez era un desarrollo de la determinación del ser.

Ahora bien, parece haber una contradicción aquí: el algo contiene tanto el no-ser (cf. *en primer lugar*) como el ser (cf. *en segundo lugar*) del ser-otro. Es en este preciso momento que la transición desde un algo hacia los otros algo tiene lugar. La contradicción se resuelve así: dado que el algo es clauso y contiene el ser-otro, entonces el ser-otro no puede caer dentro del algo, sino fuera suyo: el ser-otro será *otro algo*<sup>7</sup>. Este es el preciso momento en que, por lo menos en el orden de la deducción de categorías, hace su aparición un segundo Estar. La relación entre el algo y el otro algo es una relación de indiferencia porque ambos son clausos y cada uno es un ser-dentro-de-sí (con énfasis en el momento del en-sí).

En tercer lugar, sin embargo, si recordamos el «en primer lugar», tenemos que algo es el no-ser del ser-otro. En tanto no-ser (negación) del ser-otro, el algo mantiene inexorablemente una relación con la determinación que niega: en este caso,

<sup>6</sup> En un sentido todavía mucho menos elaborado que el de «La cosa y sus propiedades» en «La doctrina de la esencia».

<sup>7</sup> Todo lo anterior es mi interpretación de: «El algo es, en primer lugar, un estar que se halla en general clauso; contiene dentro de sí el no ser del ser otro; un no ser mediante el cual él es [existe] como ser dentro de sí. En segundo lugar es él, en cuanto estar, ciertamente ser-para-otro: pero el ser-para-otro ha vuelto a ser recogido en el ser en sí. Esto significa, por una parte, que el ser otro no ha desaparecido: pero como el algo es simple ser dentro de sí precisamente en razón de haber retomado a sí, cae entonces el ser-otro fuera de él. Este otro es otro algo frente al cual es el algo indiferente: él es, tanto da que este otro sea, que no sea, o como quiera que sea» (Hegel, 2011a, p. 149; *GW 11*, p. 67).

con el ser-otro. Solo que el ser-otro se ha convertido en otro algo. Por ende, la relación es entre dos algos y no puede ser una relación de indiferencia. La relación que tienen muestra que «el no ser del otro [algo] es momento esencial de su indiferencia [entre los dos algo]: es el cesar de otro [algo] en él [algo]» (Hegel 2011a, p. 250; *GW 11*, p. 67). Por ello «el algo no es indiferente en general» (*ibid.*).

El no-ser de algo en algo, o el cesar de algo en algo, es lo que se llama límite. En este sentido, «límite» es una categoría que por ahora no mienta otra cosa que al algo «en cuanto enfrentado a otro [algo]» (*ibid.*). El algo delimita al otro, pero no a sí mismo, todavía. Por supuesto, por límite no hay que tener ninguna representación espacial en mente, sino cualitativa. Hay una relación entre dos algos. Sin embargo, como no existe contenido informativo para caracterizar esa relación, queda solamente una relación mínima: algo no es otro algo. Esta relación es de limitación.

2. El límite ha señalado el hecho de que un algo tiene en él el no-ser de otro algo. Sin embargo, como nos damos cuenta de que el no-ser es un ingrediente del algo (él es una forma del *Dasein*, del ser con no-ser, y el no-ser se ha revelado como límite), cabe concluir que algo es el no-ser de sí mismo. Esta referencia, así, es la que está presente desde el *Dasein* como «la nada de sí mismo». La nada ha pasado a límite ahora. Por ello, el algo es «el límite de sí mismo» y está él mismo delimitado.

3. El algo ha mostrado tener un límite frente a otro (en 1) y un límite en sí mismo (en 2). Como dice Hegel, el límite es «cesar de algo [en él mismo]» y «cesar de otro». En este sentido, resulta que el límite no constituye tanto un no-ser, sino más bien un ser. El límite de algo es más bien el «ser del algo».

4. ¿Qué sería algo fuera del límite? Estar [*Dasein*], pero no algo [*Etwas/Seiende*]. Fuera del límite, algo no sería diferente de otro. Por ello estamos legitimados de decir que «solamente dentro de su límite es algo aquello que él es» (Hegel 2011a, p. 251; *GW 11*, p. 69). Esto implica concebir al límite ya no tanto como un no-ser, sino como un fundamento, como algo que constituye el ser de algo. Pues bien, en este sentido el límite es determinidad.

## 2. La objeción y su respuesta

Si bien la sección de «Cualidad», en específico, y la *WdL*, en general, están consagradas a desarrollar la categoría de determinidad, espero haber mostrado

cómo dicha noción se ha gestado desde el puro ser hasta aparecer nominalmente. Dicha deducción seguirá desarrollándose hasta el punto en que el lector pueda reconocer el lema *omnis determinatio negatio*<sup>8</sup>, que traduce la intuición de que algo es lo que es porque no es otra cosa. Sin embargo, los pasajes que hemos revisado suscitan la sospecha de que Hegel ha derivado la pluralidad de algos a partir de la contradicción ínsita en un algo. Esto no parece problemático por sí mismo, pero revisemos la posible objeción.

En la «Introducción», señalé que la transición mencionada parece ser una versión peculiar de solipsismo<sup>9</sup>. En la tradición fenomenológica de la segunda mitad del siglo XX se suscitó una preocupación a propósito de las *Meditaciones Cartesianas* de 1931, texto donde Husserl explora el ámbito de la subjetividad trascendental. En la «Quinta meditación», el autor se ocupa del difícil problema del «paso hacia el *otro*» (Husserl, 2011, p. 144), es decir, de la transición desde el ego propio hacia los otros egos. A parecer de autores como Lévinas, el hecho de que Husserl requiera de una apercepción analógica y considere que el otro no se da con la misma evidencia con la que se da el propio yo lo hace cómplice de una tradición metafísica que reduce la alteridad a la mismidad. Estos gestos serían síntomas de una lógica que es incapaz de captar lo otro como tal y que pretende más bien derivarlo todo desde el yo mismo. Ahora bien, el mismo Lévinas considera al pensamiento de Hegel como la cúspide de la filosofía de lo mismo. Seguramente pensando en la *WdL*, el filósofo francés considera que la adecuación de pensar y ser adopta la forma de una deducción inmanente donde toda alteridad es solo una manifestación de la identidad. La deducción de categorías que se lleva a cabo en la *Lógica* y que toma como punto de partida el puro ser y la perspectiva del saber absoluto, aunados al hecho de que Hegel insiste en derivar las categorías de la razón misma, parece ser el pecado original o por lo menos el marco teórico donde se inscriben todos los errores restantes.

---

<sup>8</sup> Para un tratamiento interesante de la historia de dicho lema en Spinoza, Hegel y el idealismo británico, véase Stern, 2016.

<sup>9</sup> Dejaré que Husserl explique, a propósito de Descartes, este término: «El que medita se mantiene solo a sí mismo, en cuanto ego puro de sus cogitaciones, como siendo absolutamente indubitable, como insuprimible aun cuando no existiera el mundo. El ego así reducido realiza entonces una suerte de filosofía solipsista; busca caminos apodícticamente ciertos que permitan inferir, dentro de su pura interioridad, una exterioridad objetiva» (2011, p. 6).

Considerando la anterior objeción, ¿podemos considerarla como legítima? Responder esta pregunta implica abordar tanto las secciones de la *WdL* que he comentado como la naturaleza del proyecto filósofo de la obra en general. El examen de las secciones nos ha mostrado que hay apoyo textual suficiente para afirmar que la transición realmente tiene lugar. Sin embargo, esto no implica conceder la objeción. En primer lugar, los pasajes en cuestión no lidian con ninguna forma de subjetividad, sino con la estructura lógica de lo real. Esto es válido tanto para el algo y la determinidad como para, por lo menos, toda la «lógica objetiva». El ser-para-sí, quizás una categoría temprana y fácilmente identificable con alguna suerte de autoconciencia, es una estructura reflexiva de las cosas mismas y no exclusiva del yo. A lo largo del primer libro de la *WdL* se nos recuerda que la cantidad es algo que puede ser ejemplificado por la materia, la luz, el espacio o el yo (*GW 11*, p. 113) y que la misma noción de reflexión es un movimiento del ser mismo y no acto de conocimiento (*GW 11*, p. 241). Si nociones tentadoramente cercanas al yo son rechazadas como tales, las categorías de algo y determinidad pueden alejar más toda insinuación semejante. Sin embargo, todavía queda la versión general de la objeción. Puede que Hegel no esté derivando ninguna pluralidad de egos de un mismo ego en esos pasajes, pero está ofreciendo la estructura que engendra dicho gesto y otros semejantes. El caso es, de nuevo, una mala comprensión del proyecto mismo de la *Lógica*. La *WdL* no debe ser leída como la creación del mundo a partir de una mente divina<sup>10</sup>. Esa lectura es producto tanto de algunas infelices expresiones del mismo Hegel como de la célebre interpretación que Schelling ofreció de ella. La imagen que nos da de la *Lógica* es la de un juego ensimismado de la mente consigo misma que mágicamente produce categorías que luego, sorpresivamente, son congruentes con el desarrollo de las ciencias particulares, la religión, el arte, la historia y una buena dosis de sentido común. Claro está que el hecho de que Hegel insista en una lógica sin presupuestos contribuye a esa misma imagen. Sin embargo, por supuesto uno debe entender una idea no adecuadamente examinada o un compromiso filosófico no justificado. En cierto sentido, la *Lógica* tiene el presupuesto de haber adquirido

---

<sup>10</sup> Quizás esa imagen extraña de la *Lógica* sea fruto de pasajes provocativos como: «cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (Hegel, 2011, p. 199; *GW 11*, p. 21).

una perspectiva no dualista (tarea de la *PhG*) y también presupone el trabajo milenario del espíritu. Si la *Lógica* fuera, caricaturescamente, un producto *ex nihilo*, todo el proyecto hegeliano sería un despropósito. Tomar la pluralidad de entidades como un hecho bruto no es una traición a la necesidad de la deducción, como tampoco lo es el hecho bruto de la inteligibilidad de las palabras que usamos o que Hegel claramente opere con categorías que solo son tematizadas después (por ejemplo, habla de la contradicción del devenir cuando la contradicción solo es deducida en el siguiente libro).

### **Bibliografía**

Kant, I. (2009), *Crítica de la razón pura*, Ciudad de México: FCE.

Hegel, G.W.F. (2011a), *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva*, Madrid: Abada.

– (2011b), *Ciencia de la lógica. Volumen II: La lógica subjetiva*. Madrid: Abada.

– (1989), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse I. Werke 8*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

– (1978), *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/13). Gesammelte Werke 11*, edición de Friedrich Hogemann & Walter Jaeschke, Hamburgo: Meiner.

Husserl, E. (2006), *Meditaciones cartesianas*, Madrid: Tecnos

Lévinas, E. (1976), *Difficile liberté*, París: Albin Michel.

Stern, R. (2016), «"Determination is negation": The Adventures of a Doctrine from Spinoza to Hegel to the British Idealists», *Hegel Bulletin*, 37, 1, pp. 29-52.

## **II. EN EL COMIENZO ERA LA ACCIÓN: *LÓGICA Y FILOSOFÍA DEL DERECHO***



## ¿Cuál debe ser el comienzo de la ética? *Lógica y Filosofía del derecho*



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-06>

Miguel Giusti

(Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

El foco de nuestras reflexiones está dirigido al problema del «comienzo de la ciencia» en Hegel. La *ciencia* es, naturalmente, la filosofía misma. Pero si el comienzo de la filosofía misma, o de la filosofía en cuanto tal, representa un problema de gran envergadura, con mayor razón lo será el comienzo de una parte de la filosofía, como es el caso que nos ocupará enseguida, es decir, el de la «ética». Ya simplemente decidir cuál es el nombre que le es más adecuado —si «ética», «filosofía práctica», «filosofía del espíritu objetivo», «filosofía del derecho» o algún otro nombre de los que nos ha provisto la tradición—, es un claro indicador de que el problema del comienzo de una parte de la filosofía es más ostensible o evidente que el que concierne al comienzo de la filosofía misma. De esto, Hegel era plenamente consciente y consideró por lo mismo, de manera inequívoca, que la ética dependía necesariamente de una reflexión previa, no solo sobre las condiciones o el método del pensamiento, sino además sobre el sistema orgánico de categorías sobre el que habría de reposar. Dicho de un modo que nos conduzca directamente al tema central, era evidente para él que la *Filosofía del derecho* dependía necesariamente de la *Ciencia de la lógica*.

Ocurre, sin embargo, que en los debates de la ética contemporánea, pareciera producirse un serio cuestionamiento de esta tesis hegeliana, porque se pretende rescatar las tesis centrales de la *Filosofía del derecho* en forma de una teoría social o política relevante para el presente, pero abandonando la concepción, o la cosmovisión, lógico-metafísica que la sostiene, con el argumento de que esta no sería sino un lastre en el contexto de la discusión filosófica actual.

¿Es esto posible? ¿Es además filosóficamente conveniente? ¿Es posible, digo, y conveniente prescindir de la *Ciencia de la lógica* (CL) de Hegel cuando se quiere actualizar las tesis centrales de su concepción ética, plasmada en su *Filosofía del*

derecho (FD)?<sup>1</sup> Responder a esta pregunta no es tan fácil como podría parecer a primera vista, o como quizás podría pensarse si se recuerdan sencillamente las numerosas y enfáticas declaraciones del propio Hegel en sentido contrario. Porque, como es natural, la pretensión de prescindir de la concepción metafísica desarrollada en la *CL* no viene siendo formulada porque se desconozcan las aseveraciones hechas por Hegel al respecto en la *FD*, sino pese a conocerse y con el explícito propósito de ignorarlas por razones filosóficas consideradas justificadas.

Precisemos, pues, mejor la pregunta, y pasemos revista, por ejemplo, a las afirmaciones de Axel Honneth, uno de los principales defensores de esta lectura de la obra de Hegel, al inicio de su pequeño libro *Leiden an Unbestimmtheit* o *Sufrimiento de indeterminación*<sup>2</sup>, como se ha traducido el título, con no mucha fortuna, en castellano (mejor habría sido, me parece, respetar el sentido verbal de la expresión «Padecer de indeterminación»). Es importante, por cierto, recordar que el libro de Honneth lleva por subtítulo «Una reactualización de la *Filosofía del derecho* de Hegel» («Eine Reaktualisierung der Hegelschen *Rechtsphilosophie*»). Es decir, no se trata de una obra sistemática de carácter personal que se vincula a la filosofía de Hegel solo de manera indirecta, o estratégica, como es el caso por ejemplo de su más reciente y ambicioso libro *El derecho de la libertad*<sup>3</sup>, sobre el que volveremos más adelante. En *Leiden an Unbestimmtheit*, en cambio, la intención es claramente la de reconstruir y actualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel, por lo que la cuestión de sus conexiones con el sistema hegeliano no es tangencial sino esencial.

Honneth se muestra en aquellas páginas sorprendido por la pérdida de actualidad de un texto como el de la *FD* de Hegel, que en tiempos pasados había suscitado una fructífera y prolongada controversia en la filosofía alemana, y atribuye ese descrédito a dos grandes reservas que se habrían formulado en su contra y

---

<sup>1</sup> El presente artículo es una adaptación abreviada del ensayo «La *Filosofía del derecho*: ¿Política, no Metafísica?», aparecido en mi libro *La travesía de la libertad*, Madrid: Abada Editores, 2021, pp. 283-304.

<sup>2</sup> A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart: Reclam, 2001. La traducción castellana ha aparecido con el título «Sufrimiento de indeterminación», pero ya no como libro, sino como un ensayo largo, incluido en el libro *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2016, pp. 49-159.

<sup>3</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin: Suhrkamp, 2011. Edición castellana: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, traducción de G. Calderón, Buenos Aires: Katz, 2014.

sedimentado en el tiempo hasta terminar por impedir su reapropiación. Estas reservas se refieren, de un lado, a la concepción hegeliana del Estado, que poseería rasgos antidemocráticos y sería contraria a las libertades individuales, y, de otro lado, justamente, a su dependencia metodológica de una empresa como la *CL*, la cual «debido a su concepción ontológica del espíritu, se ha vuelto completamente incomprensible para nosotros»<sup>4</sup>.

Toda reactualización de la *FD* de Hegel se hallaría por eso, según Honneth, ante la siguiente alternativa: o bien desconoce, de manera *directa*, la validez de aquellas reservas por considerarlas infundadas y se propone por tanto reafirmar la concepción hegeliana del Estado y su sustentación lógica; o bien acepta su validez y se propone entonces rehabilitar la *FD* solo de manera *indirecta*, es decir, prescindiendo de la referencia obligada a la *Lógica* y dejando de lado su concepción del Estado. Es claro que él desea optar por esta segunda posibilidad. Pero nos advierte también que las dos estrategias llevan consigo un riesgo: la primera, aquella que pretende actualizar la entera concepción sistemática hegeliana, corre el riesgo de «desconocer los estándares de la racionalidad posmetafísica»; la segunda, la que prescinde de la *Lógica* y la concepción del Estado, corre el riesgo de perder de vista la verdadera sustancia de la obra<sup>5</sup>. Habría incluso, un riesgo peor —«penoso», lo llama Honneth— para quien se proponga, como él, actualizar la *FD* con la idea de esbozar una teoría social normativa, a saber: que luego de un gran esfuerzo de reinterpretación pudiera constatarse que habría sido más fácil obtener la meta deseada sin haber tenido que recurrir al desvío superfluo por la obra de Hegel.

Honneth aspira entonces a recuperar la relevancia filosófica de la *FD* sin perder de vista su verdadera «sustancia», e incluso a hacer una reconstrucción «fiel [*fair*]» y «adecuada [*angemessen*]» de la obra<sup>6</sup>, pero sin tener que cargar con esos dos grandes lastres que para él representan la concepción del Estado y el sistema categorial de la *Lógica*; este último, por cierto, como ya se ha dicho, por estar asociado a una concepción ontológica del espíritu. ¿Cómo pretende lograr este difícil o temerario objetivo? Pues tratando de rescatar lo que llama la «intención básica [*die*

---

<sup>4</sup> A. Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit*, p. 12.

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 12-13.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 14.

*Grundabsicht*]) y la «estructura global [*die Grundstruktur*]»<sup>7</sup> del texto, sobre la base de una aproximación filosófica «posmetafísica» y con ayuda de investigaciones actuales provenientes de las ciencias sociales. Más específicamente, se propone desarrollar dos grandes líneas teóricas presentes en el texto hegeliano, a saber: su concepción del «espíritu objetivo» y su interpretación normativa de la noción de «eticidad». En otras palabras, pretende preservar, de un lado, la idea de la libertad como una totalidad estructurada a través de dimensiones de enriquecimiento sucesivo —lo que él interpretará en clave terapéutica como experiencia exitosa o frustrante de reconocimiento— y, de otro lado, la idea de la eticidad como conjunto de esferas de acción constitutivas de la sociedad moderna que encarnan institucionalmente normas, valores e intereses y que, en tal sentido, ofrecen una sugerente alternativa frente a los criterios normativos abstractos de la tradición kantiana<sup>8</sup>.

No viene ahora al caso entrar a un análisis más detallado de la propuesta de Honneth o de su consistencia, al menos no en un sentido directo. Importa más bien, y sobre todo, considerar en qué medida es posible prescindir de la referencia a la *CL* en este intento. En *El derecho de la libertad*, obra que ya citamos, Honneth vuelve sobre el tema y ofrece, por así decir, un marco de interpretación más amplio que puede servirnos para complementar lo dicho hasta aquí. Retomando explícitamente el propósito perseguido en *Leiden an Unbestimmtheit*, escribe ahora: «Quisiera proponerme seguir el ejemplo de la *Filosofía del derecho* de Hegel en el sentido de desarrollar los principios de la justicia social en forma de un análisis de la sociedad [...]»<sup>9</sup>. Eso sería, pues, en su opinión, lo central de la *FD*: la original y afortunada síntesis entre *teoría de la justicia (Gerechtigkeitstheorie)* y *análisis de la sociedad (Gesellschaftsanalyse)* o, dicho en otras palabras, el intento por construir una teoría de la justicia (o de la libertad) que no se mantenga en el ámbito de las normas abstractas de la moral, sino que se obtenga del análisis de las realidades y las instituciones sociales de la modernidad. Nuevamente insiste Honneth en señalar que

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, pp. 13-14.

<sup>8</sup> *Ibid.*, pp. 14-16.

<sup>9</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, p. 9; *El derecho de la libertad*, p. 9 (la traducción, en todos los casos, será ligeramente modificada).

esto solo se podrá lograr de manera plausible si se abandonan las presuposiciones del monismo idealista que subyacen al concepto dialéctico del espíritu; «para nosotros, hijos de una época ilustrada y materialista, [escribe,] esas presuposiciones son ya inimaginables»<sup>10</sup>.

Retengamos esta idea central de la última obra de Honneth: que la *FD* de Hegel ofrece una alternativa sugerente, una forma de conciliación, entre las teorías normativas de la justicia y los análisis empíricos de la realidad social, y que por ello posee una sorprendente relevancia también en los debates actuales. Al igual que Hegel, se trataría de «construir una teoría de la justicia a partir de las presuposiciones estructurales [*Strukturvoraussetzungen*] de las sociedades contemporáneas»<sup>11</sup>. No obstante, como se vuelve a excluir toda posibilidad de recurrir a la fundamentación lógica que Hegel mismo dio a su concepción ética, es preciso reemplazarla por alguna otra estrategia metodológica que la haga plausible. A eso dedica Honneth la «Introducción» a *El derecho de la libertad*: a ofrecer una presentación sucinta de las «premisas» metodológicas que harán comprensible la estructura y el modo de proceder argumentativo de su libro<sup>12</sup>. Menciona cuatro premisas principales, a las que me voy a referir brevemente porque nos serán útiles al momento de contrastar, por así decir, la *lógica* que se abandona con la *lógica* que luego se va a asumir como válida.

La primera premisa es que todas las sociedades, naturalmente también la contemporánea, se desarrollan o reproducen institucionalmente a través del implícito reconocimiento de valores e ideales comunes; él mismo señala, en ese sentido, que las sociedades comparten un *ideal de vida buena*<sup>13</sup>. La segunda premisa es que una teoría de la justicia solo debería asumir como punto de vista moral los ideales o valores que poseen carácter normativo dentro de dichas sociedades, en el sentido de que se aspira a su realización en las instituciones o prácticas en ellas existentes. La

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 17; p. 16. Más adelante se refiere directamente a los considerables problemas de comprensión y a las notorias controversias que suscita la argumentación lógica de Hegel en la *FD*, y cita en su respaldo los textos de H. Schnädelbach, «Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel», en: O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970, pp. 58-80, y de H.F. Fulda, *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1968.

<sup>11</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, p. 17; *El derecho de la libertad*, p. 16.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 14-31; pp. 13-25.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 30; p. 24.

tercera premisa se refiere a lo que propiamente busca Honneth en el texto –una teoría de la justicia como análisis social–, lo que ahora se expresa como una «reconstrucción normativa [*normative Rekonstruktion*]» de la sociedad, es decir, la selección y reconstrucción normativa de las instituciones o las prácticas de la sociedad que contribuyen verdaderamente a asegurar la realización de sus valores e ideales. Finalmente, la cuarta premisa añade a lo anterior la convicción de que la reconstrucción de la racionalidad social, también en línea hegeliana, no debe restringirse a convalidar simplemente las instituciones realmente existentes, sino a mostrar de manera crítica en qué medida ellas logran realizar de manera plena o satisfactoria los valores que supuestamente encarnan.

Estas cuatro premisas metodológicas tienen por finalidad, como se ha dicho, sustentar el proyecto de una «reconstrucción normativa» de las instituciones y los valores de la sociedad contemporánea con una clara inspiración hegeliana, y deben entenderse como una prolongación del intento por reactualizar las intuiciones básicas de la *FD* en lo referente a la definición de la libertad como una totalidad estructurada y a la concepción de la sociedad como forma de vida institucionalizada que encarna normas, valores e intereses. Todo ello, sin embargo, dejando de lado la *CL* y sus presuposiciones metafísicas.

Hechas estas precisiones, podemos ya volver a la pregunta que nos sirve aquí de hilo conductor acerca de la plausibilidad de prescindir, en la reapropiación de la *FD*, de los supuestos de la *CL*. Como la pregunta, formulada en términos generales, no es tan fácil de responder, voy a recurrir a una serie de tesis sucesivas que me permitan mostrar los diferentes sentidos en que ella puede ser abordada y, en la medida de lo posible, respondida.

1) La primera tesis tiene que ser naturalmente la que parece más obvia, especialmente para quienes conocen la *FD*: que *Hegel piensa y sostiene enfáticamente lo contrario*. No solo no es posible, para él, prescindir de la *CL* en la concepción o la argumentación inmanente de la *FD*, sino que esta última es en múltiples sentidos dependiente de la primera. Podría decirse incluso que en pocas obras, o en pocas partes del sistema filosófico, encontramos declaraciones tan enfáticas y tan numerosas por parte de Hegel al respecto, tantas, que ocasionalmente llegan a suscitar dudas sobre el sentido preciso en que son formuladas o sobre la

posibilidad de verificar en la *CL* las referencias a las que supuestamente aluden. No obstante, como decíamos al comienzo, no ha sido por desconocer estas declaraciones, sino con pleno conocimiento de ellas, que se afirma la necesidad de no tomarlas en cuenta.

Esta primera constatación, aun siendo elemental, no deja de tener relevancia, porque incluso si se concediera que hay partes de la *FD* —como la concepción del Estado, por ejemplo— que no debieran ser aceptadas en razón de su proveniencia de una metafísica convencional, aquellas otras que sí se pretende recuperar —como la estructura global del concepto de libertad o la propia concepción de la eticidad— solo son comprensibles en el conjunto de la obra gracias a una definición previa sobre el movimiento del concepto, sobre la naturaleza dialéctica de la razón o sobre la objetividad de las expresiones del espíritu. En otras palabras, Hegel tiene razón en afirmar que la *FD* no se sostiene por sí sola desde un punto de vista categorial, sino que presupone un vasto conjunto de decisiones metodológicas o categoriales anteriores. Pero eso ha de precisarse mejor en los siguientes pasos.

2) Como segunda tesis habría que sostener, en directa relación con la anterior, que *no existe acuerdo entre los especialistas sobre el sentido preciso en que debe entenderse la vinculación de la FD con la CL*. Ya en 1982, en un conocido trabajo dedicado a hacer un balance sobre el tema, que lleva el elocuente título «Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem (La *Lógica* y la *Filosofía del derecho* de Hegel. Observaciones insatisfactorias sobre un problema no resuelto)»<sup>14</sup>, Henning Ottmann sostenía que el desacuerdo al respecto es muy grande, porque no solo concierne a qué tipo específico de correspondencia estaría aludiendo Hegel (es decir, a si la división en tres partes de la *FD* correspondería a las tres partes de la *CL*, o si solo a una, o a una combinación original entre ellas), sino incluso a cómo habría que plantear la cuestión misma de la correspondencia entre una obra y la otra. Para cada una de estas

---

<sup>14</sup> H. Ottmann, «Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem», en: D. Henrich & R.-P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982, pp. 382-392.

posibilidades pueden encontrarse argumentos persuasivos de parte de especialistas muy respetables<sup>15</sup>.

Que semejante discrepancia se produzca, no es naturalmente casual, sino más bien una señal reveladora de que la anunciada correspondencia por parte de Hegel está lejos de ser evidente. A menudo, sus afirmaciones sobre el tema son taxativas, pero genéricas, de manera que no queda claro hasta dónde debe llevarse la correspondencia; y ocurre también que el propio Hegel se excusa de tanto en tanto de no poder cumplir con lo que promete, o con lo que presupone, debido a la naturaleza compleja de la materia del derecho. «Dada la constitución concreta y en sí tan variada del objeto, [escribe en el "Prólogo",] se ha obviado ciertamente poner de manifiesto y destacar la progresión lógica con todos sus detalles»<sup>16</sup>. Es verdad, como veremos enseguida, que en algunos casos la referencia a las presuposiciones lógicas es clara e indiscutible, pero lo que llama la atención es más bien el desconcertante desacuerdo que existe entre los especialistas con respecto a las cuestiones generales de la correspondencia entre ambas obras. Por eso precisamente sostiene Honneth que él prefiere «ahorrarse la reproducción de esas discusiones engorrosas»<sup>17</sup> y proponer a cambio una metodología diferente para el estudio de la libertad.

Seguramente la forma más sensata, o más sabia, de comprender de modo inmanente la estructura lógica de la *FD* es guiándose por el desarrollo de su propio contenido y no imaginando que este es una aplicación de un modelo lógico previamente establecido. Es así como procede, por ejemplo, Denis Rosenfield en el libro que dedica por entero a dilucidar esta cuestión<sup>18</sup>. Esto no quiere decir, por

---

<sup>15</sup> Cf., entre otros, el trabajo ya citado de Schnädelbach; W. Marx, «Die Logik des Freiheitsbegriffs», *Hegel Studien*, 11 (1976), pp. 125-147; K.R. Dove, «Logik und Recht bei Hegel», *Neue Hefte für Philosophie*, 17 (1979), *Recht und Moral*, pp. 89-108; L. de Vos, «Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung», *Hegel Studien*, 16 (1981), pp. 99-121; D. Rosenfield, *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ciudad de México: FCE, 1989; G. Amengual, *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: Trotta, 2001; y, en especial, el volumen ya citado de Henrich y Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, que contiene trabajos valiosos de muchos especialistas en Hegel.

<sup>16</sup> G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción y notas de M.C. Paredes Martín, Madrid: Gredos, 2010, p. 12.

<sup>17</sup> A. Honneth, *Das Recht der Freiheit*, p. 23; *El derecho de la libertad*, p. 19.

<sup>18</sup> Cf. D. Rosenfield, *Política y libertad*, especialmente la «Introducción» y el primer capítulo. En mi libro *Hegels Kritik der modernen Welt*, Wurzburg: Königshausen & Neumann, 1987, trato de seguir la misma

supuesto, que se desconozcan las numerosas formas de dependencia metodológica de la *FD* con respecto a la *CL*, pero sí que se tome más en serio una de ellas en particular, que asevera que la forma debe ser desarrollada en relación con el contenido. Y al hacerlo en este caso concreto, tanto en relación con el conjunto como con la estructura de cada sección, surgen problemas específicos que obligan a ofrecer una solución metodológica que les sea adecuada. En todo caso, en esta segunda tesis se trataba solo de recordar que existe una discrepancia de fondo entre los intérpretes con respecto al sentido preciso en que debe entenderse la anunciada correspondencia.

3) A modo de contraste necesario con lo que acaba de ser expresado, estoy obligado a formular una tercera tesis que afirme que *existe acuerdo unánime sobre la dependencia metodológica múltiple de la FD con respecto a la CL*. Lo que quiero decir es que, si bien es cierto que hay cuestiones de fondo sujetas a controversia por las razones indicadas, ello no impide que se reconozcan o identifiquen muchas formas de interconexión entre ambas obras que no presentan motivo de dudas. Interpretando libremente las aseveraciones del propio Hegel en el texto, podría decirse que hay tres tipos de presuposiciones lógicas operando en la argumentación de la *FD*, que habría, quizás, que llamar *inmediatas*, *mediatas* y *hermenéuticas*. Presuposiciones *inmediatas* son aquellas que se refieren directamente al método o al modo de proceder del pensamiento especulativo, tal como ha sido definido previamente por Hegel. Entre estas numerosas presuposiciones habría que incluir el concepto del concepto, que es determinante para la exposición inicial del concepto de voluntad libre y para la propia estructura de la obra; asimismo, la definición de la «idea», gracias a la cual se puede postular una relación entre el concepto de derecho y su realización u otorgar a cada forma de existencia (a cada *Dasein*) del derecho su legitimidad; pero también muchas otras presuposiciones más, como el método dialéctico, la definición del razonamiento especulativo, la teoría del silogismo, la noción de totalidad, etcétera, etcétera. Sobre la validez y la necesidad de estas presuposiciones, a las que Hegel alude con mucha frecuencia, no hay discrepancia

---

estrategia, procurando además ofrecer una interpretación hermenéutica sobre el debate filosófico de más largo alcance que subyace a la cuestión de la estructura lógica del concepto de voluntad (cf. especialmente «Über die logische Struktur der Rechtsphilosophie», p. 186-238).

alguna entre los intérpretes, ni la hay tampoco sobre el hecho de que ellas son el soporte metodológico de la argumentación.

Presuposiciones *mediatas* serían aquellas que, más que al método de argumentación en sentido restringido, se refieren a otros tópicos sobre cuya existencia o cuya adecuada caracterización Hegel ha dado cuenta en partes anteriores de la *Enciclopedia*. La principal de estas presuposiciones es, por supuesto, la deducción del concepto de voluntad en el marco del desarrollo del espíritu subjetivo. Pero hay además otras ideas —otras «totalidades», como las llama Ludwig Siep<sup>19</sup>— que Hegel se permite presuponer en su argumentación porque las ha expuesto en el marco de su sistema filosófico, tales como la relación entre lógica y realidad, o entre espíritu y naturaleza, o entre filosofía e historia, o la noción misma de espíritu (particularmente de espíritu objetivo o de derecho), ideas que juegan un papel importante en el desarrollo de la *FD*, pero sobre cuya legitimación Hegel ya no cree necesario explayarse. Este punto me parece particularmente relevante en relación con la filosofía de Hegel en general, más allá del asunto específico que ahora nos ocupa, porque con mucha frecuencia se cuestiona su ambiciosa pretensión sistemática, pero sin que se ofrezca a cambio una respuesta convincente, o siquiera una respuesta, a los problemas filosóficos de largo alcance que en el marco del sistema se consideraba indispensable afrontar y resolver. La idea de Honneth, por ejemplo, de prescindir especialmente de estas presuposiciones mediatas, lo libera por cierto del lastre de la tradición metafísica idealista, pero lo pone al mismo tiempo en deuda con sus lectores con respecto al modo en que él respondería a las preguntas que en su perspectiva de análisis quedarían ahora sin respuesta.

Por presuposiciones *hermenéuticas* entiendo aquellas que dan cuenta del intenso y fructífero debate que mantiene Hegel con la filosofía de su época y que se hallan a la base de su concepción crítica de la modernidad, de la subjetividad, de la razón y de la libertad. Gracias a la peculiar historia de los primeros años de su producción filosófica, contamos con muchos documentos —ensayos, manuscritos

---

<sup>19</sup> Cf. L. Siep, «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*», en: L. Siep (ed.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín: Akademie, 1997, pp. 5-29; y *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1992.

de cursos, notas personales— que nos informan con elocuencia sobre las diversas facetas de aquel debate y sobre los sucesivos intentos por darles una forma sistemática adecuada. Y ello vale de modo especial para el proceso de gestación de su filosofía del espíritu objetivo. Este trasfondo hermenéutico va a hallar una articulación definitiva en la organización enciclopédica de la filosofía del espíritu y, como parte de ella, en la ciencia de la lógica, pero sería un grave error de perspectiva no tener debida cuenta de que él es su fuente de inspiración. Por lo mismo, no tendría tampoco mucho sentido querer prescindir de este tipo de presuposiciones lógicas de carácter hermenéutico si lo que se pretende es actualizar la intención de la *FD*, porque es precisamente la posición original de Hegel frente a la filosofía de su época la que le permite concebir una idea de racionalidad ligada a las instituciones y los valores reales de la sociedad. Y es esa nueva forma de racionalidad la que se expresa en la construcción categorial de la *Lógica*<sup>20</sup>.

4) Hay que conceder, sin embargo, como cuarta tesis, que *en cierto sentido es perfectamente razonable prescindir de las presuposiciones de la CL*. Lo es si, como afirma Honneth, pareciera con ello darse a entender, de modo genérico, que hace falta situar la reflexión de la *FD* en un contexto filosófico actual y con ayuda de los recursos que la filosofía y las ciencias sociales nos procuran hoy. ¡Cómo no aceptar la razonabilidad de una afirmación tan general! El problema es que, con ella, pueden deslizarse tres malentendidos en relación con la comprensión de la *CL*, que en parte ya se han despejado con lo desarrollado hasta aquí: el primero de ellos es que se sobreentiende que la *CL* es equivalente al entero sistema hegeliano y que, por tanto, aceptar su pertinencia en el análisis significaría tener que asumir dicho sistema en su totalidad. El segundo malentendido es que se da por sentado que esta pertinencia metodológica debería ser tomada en un sentido meramente literal, como si fuese la aplicación mecánica de un sistema abstracto de relaciones categoriales. Y, finalmente, se deja de lado el trasfondo hermenéutico de la cuestión, con lo cual,

---

<sup>20</sup> Cf. al respecto R. Bubner, *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1990, libro en el que se destaca de modo especial el trasfondo hermenéutico de la *Lógica* hegeliana. Una serie de trabajos recientes en esta misma dirección puede encontrarse en Miguel Giusti (ed.), *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona/Lima: Anthropos/PUCP, 2011.

sumados los tres malentendidos, de lo que parecería necesario prescindir sería más bien de una caricatura de la *CL*. A pesar de ello, insisto en que puede ser perfectamente razonable el intento de reinterpretar, actualizar, adaptar, traducir el ordenamiento conceptual de la *CL* de Hegel a las condiciones más austeras de la filosofía contemporánea. Aunque pueda parecer paradójico, una actualización como esta es consustancial a la idea de racionalidad que gobierna la empresa misma de la *CL*.

5) Mi quinta tesis es que, en sentido estricto, *no es posible prescindir de la Ciencia de la lógica en la Filosofía del derecho, o, en términos más generales, de la lógica en la ética*. Estamos hablando, por supuesto, de la *lógica* en un sentido hegeliano, es decir, de un sistema de categorías que prefigura la comprensión de la realidad. Es evidente que no es posible proponerse elaborar una concepción ética o una teoría normativa de la sociedad si no se cuenta con un conjunto de recursos metodológicos que cumplan la función epistemológica que venimos describiendo. El propio Honneth no tendría seguramente objeción en aceptar una tesis tan trivial como esta, pues él mismo señala que es necesario reemplazar la fundamentación que Hegel da a su concepción política por una más acorde con los estándares contemporáneos de racionalidad. Pero esto podría también equivaler a un reconocimiento tácito de que es preciso sustituir, digamos así, la *lógica* de Hegel por la *lógica* de Honneth. Porque de la *lógica*, en este sentido epistemológico, no es posible prescindir.

No obstante, lo que Honneth no acepta, y yo más bien quisiera defender a estas alturas de mi argumentación como una tesis plausible, es que no es posible tampoco prescindir *stricto sensu* de la *CL* en la comprensión de la *FD*. No lo es en ninguno de los tres sentidos en que hemos hablado de presuposiciones: ni de las inmediatas, ni de las mediatas ni de las hermenéuticas. Naturalmente, estos tres tipos de presuposiciones deben entenderse de manera articulada y no por separado. La *FD* no se entiende sin tomar en consideración el cuestionamiento hegeliano del paradigma de la subjetividad moderna, ni sin la reinterpretación dialéctica del concepto kantiano de autonomía de la voluntad, ni sin la propuesta metodológica del automovimiento del concepto. Estas presuposiciones admiten, sin duda, relecturas contemporáneas

o esfuerzos de traducción, pero sin ellas no es posible comprender la estructura ni la argumentación inmanente de la *FD*.

Que no sea posible prescindir de la *CL* no quiere decir tampoco, por cierto, que ella en su integridad, o en todos sus movimientos, sea necesaria para comprender el sentido de la argumentación de la *FD*. Ya nos hemos referido a las controversias que suscita en la comunidad de especialistas el intento por establecer una correspondencia general entre las dos obras y hemos mencionado también la importancia de hacer valer, en la correcta comprensión de la *FD*, el principio metodológico que obliga a respetar el nexo esencial entre la forma y el contenido.

6) Llego así a mi última tesis y la formulo de manera un tanto provocadora: *la sorprendente actualidad de la FD de Hegel se debe a su dependencia de la CL, y ello se muestra precisamente en el esfuerzo de actualización que lleva a cabo Axel Honneth*. Esta tesis puede parecer retórica, pero espero que, después de la reflexión llevada a cabo hasta el momento, resulte también plausible. La actualidad de la *FD* se debe, como el propio Honneth lo señala, a que en ella se expresa una filosofía política que, a diferencia de las teorías de la justicia predominantes en la actualidad, no adopta un punto de vista moral puramente normativo ni se desliga del análisis de la sociedad o sus instituciones. Algo similar puede decirse de su teoría de la libertad, en la medida en que ella ofrece una interpretación compleja de las relaciones entre individuo y comunidad, distante por igual de las actuales y predominantes concepciones del universalismo y el contextualismo<sup>21</sup>. Estas no son las únicas muestras de su actualidad, pero son, sí, suficientes para ilustrarla. Y ambas solo pueden explicarse en vinculación con las presuposiciones hermenéuticas e inmediatas que se plasman en el proyecto de una *CL*. La crítica del universalismo abstracto del deber-ser es una constante en la obra de Hegel, que puede rastrearse en muchos de sus textos, y se halla expuesta de modo detallado a lo largo de la «Doctrina de la esencia». Y el desarrollo de la estructura y el movimiento del concepto, al inicio del tercer libro de la *CL*, siendo el soporte metodológico de la interpretación

---

<sup>21</sup> Remito, al respecto, a mi trabajo «Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen?», *Hegel-Studien*, 37 (2004), p. 91-106, aparecido en castellano con el título «Espíritu y comunidad. ¿Qué tan hegelianos son los comunitaristas?», en: M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, pp. 245-261.

de la idea de voluntad libre en la *FD*, es, a su vez, una traducción, en términos lógicos, del esfuerzo permanente de Hegel por comprender de manera dialéctica la noción de subjetividad.

Podrá replicarse, por supuesto, que estoy tomando la *CL* en un sentido demasiado general o acaso solo prestando atención a sus intuiciones filosóficas de fondo. Puede ser. Pero esta lectura me parece más genuinamente hegeliana que la contraria, es decir, que aquella que hace de la *CL* un sistema hermético desligado de su inspiración hermenéutica.

Tomemos un par de ejemplos de la argumentación de Honneth, porque he llegado a decir que, contrariamente a lo que él afirma, también en su obra se pone de manifiesto la relevancia de la *CL* para la actualidad de la *FD*. Vayamos, en primer lugar, a *Leiden an Unbestimmtheit* (a *Sufrimiento de determinación* o, como yo sugería, a «Padecer de indeterminación»). Como veíamos, dice allí Honneth que él quiere prescindir deliberadamente de la *CL* y guiarse solo por una «intención básica» de Hegel que consistiría en plantear el problema de la libertad en forma de una totalidad estructurada. Esa no es, sin embargo, simplemente una «intuición básica», sino más bien un programa metodológico central de la *CL*. Lo más interesante del caso es que el análisis de Honneth sigue muy de cerca la tesis hegeliana de la definición tridimensional de la libertad hasta en su terminología, pues entiende que ella es síntesis de determinaciones. *Padecer de indeterminación* (*leiden an Unbestimmtheit*) es precisamente lo que ocurre en el sujeto cuando este experimenta su libertad de manera unilateral, en solo una de sus dimensiones o determinaciones, lo que equivale a decir que vive una libertad subdeterminada. Por el contrario, y a modo de referente normativo, el individuo alcanzará una experiencia plena de libertad solo cuando pueda vivir la síntesis de sus determinaciones. Paso por alto el asunto controvertido de si la interpretación terapéutica de la libertad o del reconocimiento en Honneth es o no fiel a la intención de Hegel. Quizás sin ir tan lejos, otros intérpretes antes de él, como Karl-Heinz Ilting o Ludwig Siep, llamaron la atención sobre esta posibilidad de leer la *FD* en clave de experiencia fenomenológica personal, y alguno nos recuerda que, en este sentido, Hegel se halla en la tradición inaugurada por Platón, de acuerdo con la cual podría establecerse una reveladora analogía entre el

alma de la sociedad y el alma del individuo<sup>22</sup>. Lo verdaderamente importante es que Honneth, al seguir esta intuición básica de Hegel, está en realidad mostrando la actualidad de la interpretación *conceptual* de la libertad como totalidad estructurada, tanto en un sentido global (el modelo sintético del espíritu objetivo), como en un sentido procesual (la experiencia paulatina de adquisición individual de determinaciones), todo lo cual es una herencia indiscutible de la CL.

Un segundo buen ejemplo sería el de la llamada «reconstrucción normativa» de la sociedad contemporánea, fórmula con la que Honneth desea realizar una síntesis de inspiración hegeliana entre «teoría de la justicia» y «análisis de la sociedad» (entre *Gerechtigkeitstheorie* y *Gesellschaftsanalyse*) en *El derecho de la libertad*. También en este caso, como se recordará, se declara la obsolescencia de la CL «para nosotros, hijos de una sociedad ilustrada y materialista» y se ofrece, en su reemplazo, un listado de premisas metodológicas que habrán de guiar el análisis. En lugar de la lógica de Hegel, la lógica de Honneth. Pero la similitud de intuiciones es sorprendente. Si recordamos las cuatro premisas que evoqué al comienzo, en ellas Honneth hace suya la tesis de Hegel acerca de la realización necesaria de la racionalidad y de la correspondiente realidad social de la racionalidad en el marco de un proceso teleológico e histórico de progresiva realización de la libertad. Son tesis metafísicas, o lógicas, en sentido fuerte, que no pierden su gravedad (ni su dificultad) por el hecho de ser extraídas del contexto de la CL y de ser presentadas en forma de premisas supuestamente modestas. Desde hace ya algunas décadas, Honneth ha venido desarrollando en diversas formas una interpretación personal del concepto hegeliano de «eticidad»<sup>23</sup>, con el convencimiento de que en él puede encontrarse una pista valiosa para replantear el papel de la teoría de la justicia y de la filosofía social. Su última gran obra es un valioso aporte en esta dirección. Pero esta idea de una racionalidad inmanente a los procesos sociales, que encarna los valores y los principios de una comunidad en una época determinada y que lleva en sí misma el principio de su desarrollo o la instancia de su autoevaluación crítica, esta idea, digo, que es para Honneth la intuición filosófica hegeliana más relevante para la filosofía

---

<sup>22</sup> Cf. L. Siep, *Praktische Philosophie*, p. 17.

<sup>23</sup> Cf., por ejemplo, sus tempranas reflexiones sobre el «concepto formal de eticidad» en su libro *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997, pp. 206ss.

política contemporánea, está tomada de la concepción más fundamental de Hegel sobre la definición de la razón y de su relación con la sociedad y la historia, y es naturalmente el hilo conductor de la estructura de la *CL*. Lejos, pues, de ser un obstáculo para la comprensión de la *FD*, las intuiciones centrales de la *CL* son la causa de su actualidad y su relevancia en el debate contemporáneo.

Es hora de recapitular el desarrollo de la argumentación y de volver a la pregunta que es el motivo central de esta reflexión. Alertados por la aparición de nuevos trabajos sobre la *FD* que se proponen alentar su actualización dejando de lado deliberadamente su vinculación con la *CL*, nos preguntamos si es efectivamente posible prescindir de la *lógica* en la *ética*. Para responder adecuadamente a esa pregunta, nos hemos visto obligados a hacer diversas precisiones, pues mucho depende del sentido que se otorga a los términos de la pesquisa. Si reordenamos ahora de modo más orgánico las seis tesis que hemos desarrollado sobre el tema, tendríamos que decir que la respuesta es negativa. *No es posible prescindir de la CL en la FD*. No lo es, no solo en el sentido genérico de que toda filosofía moral o política requiere de una concepción metodológica previa, sino además en el sentido específico de que es precisamente la posición filosófica original de Hegel, expresada en su diseño de la *CL*, la que otorga actualidad a los planteamientos de la *FD*. Para poder formular esta respuesta, ha sido preciso, por cierto, que distingamos entre las formas inmediatas, mediatas y hermenéuticas de dependencia, y han sido sobre todo estas últimas las que nos han permitido identificar la contribución más significativa de Hegel en el debate. Eso significa también que no es necesario, ni acaso razonable, seguir al pie de la letra las declaraciones de Hegel sobre una correspondencia global entre las dos obras, problema que, como se ha visto, ha generado una sorprendente y poco fructífera controversia entre los especialistas. Más que buscar un paralelo estricto entre las obras, lo que conviene, en el mejor espíritu metodológico hegeliano, es pues tratar de mostrar el modo en que la forma lógica se adecúa al contenido concreto de la *FD*. Y, para tal fin, puede ser igualmente sensato preguntarse por el modo en que la inspiración hermenéutica de los principios lógicos se muestra relevante en los términos de la discusión filosófica contemporánea.

Para despejar los equívocos que acompañan al planteamiento de esta pregunta, hemos usado como punto de referencia los trabajos recientes de Axel

Honneth destinados a actualizar la *FD* de Hegel. El foco de atención del presente ensayo ha sido solamente el análisis de la tesis de Honneth relativa a la posibilidad o a la conveniencia, en su opinión, de prescindir en bloque de la *CL*, como si esta representase un lastre metafísico o un presupuesto superfluo e innecesario para la comprensión de la filosofía política de Hegel. Por el contrario, hemos tratado de mostrar que los temas que más interesan a Honneth —tales como la estructura global del concepto de libertad, o la formulación de una normatividad inmanente a la eticidad o, de modo más general, la aspiración a una síntesis entre teoría de la justicia y análisis de la sociedad— requieren del respaldo de una interpretación filosófica de más largo alcance que no está ausente sino operante en la composición conceptual de la *CL*. Pero esta discrepancia con respecto a la valoración de la *CL* no debe hacernos perder de vista que los trabajos citados de Honneth representan aportes muy valiosos, a veces incluso insospechados, por devolver actualidad a la filosofía de Hegel en el contexto de los debates contemporáneos. Y muestran además la fuerza persuasiva que sus intuiciones poseen ante el desarrollo de las ciencias sociales del presente.

Si se tomara al pie de la letra el veredicto de Honneth sobre la irrelevancia de la *CL* para la comprensión o la actualización de la *FD* de Hegel, nos hallaríamos ante un hecho sumamente paradójico de la filosofía social de nuestros días, a saber: que en ella las intuiciones de Hegel serían relevantes y significativas, pero por razones que él no habría sabido expresar de manera adecuada. Sería una ironía del destino o a lo mejor una astucia de la razón. Es como para recordar esa vieja tesis de Hegel acerca de la supuesta victoria de los romanos sobre los griegos: difícil decir quiénes fueron los vencidos y quiénes los vencedores.

## **Bibliografía**

Amengual, G., *La moral como derecho. Estudio sobre la moralidad en la Filosofía del derecho de Hegel*, Madrid: Trotta, 2001.

Bubner, R., *Dialektik als Topik. Bausteine zu einer lebensweltlichen Theorie der Rationalität*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1990.

De Vos, L., «Die Logik der Hegelschen Rechtsphilosophie: eine Vermutung», *Hegel Studien*, 16 (1981), pp. 99-121.

Dove, K.R., «Logik und Recht bei Hegel», *Neue Hefte für Philosophie*, 17: *Recht und Moral*, 1979, pp. 89-108.

Fulda, H.F., *Das Recht der Philosophie in Hegels Philosophie des Rechts*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1968.

Giusti, M., «Geist und Community. Wie hegelianisch sind die Kommunitaristen?», *Hegel-Studien*, 37 (2004), p. 91-106.

—, *Hegels Kritik der modernen Welt*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1987.

Giusti, M. (ed.), *Dimensiones de la libertad. Sobre la actualidad de la Filosofía del derecho de Hegel*, Barcelona/Lima: Anthropos/PUCP, 2014.

—, *La cuestión de la dialéctica*, Barcelona/Lima: Anthropos/PUCP, 2011.

—, *El retorno del espíritu. Motivos hegelianos en la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003.

Hegel, G.W.F., *Líneas fundamentales de la filosofía del derecho*, traducción y notas de María del Carmen Paredes, Madrid: Gredos, 2010.

Henrich, D. & Horstmann, R.-P. (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, Stuttgart: Klett-Cotta, 1982.

Honneth, A., *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 2011 (Traducción castellana: *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Katz: Buenos Aires, 2014).

—, *Leiden an Unbestimmtheit*, Stuttgart: Reclam, 2001 (Traducción castellana: «Sufrimiento de indeterminación», en: *Patologías de la libertad*, Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta, 2016, p. 49-159).

—, *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica, 1997.

Marx, W., «Die Logik des Freiheitsbegriffs», *Hegel Studien*, 11 (1976), pp. 125-147.

Ottmann, H., «Hegelsche Logik und Rechtsphilosophie. Unzulängliche Bemerkungen zu einem ungelösten Problem», en: D. Henrich & R.-P. Horstmann (eds.), *Hegels Philosophie des Rechts. Die Theorie der Rechtsformen und ihre Logik*, 1982, pp. 382-392.

Rosenfield, D., *Política y libertad. La estructura lógica de la Filosofía del derecho de Hegel*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

Schnädelbach, H., «Zum Verhältnis von Logik und Gesellschaftstheorie bei Hegel», en: O. Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1970, pp. 58-80.

Siep, L., «Vernunftrecht und Rechtsgeschichte. Kontext und Konzept der *Grundlinien* im Blick auf die *Vorrede*», en: L. Siep (ed.), *G.W.F. Hegel. Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlín: Akademie, 1997, pp. 5-29.

– *Praktische Philosophie im deutschen Idealismus*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, 1992.



# La Lógica como ontología de la libertad de la autoconciencia



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-07>

Miguel Ángel Nación Pantigoso

(Universidad Nacional Mayor de San Marcos/

Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

## Introducción

En *La lucha por el reconocimiento*, Axel Honneth refiere a Jürgen Habermas cuando afirma que el supuesto idealista de la identidad reflexiva del sujeto truncó las posibilidades de una teoría del reconocimiento mutuo. La tesis habermasiana consiste en que el idealismo impidió a Hegel avanzar una teoría intersubjetiva de reconocimiento de la identidad de los sujetos libres, ya que el supuesto central del idealismo (el Espíritu) se determinaba a sí mismo a través de sí mismo. De este modo, el carácter reflexivo y solitario del Espíritu dejó a Hegel atrapado en el paradigma de la conciencia moderna (Rauch & Sherman, 1999).

La tesis habermasiana ha tenido efecto en la reflexión posterior sobre el reconocimiento. Honneth, en *El derecho de la libertad y Sufrimiento de indeterminación*, intenta reactualizar la *Filosofía del derecho* de Hegel, pero independizándola de su relación metodológica con la *Ciencia de la Lógica*, porque esta obra es la exponente de la ontología idealista del Espíritu, que hoy en día resultaría completamente incomprensible para nosotros. Para Honneth, toda reactualización de la filosofía hegeliana está ante las siguientes alternativas: o bien desconoce la validez de las reservas frente a la *Lógica* idealista y se prepara para reafirmarla, o, bien, acepta la crítica habermasiana y busca prescindir de ella para elaborar una actualización posmetafísica de Hegel. Sin embargo, en esta última opción se corre el riesgo de perder de vista la «verdadera sustancia» de la obra hegeliana, es decir, las tesis centrales de los planteamientos de Hegel, uno de los cuales es la estructura normativa de la relación de reconocimiento (Giusti, 2013, p. 47).

Si la *Ciencia de la lógica* no solo expone la metafísica idealista, sino también juega un papel central en la estructuración de las tesis hegelianas, ¿por qué no pensar en una lectura posmetafísica de la *Lógica* con el objetivo de rescatar la tesis de la estructura normativa del reconocimiento en la determinación de la libertad? Ese es el propósito de este texto.

El texto se divide en cuatro partes. Primero, se da cuenta de la tesis habermasiana sobre Hegel en la que se contrasta el carácter idealista de la autoconciencia del Espíritu con reconocimiento intersubjetivo. En segundo lugar, se expone el sentido metafísico de la *Lógica* de la autoconciencia absoluta. En tercer lugar, se desarrollan los elementos para una lectura posmetafísica de la *Lógica*. Y, finalmente, se plantea el papel de la *Lógica* en la determinación de la libertad de la autoconciencia.

## 1. Reconocimiento y autoconciencia en Hegel

De acuerdo con Habermas, Hegel, en sus escritos juveniles, desarrolló un planteamiento del proceso formativo del Espíritu. En este, el Espíritu es concebido como una función de las interconexiones dialécticas entre lenguaje, trabajo e interacción a partir de las cuales se sustenta la formación de la autoconciencia. De este modo, para Habermas, el joven Hegel apuntó a darle una justificación de base intersubjetiva a la autoconciencia. En específico, esta es un proceso formativo que en última instancia consiste en el acto de reconocimiento del carácter individual de la persona como partícipe de prácticas y valores culturales de una comunidad (Habermas, 1974)

Para que el reconocimiento mutuo se realice entre miembros de una comunidad, debe pasarse por un proceso de mediaciones en el lenguaje, el trabajo y la interacción. En ellas se apunta al reconocimiento de la identidad personal, por la cual cada individuo debe igual respeto al otro, formando así una comunidad de fines en sí mismos.

Respecto del lenguaje, Hegel se enfoca en su función de representación. La conciencia se conecta con lo que concibe como algo más allá o fuera de sí misma gracias a la capacidad de nombrar o conceptualizar del lenguaje. Esto implica que,

por un lado, los objetos son nombrados y conceptualizados, mientras que, por otro lado, los sujetos se mueven dentro de un horizonte de experiencia posible revelado por el lenguaje. La formación de la autoconciencia reside en la síntesis que la memoria puede realizar de las experiencias posibles y en el distanciamiento frente al objeto que el símbolo permite. De este modo, la conciencia puede estar consigo misma y con la cosa, pero, además, puede objetivar al Espíritu, que en tanto lenguaje no es algo totalmente interior a la conciencia ni exterior a ella, sino un medio por el cual la conciencia sabe de sí y de los otros (Habermas, 1999).

Con respecto al trabajo, Hegel lo concibe como un acto intencional que busca realizar propósitos y satisfacer necesidades en el mundo. En este caso, las herramientas cumplen la función, en forma análoga a los símbolos en el lenguaje, de dar una existencia objetiva a la conciencia, lo que le permite el acto del autoconocimiento. En efecto, las herramientas son el medio por el cual la acción sobre la naturaleza queda objetivada como un proceder repetitivo a voluntad: «En la herramienta la subjetividad del trabajo es elevada a objeto universal, que cualquiera puede imitar y trabajar en una precisa manera, lo que es una regla» (Habermas, 1974, p. 154).

Para la relación de interacción, Hegel toma la relación de amor como modelo de reconocimiento mutuo. Esta relación es descrita como «ser con el otro», es decir, la satisfacción de realizar lo que uno es en el otro. Esto implica que los sujetos deben sacrificar mutuamente su independencia para obtener una nueva clase de independencia a través del reconocimiento mutuo. Así, en tanto cada uno pretende su independencia, a través de la relación de reconocimiento, cada uno es para el otro un individuo y, por mediación de este, puede alcanzar la autoconciencia de su independencia. La autoconciencia de la independencia en el reconocimiento supone la diferencia de cada uno respecto del otro en tanto voluntades individuales y libres. Por lo tanto, la relación con el otro es la mediación de otra conciencia individual y libre para la autoconciencia y no una relación de identidad donde la diferencia de la voluntad libre se pierda. En este sentido, toda relación de reconocimiento implica el reconocimiento de la libertad e igualdad de los sujetos involucrados. Por eso, la relación de reconocimiento no es solo de carácter cognitivo (las mediaciones del lenguaje y el trabajo) sino que también tiene un sentido normativo (Habermas, 1999).

Sin embargo, este planteamiento formativo de la autoconciencia habría sido abandonado por Hegel, según Habermas. En la *Fenomenología del espíritu* la base intersubjetiva de la autoconciencia, que sustenta el objetivo del reconocimiento mutuo, es abandonada y reemplazada por el Espíritu para desarrollar una filosofía de la autoconciencia absoluta. De acuerdo con Habermas, esto se debió a que Hegel encontró en el Espíritu autoconsciente de sí la mejor respuesta al problema de la división entre Espíritu y naturaleza implicada en la filosofía del entendimiento (Habermas, 2007).

La filosofía de la autoconciencia del Espíritu se basa tanto en la apercepción trascendental kantiana como en la dialéctica fichteana entre el yo y el no-yo. En Kant, el concepto de yo es la unidad sintética original de la apercepción y se representa como la unidad pura en relación consigo misma, «como el yo pienso» que debe ser capaz de acompañar todas mis representaciones. De la experiencia del sujeto cognoscente se abstrae el yo y se remite a sí mismo en la autoreflexión. Así, la subjetividad del yo se determina en la relación consigo misma, logrando la autoconciencia. Para Kant, la autoconciencia lograda en la autoreflexión cumple el papel de categoría trascendental, al ser garante de la unidad de la conciencia trascendental de todos los contenidos empíricos. Por otro lado, Fichte planteó que la relación dialéctica entre el yo y el no-yo consiste en que el yo se pone a sí mismo como el otro y resuelve esta oposición en la constitución de sí al conocerse en el otro identificado como sí mismo. Por eso, señala Habermas, el yo fichteano queda confinado a la condición de la autoreflexión solitaria (Habermas, 1974).

El concepto de Espíritu en la *Fenomenología* hegeliana es el supuesto de toda posible experiencia de la conciencia y la experiencia es un momento del proceso de formación de la autoconciencia del Espíritu. El desarrollo de la experiencia de la conciencia individual lleva a la formación de la autoconciencia del Espíritu, con la cual el problema de la división entre naturaleza y Espíritu se resuelve. Es decir, se resuelve la oposición entre sujeto y objeto. Sin embargo, no podemos igualar al sujeto individual con el Espíritu, porque el sujeto individual como tal está en oposición a la sociedad y, por lo tanto, existe dentro de la oposición sujeto-objeto. El Espíritu implica al sujeto individual y lo relaciona con su opuesto, la sociedad, dentro de un orden

institucional donde la voluntad individual se vincula a un orden institucional que se justifica en tanto las instituciones sean una con la voluntad individual.

No obstante la unificación que logra el concepto de Espíritu, de acuerdo con Habermas, Hegel retrocede en lo que pudo significar el desarrollo de una filosofía postsubjetivista o posmentalista para retomar el principio metafísico central de la modernidad: el sujeto. El Espíritu es sujeto en el sentido de la apercepción kantiana y de la dialéctica de Fichte. Por esto mismo, la autoconciencia del Espíritu es autorreflexiva, lo que implica la ausencia de otro sujeto. A partir del Espíritu, la filosofía hegeliana ya no va a tolerar al otro como una realidad resistente o un *alter ego* con iguales derechos, sino tan solo a un otro dentro del Espíritu que es degradado al estado de materia prima para el desarrollo de este (Habermas, 1999, p. 148).

Para Habermas la filosofía del Espíritu como desarrollo de la autoconciencia absoluta está fundamentada en la metafísica idealista que desarrolló Hegel en su *Lógica*. En ella, el sujeto se despliega en las categorías que le permitirán alcanzar la autoconciencia en forma autoreflexiva y, por esto, si algo ha de rescatarse de las obras de Hegel para pensar la libertad, tiene que ser desligada de la metafísica de la autoconciencia presentada en la *Lógica*

## 2. La Lógica metafísica de la autoconciencia

Para Hegel, la autoconciencia implicaba oposiciones que debían resolverse. Primero, la oposición entre sujeto y mundo, en el sentido kantiano de la cosa en sí que pone al mundo fuera del alcance de la capacidad cognitiva del sujeto, a pesar de que él mismo lo postule como idea. En segundo lugar, la oposición entre la voluntad racional y su propia naturaleza que implica deseos, inclinaciones y afinidades. Esta oposición tiene un significado para la acción, ya que consiste en un enfrentamiento de los factores determinantes del comportamiento humano. En tercer lugar, la oposición en la que se distingue al individuo frente a su comunidad. La creciente individuación durante la modernidad hizo de la sociedad un conjunto de intereses en conflicto basados en la libertad individual. Y, en cuarto lugar, la oposición entre el espíritu finito y el espíritu infinito, es decir, la tensión entre las demandas del sujeto como ser expresivo y libre y el hecho de que estas demandas se ven limitadas por la

dependencia del sujeto con respecto al orden cósmico de la naturaleza. Una forma de ejemplificar esta última oposición es el concepto de destino, en donde se diferencia entre lo que el sujeto hace y lo que le sucede. El destino se hace presente como lo que el sujeto padece sin ser expresión de él mismo (Taylor, 2010, pp. 66-68).

Todas estas oposiciones debían ser superadas sin que ello signifique renunciar a la autoconciencia. Por lo tanto, el objetivo de Hegel es el reconciliar la autoconciencia con el mundo, la naturaleza, la sociedad y Dios como destino.

Ya hemos dicho que la respuesta de Hegel a las oposiciones es su filosofía de la autoconciencia del Espíritu. Ahí las oposiciones se entienden completamente cuando los opuestos se muestran no solo como tales, sino también como idénticos, ya que tanto los opuestos como la identidad están unidos en una relación circular, en donde una oposición surge a partir de una identidad anterior; y esto con necesidad, porque ninguna identidad puede sostenerse sin generar oposición. Por eso, cada término de la relación guarda un vínculo íntimo con su opuesto. No se relaciona con otro, sino con su otro en una relación de identidad escondida que necesariamente se reafirmará a sí misma en la recuperación de la unidad (Taylor, 2010, p. 69).

Por eso, de acuerdo con Taylor,

*Hegel sostiene que el punto de vista ordinario de la identidad tiene que abandonarse en la filosofía a favor de una manera de pensar, que puede llamarse dialéctica, que nos presenta algo que no puede comprenderse con una proposición aislada o con una serie de proposiciones que no violen el principio de no contradicción: no es el caso que  $p$  y  $\text{no-}p$ . El grupo mínimo que realmente puede hacer justicia a la realidad es de tres proposiciones: que  $A$  es  $A$ , que  $A$  es también  $\text{no-}A$ , y que  $\text{no-}A$  muestra en sí misma ser después de todo  $A$  (Taylor, 2010, p. 69).*

Las categorías que permiten pensar esta nueva concepción de identidad dialéctica y, por esto, permiten la autoconciencia del Espíritu, se conciben como una cadena de conexiones necesarias. A partir de ellas, el Espíritu se piensa a sí mismo en su desarrollo como realidad objetiva. En contraste, las categorías por sí mismas son las formas abstractas de este desarrollo. Por esto, en el marco de las categorías, el Espíritu aparece, pero como Idea, la cual solo devendrá Espíritu como una

exteriorización de sí misma.

En esa línea, para Hegel, todo lo que existe es manifestación de la Idea, es decir, es expresión de la necesidad racional de llegar a ser autoconciencia. En efecto, todo existe por necesidad racional, ya que la realidad guarda en su verdad el propósito de realizar el orden racional subyacente a la existencia externa. Así pues, la Idea como necesidad racional expresa un orden teleológico, el cual no se puede entender sin el movimiento generado por la negatividad. Para Hegel, la negatividad funciona como la oposición al sujeto que media su autoconciencia. En vista que el fin del orden teleológico es la autoconciencia, este orden contiene la negatividad en todo su proceso. Es decir, en el despliegue de la Idea todo está en contradicción u oposición y así está en movimiento (Taylor, 2010, p. 97).

El despliegue de la Idea está expuesto en la *Lógica*. Aquí los conceptos son verdaderos no solo respecto a los hechos contingentes del mundo, sino también en relación con el plan principal por el cual fue postulado el mundo como el otro del Espíritu. Por eso, no se pueden entender los conceptos de la *Lógica* como descripciones de hechos, sino que debemos entenderlos como la necesidad racional subyacente que requiere ser. En ese sentido habla Hegel del concepto que también es subjetividad, pues implica la necesidad racional de la subjetividad autocognoscente: «el concepto que se concibe a sí mismo» (Hegel, 2015, p. 164).

Charles Taylor señala otros sentidos del concepto en la *Lógica*. En primer lugar, el concepto como realidad en desarrollo, para el cual Hegel hace uso del lenguaje aristotélico de potencialidad y actualidad. Aquí el sentido de actualidad (*Wirklichkeit*) podría traducirse como realidad, pero no es cualquier realidad, sino que únicamente se refiere a la manifestación desarrollada de la necesidad racional. En segundo lugar, Hegel usa el término concepto para hablar de las cosas cuando están en germen, cuando acaban de empezar a desarrollarse. De acuerdo con Taylor, este uso es más frecuente que el primero, y parece ser el uso normativo en la *Fenomenología*, cuando Hegel habla en el «Prefacio» de «un tiempo de nacimiento y transición a un nuevo periodo. Este nuevo periodo está en su infancia; lo que ha evolucionado es solamente su concepto» (Taylor, 2010, p. 96).

Un tercer sentido de concepto, también señalado por Taylor, es el de la subjetividad autocognoscente racionalmente necesaria que subyace a todo el

proceso en la forma de germen, en contraste con la actualidad o realidad externa siempre presente. En este sentido, concepto refiere al sujeto como formación aún inadecuada respecto a su necesidad racional. Por ejemplo, el contraste existente entre las primeras instituciones de la historia humana y lo que vendrá después: el Estado de derecho basado en la razón. En este caso «la realidad» contrasta con «su concepto», el cual guarda el plan de su forma completamente desarrollada. Por eso, este sentido de concepto significa el fin o a lo que debe ser en contraste con lo que es (Taylor, 2010, p. 97).

El concepto tomado por sí mismo «fuera de» o «antes de» la realidad es un universal abstracto, es decir, una fórmula común de un tipo de cosa, a la que se llega por abstracción de las propiedades particulares de sus objetos. Sin embargo, el concepto es tal en tanto postula una realidad externa y, por eso, obtenemos el universal concreto o el concepto encarnado en la realidad externa, el cual está ahí para realizarla, para expresar la idea involucrada (Taylor, 2010, p. 98).

El universal concreto o concepto encarnado es la manifestación de lo contenido en la Idea en forma necesaria, ya que para Hegel el universal y lo encarnado están relacionados bajo el modelo de la relación entre el pensamiento y la expresión, es decir, todo aquello pensado es postulado y, así, expresado como el otro del pensamiento: su existencia encarnada. Por eso, en tanto pensado, el universal es un universal concreto, vale decir, realizado.

El otro del pensamiento es postulado para la mediación y realización del concepto. Esto significa que la realización del concepto vuelto sobre sí mismo implica que lo opuesto a él se identifique en él. En el caso del sujeto-autocognoscente esto significa superar la oposición finito-infinito. La reconciliación de estos opuestos tiene como punto de partida la consideración hegeliana de que lo infinito no está limitado, es decir, que no tiene algo por fuera de él. Lo que lleva a decir a Hegel que lo infinito incluye a lo finito (Hegel, 2015).

Hegel ejemplifica esta aparente contradicción con la idea del universo. El universo es un todo que no está limitado desde el exterior, pero que en su interior tiene toda una estructura y una extensión definida en la cual cada parte tiene su lugar necesario y, en este sentido, tiene límites. Es decir, las fronteras de todas las cosas existentes son fronteras con otros constituyentes del universo: cada nivel de ser se

limita, y, por lo tanto, se determina, y al mismo tiempo se niega, pasando, así, a un nivel superior hasta llegar a la totalidad de lo que es: el Espíritu. El punto de llegada es el punto de partida, pero desplegado en sus determinaciones y mediado por las negaciones. Por eso, la *Lógica* de Hegel termina siendo una cadena circular de niveles del ser (Taylor, 2010, p. 100).

Para Taylor, el carácter circular de la realidad explica la forma de presentación de la *Lógica*. Aquí la realidad se presenta a sí misma en su verdadera forma como resultado de un proceso de desarrollo, proceso que es postulado necesariamente por ella misma para su autoconciencia. Dada así, la realidad en su verdad absoluta solo puede presentarse en un sistema. Por eso, la ciencia debe ser ella misma un círculo que refleje y de cuenta adecuadamente de los niveles del ser que le son esenciales al todo. Así lo afirmó Hegel: es solamente como ciencia o como sistema que el conocimiento es actual y puede ser expuesto (Taylor, 2010, p. 100).

### **3. Por una lectura posmetafísica de la Lógica**

La comprensión de la Idea como el despliegue necesario de las condiciones racionales de la autoconciencia y en tanto presentada en un sistema de desarrollo circular ha sido calificada de monista e histórica (Wartenberg, 1993, p. 118). Asimismo, actualmente no es una posición ampliamente compartida; al contrario, es discutida con la intención de ofrecer una lectura no metafísica y contemporánea de Hegel.

Thomas Wartenberg ofrece dos razones de la puesta en cuestión de la concepción monista del idealismo hegeliano. En primer lugar, porque da una respuesta controversial a la pregunta de carácter histórico sobre cómo entendieron sus contemporáneos a Hegel. Aún hay polémicas entre los historiadores de las ideas sobre el sentido de la metafísica en el contexto del idealismo alemán. Por otro lado, están los intereses de los filósofos contemporáneos de defender ciertos aportes de Hegel que contribuyen a debates actuales y en donde la interpretación monista de la Idea no tiene cabida (Wartenberg, 1993, p. 118).

En la actualidad, los filósofos analíticos hacen apropiaciones contemporáneas de Hegel. Ellos no tienen el propósito de buscar en la historia de la filosofía para

comprender lo que determinado filósofo pensó en su contexto, sino analizar lo que sostuvo desde el punto de vista de la legitimidad, es decir, si sus argumentos y conclusiones pueden ser defendidos. En el caso del idealismo hegeliano, la perspectiva analítica apunta a aislar su estructura argumentativa para develar su núcleo racional oculto tras el velo mistificador del lenguaje metafísico (Wartenberg, 1993, p. 121).

Para el caso de la *Lógica*, la lectura analítica deja de lado la comprensión monista de la Idea y sus versiones tradicionales neoplatónicas para enfocarse en leerla bajo premisas posmetafísicas. En este sentido, Robert Stern afirma que han predominado dos tipos de lecturas: una aristotélica y otra kantiana (Stern, 1993, p. 8).

La lectura aristotélica de la *Lógica* sostiene que en ella se aborda la naturaleza de *lo que es* a través de una investigación ontológica de las clases de ser. Se expone una cadena de implicancias ontológicas, donde un ser determinado implica otras determinaciones; por ejemplo: el ser individual implica el ser individual de cierta clase. Esta implicancia llevaría a otras hasta completar la estructura completa de lo que existe. Sin embargo, en esta lectura se descuida el papel de la subjetividad en la *Lógica*, lo que es central en la perspectiva kantiana (Stern, 1993, p. 10).

Por su parte, la lectura kantiana de la *Lógica* consiste en presentarla como las condiciones trascendentales de la experiencia y del juicio. En ella descubrimos la cadena de conceptos implicados como lógica trascendental y, a partir de ellos, descubrimos la verdadera estructura de la realidad. Pero, además, Hegel radicaliza la apercepción trascendental de Kant para determinar las necesidades categoriales de la autoconciencia. De este modo, los conceptos desplegados por la Idea determinan cualquier experiencia y objetos posibles de juicio de los sujetos autoconscientes (Stern, 1993, p. 12).

En este sentido, Robert Pippin propone que el idealismo de Hegel tiene en su base la deducción trascendental kantiana, y, a partir de esta, se posibilita su conformación como teoría de la identidad especulativa. Por eso, la teoría del concepto expuesta en la *Lógica* se debe entender como una variación directa del crucial tema kantiano de la unidad trascendental de la apercepción, cuyo fin es

exponer el carácter autoconsciente, espontáneamente autoconsciente, de toda experiencia humana posible (Pippin, 1989, p. 7).

De acuerdo con Pippin, Kant y Hegel comparten el argumento de acuerdo con el cual cualquier sujeto debe ser capaz de hacer ciertas discriminaciones básicas del objeto para que haya experiencia de este. Coherentemente, tales discriminaciones no pueden derivar de la experiencia y, si se muestra que estas son constitutivas de la posibilidad de la experiencia, tampoco pueden ser refutadas por esta. Así, tanto Kant como Hegel están de acuerdo en que la razón puede alcanzar un conocimiento no-empírico únicamente de sí misma, vale decir, de su esquema conceptual y de los conceptos necesarios para que tal esquema sea propio de la razón. Pero, además, ambos comparten el problema de buscar aquellos aspectos de un esquema conceptual sin el cual no podría haber esquema y, por lo tanto, no podría haber objetos discriminados conceptualmente. En esta línea están de acuerdo sobre el carácter reflexivo o aperceptivo de cualquier experiencia posible (Pippin, 1989, p. 9).

No obstante este acuerdo entre Kant y Hegel, el autor de la *Lógica* es también crítico. Para Kant había una serie de formas lógicamente posibles de unificar sintéticamente lo múltiple o de determinar conceptualmente lo dado. Para distinguir entre lo lógicamente posible de lo *a priori* realmente posible debíamos apoyarnos en la intuición y, en el caso del conocimiento *a priori*, en las intuiciones puras. Kant pensó que podía justificar la validez conceptual de las afirmaciones en base a los objetos posibles de la intuición finita y espacio-temporal. Después de todo, el conocimiento humano era fenoménico o de apariencias. En contraste, Hegel rechazó tomar a la intuición pura como base de la validez conceptual y, así, rechazó los límites del fenomenalismo kantiano. Para Hegel, concepto e intuición no eran distintos. En el despliegue de la Idea hegeliana los conceptos se limitan y determinan internamente, porque no existe la limitación de las formas intuitivas, pudiendo, así, el sujeto finito convertirse en sujeto absoluto (Pippin, 1989, p. 12).

En resumen, los motivos kantianos del idealismo hegeliano consisten en, primero, mantener la doctrina de los conceptos puros y la teoría de la apercepción que le ayuda a justificar la presuposición necesaria de los conceptos puros. Además, mantiene el problema central de la justificación de estos conceptos, cuestión que da inicio a la filosofía crítica, pero abandona la doctrina de la intuición pura sensible y la

posibilidad misma de una clara distinción entre concepto e intuición (Pippin, 1989, p. 11).

#### 4. La Lógica como ontología de la libertad

En perspectiva kantiana, la tarea central de la *Lógica* es entender cómo existe el orden racional y en qué consiste, de modo que pueda ser inteligible la realidad como manifestación de dicho orden. Así pues, toda realidad posible supone su justificación, haciéndola inteligible al momento de revelarse lo que es o al aproximarse a lo que debería ser. Comprender esto significa alcanzar la verdad de las categorías en la forma hegeliana de en y para sí misma (Pippin, 2019a, p. 44).

La determinación de la realidad posible, de que cualquier cosa sea lo que es, es la actualidad (*Wirklichkeit*). Pippin la distingue de la existencia en tanto esta tiene un sentido informativo de lo que es la cosa, mientras la actualidad tiene un sentido normativo: comunica lo que debe ser la cosa para así determinar su ser. Por eso, el sentido que damos al mundo, con sus presuposiciones e implicancias, no es solo el sentido de lo que existe, sino el sentido que el mundo debe tener. En la *Lógica*, los conceptos tienen pues un rol expresivo, que es diferente al rol ordinario y no filosófico, Ellos no explicitan cómo es el mundo para servir a una función de la conciencia, sino que hacen explícito el proceso de justificación de cómo es el mundo, permitiendo y concretizando la autoconciencia (Pippin, 2019a, p. 47).

En la *Lógica*, Hegel demuestra que los conceptos se determinan por los juicios dentro de un sistema. Aquí, el acto judicativo implica la unidad entre el pensamiento y el ser; sin embargo, esto genera paradojas, la más notable es la afirmación de que el ser y la nada son idénticos. Con esto Hegel intentó demostrar cómo un concepto primitivo e indefinible de la verdad genera una relación negativa y escéptica de nuestra facultad judicativa consigo misma. La seguridad en nuestros juicios, es decir, la irrevocable confianza en que nuestros juicios no están divorciados del mundo, solo aparece al final de la *Lógica*, cuando los sentidos normativos de los conceptos se han articulados como una totalidad, lo que Terry Pinkard califica de espacio de las razones y Hegel llamó Idea (Pinkard, 2000, p. 168).

*Lo que permite desarrollar el espacio lógico de las razones son las contradicciones que, en tanto sentidos parciales y abstractos de los conceptos, deben ser resueltas en el todo. En efecto, cada concepto comprendido aisladamente parece incompatible con los otros, pero, desde el punto de vista de la totalidad lógica se comprenden en su legítimo lugar, dentro de nuestro esquema general de actividades, a pesar que la oposición no es abolida del todo (Pinkard, 2000, p. 169).*

Pinkard comenta la estructura de la *Ciencia de la Lógica*:

*Hegel dividió su Lógica en tres libros: Ser, Esencia y Concepto, con el criterio de que a cada división le concierne diferentes lógicas que implican diferentes y necesarios tipos de juicios para la totalidad del espacio de las razones. Los dos primeros libros abordan «el sentido normativo» de los juicios acerca de entidades finitas y contingentes, y de los juicios sobre la relación entre apariencia y realidad; mientras que el último libro trata la última estructura normativa de toda nuestra judicativa en los juicios autorreflexivos (Pinkard, 2000, p. 71).*

En los dos primeros libros (ser y esencia) no se puede explicar la estructura normativa de la actividad judicativa, ya que las normas que gobiernan nuestros juicios no son establecidas por el mundo natural contingente, pero tampoco por la distinción judicativa entre lo aparente y la realidad. Sin embargo, en el momento en el que reflexionamos sobre la forma en la que nos colocamos en el mundo como parte de una cadena de causas interconectadas, implícitamente hacemos juicios reflexivos respecto de la estructura última y la legitimidad de nuestra facultad judicativa misma. Hacer juicios sobre las cosas o sobre el mundo implica articular nuestras experiencias del mundo. Para Hegel, la estructura de la unidad de la experiencia es el concepto y hacer juicios reflexivos conlleva a abordar la estructura de la autoconciencia, en donde no caben explicaciones naturalistas.

El concepto es para Hegel la forma de dar cuenta de la propia función judicativa. En los libros del ser y la esencia, la lógica objetiva, se expone la estructura judicativa de los objetos, pero se concluye que esta no puede hacer inteligible la estructura misma que hace posible los juicios. La inteligibilidad de los juicios sobre el mundo exige ir a una lógica subjetiva donde se responda a la pregunta por las

condiciones lógicas de la posibilidad del pensamiento que ha establecido las categorías de la lógica objetiva. En términos hegelianos, el concepto es la verdad del ser y la esencia, ya que establece las bases por las cuales estas han sido posibles (Pinkard, 1993).

Pinkard sostiene que en la lógica objetiva los conceptos expresan lo que deben ser y, por eso, los comprende como formas de intencionalidad. En cambio, en la lógica subjetiva, el concepto expone la unidad de las estructuras intencionales de la lógica objetiva como ego y se expone como una relación consigo mismo o de reflexión. En esta unidad reflexiva, no se produce una identidad del ego de carácter sustancial como cosa, sino más bien una identidad idealista (Pinkard, 1993, p. 489).

El ego no es para Hegel la cosa pensante; más bien, es lo que unifica la conciencia y debe ser caracterizado en términos de *lo que hace*. Lo que es el ego, por lo tanto, se establece mediante una descripción de lo que hace, a saber, como un sistema autopostulado. Así, determina la relación consigo mismo en el momento en que enjuicia su acción. El ego no simplemente afirma, cree o actúa, es esencialmente consciente de sí, y, por ello, debe responder por sus acciones. El concepto tiene la forma de un yo en el sentido de representar el momento de predicación aperceptiva, de juicio autoconsciente, como el yo que se toma a sí mismo como el que sabe lo que hace en tanto agente y, por eso, puede dar razones de ello (Pippin, 2019b).

La determinación de la identidad del ego por sus acciones se da en el espacio de las razones o la Idea. En ella, el agente determina la propiedad de sus actos a través del acto de explicar por qué hace lo que hace y al dar razones legítimas que los justifiquen frente a los otros. Si esto se satisface, entonces, es reconocido como un ser libre, ya que encuentra su verdad en el sentido normativo de la autoconciencia absoluta o en el espacio de las razones que justifican lo que es y debe ser una autoconciencia. No obstante esto, la posibilidad de la contradicción entre el juicio reflexivo y la verdad de la autoconciencia aún existe, pero encuentra su solución al interior del espacio de las razones autoimpuesto y no en fuentes externas. Así pues, la lógica del concepto concluye con la determinación del carácter libre de la autoconciencia a través del juicio que identifica al sujeto judicativo con la realidad objetiva de su acción, mostrándonos el espacio de las razones donde se constituyen los patrones de reconocimiento recíproco que formaran al Espíritu (Pinkard, 2000, p.

178).

## Conclusiones

Planteamos la pregunta por si una lectura posmetafísica de la *Ciencia de la lógica* podía ayudar a rescatar la tesis del reconocimiento intersubjetivo frente al sentido metafísico del idealismo autoreflexivo. Al respecto podemos decir lo siguiente.

La filosofía analítica ha rescatado a la *Ciencia de la lógica* de la interpretación monista del idealismo hegeliano, que sustenta la crítica habermasiana y el rechazo honnethiano. A partir de buscar la legitimidad de la estructura argumentativa antes que el sentido histórico de la *Lógica*, filósofos como Robert Pippin, Robert Stern y Terry Pinkard sostienen la relevancia de motivos kantianos para entender el argumento de la *Lógica*. En síntesis, se puede decir que, en ella, Hegel buscó determinar las condiciones lógicas de posibilidad para la autodeterminación de la autoconciencia.

Así pues, la *Lógica* en general y la lógica del *concepto* en particular presentan las condiciones lógicas de posibilidad de toda realidad que pueda ser determinada judicativamente como autoconciencia. Estas condiciones se presentan como el espacio lógico de las razones y tienen un sentido normativo en tanto determinan no lo que es sino su posibilidad o lo que debe ser.

Terry Pinkard y Robert Pippin establecen la analogía entre el espacio lógico de las razones y la Idea. A partir de ella se produce la determinación de la identidad de la autoconciencia a través del juicio reflexivo, el cual se da mediado por las acciones del agente que se pone a sí mismo como objeto de su juicio. Por eso, la lógica del concepto o de la autoconciencia presenta las condiciones de posibilidad de la justificación de su posible experiencia, es decir, de la experiencia de la libertad.

El reconocimiento como relación intersubjetiva no solo implica la experiencia del otro, sino también las condiciones de justificación de ese otro para que sea reconocido. La *Lógica* puede ser leída como esas condiciones si la entendemos como el espacio lógico de la justificación en el que nuestra experiencia es posible y no como el despliegue de la autoreflexión de un sujeto cósmico o absoluto.

## Bibliografía

Giusti, M. (2013), «¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?», *Areté*, XXV (1), pp. 45–60.

Habermas, J. (2007), «Hegel's Concept of Modernity», en: *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge: Polity Press, pp. 41-60.

– (1999), «From Kant to Hegel and Back Again. The Move Towards Detranscendentalization», *European Journal of Philosophy*, 7, 2, pp. 129–157.

– (1974), «Labor and Interaction: Remarks on Hegel's Jena Philosophy of Mind», en: *Theory and Practice*, Boston: Beacon Press, pp. 142–169.

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

Pinkard, T. (2000), «Hegel's Phenomenology and Logic: An Overview», en K. Ameriks (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 161–179.

– (1993), «Hegel's Idealism and Hegel's Logic», en: R. Stern (ed.), *G.W.F. Hegel, Critical Assessments. Volume III: Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, London: Routledge, pp. 478-494.

Pippin, R.B. (2019a), «Logic and Metaphysics», en *Hegel's Realm of Shadows Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 39–100.

– (2019b), «The Role of Self- Consciousness in The Science of Logic», en *Hegel's Realm of Shadows Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, Chicago: The University of Chicago Press, pp. 101–138.

– (1989). Introduction. En *Hegel's Idealism The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, pp. 3-15.

Rauch, L. & Sherman, D. (1999), *Hegel's Phenomenology of Self-Consciousness: Text and Commentary*, Nueva York: SUNY.

Stern, R. (1993), «Introduction», en: R. Stern (ed.), *G.W.F. Hegel, Critical Assessments. Volume III: Hegel's Phenomenology of Spirit and Logic*, London: Routledge, pp. 1–16.

Taylor, C. (2010), «Espíritu autopostulante», en: *Hegel*, Barcelona: Anthropos/Universidad Iberoamericana/Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 66–110.

Wartenberg, T.E. (1993), «Hegel's idealism: The logic of conceptuality», en F. C. Beiser (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 102–129.



## Sobre la lógica del mercado. Un contrapunto entre la *Moralidad* y la *vida ética*



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-08>

Rodrigo Maruy

(Humboldt-Universität zu Berlin/

Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

### Introducción: Patologías del punto de vista de la moralidad

En términos generales, podría decirse sin problemas que la crítica de Hegel al mundo moderno es un punto de inflexión que marca el tránsito hacia la filosofía contemporánea<sup>1</sup>. Ahora bien, a pesar de ser un pensador extraordinario, cuya lectura brinda una serie de recursos conceptuales sumamente fructíferos para poder «captar nuestra época en el pensamiento», mucha de su filosofía política y social —léase su *Filosofía del derecho* (1970/2019, en adelante *FD*)— fue dejada de lado durante gran parte del siglo XX. Ello se debe en particular a ciertas lecturas que, cuanto menos, han tendido a ser poco caritativas con la obra de Hegel. En efecto, Hegel es visto aún hoy como un rancio conservador, quien consideraba que el régimen monárquico de Prusia era la encarnación misma de lo absoluto, razón por la cual los ciudadanos le debían obediencia incondicional<sup>2</sup>. Esta imagen infame va de la mano con la tesis de que Hegel, siendo un pensador de la totalidad, aniquilaría por completo la particularidad, es decir, el punto de vista subjetivo y, más precisamente, el recurso a la reflexión moral<sup>3</sup>. Me interesa ahondar en este punto.

La *FD* puede ser leída como una historia de la voluntad a modo de *Bildungsroman*, es decir, una historia de cómo la voluntad se desarrolla y realiza su libertad a través del derecho, entendiendo este último término *en sentido amplio* como todo aquello que es necesario justamente para la realización de la libertad. En un primer momento, la voluntad realiza su libertad en tanto *persona portadora de derechos legales*, es decir, sobre todo mediante la *propiedad* y el establecimiento de

---

<sup>1</sup> Para una reconstrucción detallada de dicha crítica, cf. Giusti (1987).

<sup>2</sup> Esta imagen estereotípica de Hegel se encuentra bellamente ilustrada en Pinkard (2000, p. ix).

<sup>3</sup> En el marco de la teoría crítica, cf. sobre todo Adorno (1951/2018, p. 15), Habermas (1975).

*contratos* protegidos por la ley o, en términos técnicos, mediante lo que Hegel denomina el *derecho abstracto* (FD, §33 Z.). Este concepto de libertad es *negativo*, esto es, libertad entendida como la ausencia de obstrucciones externas para que la persona pueda seguir sus intereses individuales<sup>4</sup>. Por supuesto, tal es el concepto de libertad que tradicionalmente se asocia con el liberalismo<sup>5</sup>. Si bien la libertad negativa brinda un marco legal para la acción, la voluntad necesita en seguida determinar qué acciones son verdaderamente libres, qué intenciones son realmente buenas o —si se prefiere— correctas, y qué intereses son propios o auténticos: en una palabra, la voluntad necesita autodeterminarse<sup>6</sup>. Así pues, en un segundo momento, la voluntad necesita tomar distancia del *derecho abstracto* y retornar sobre sí misma para alcanzar el punto de vista moral, el cual se caracteriza por la reflexión acerca del deber *en términos universales* (§ 108). La *moralidad* es entonces aquella instancia que permite el tránsito de la voluntad entendida como *persona* a la voluntad entendida como *sujeto* autoconsciente, esto es, el tránsito de la libertad negativa a la libertad reflexiva (§ 105).

Al hablar del carácter universal del deber o de las normas morales, Hegel está pensando en Kant, en el imperativo categórico y, sobre todo, en su gran limitación, a saber: el problema de que —*desde el punto de vista de la moralidad*— la libertad de la voluntad se encuentra fundamentalmente *en la intención universal* del sujeto y, por lo tanto, *en contraposición* al mundo y a las acciones *particulares* que uno realiza en el mundo. Esta postura es unilateral o abstracta, ya que el punto de vista de la moralidad no logra considerar *cómo* es que la voluntad se realiza propiamente en el mundo (§ 108 Z.). Para Hegel, en cambio, la libertad de la voluntad *solo* puede realizarse *efectivamente* en el mundo social y, en concreto, a través de la participación en prácticas sociales e instituciones que promuevan el bien común y fomenten relaciones recíprocas de reconocimiento con las que uno se identifique<sup>7</sup>. En una palabra, no meramente libertad negativa ni reflexiva, sino *libertad social*. Este

---

<sup>4</sup> Para esta muy breve reconstrucción del concepto de libertad en Hegel, me baso en Honneth (2011, pp. 44ss.).

<sup>5</sup> Para una propuesta más diferenciada en el marco de un liberalismo crítico, cf. Möllers (2019).

<sup>6</sup> Cf. Honneth (2011, pp. 58ss.).

<sup>7</sup> Cf. Honneth (2011, pp. 81ss.), Neuhausser (2003, pp. 14ss.).

es, de hecho, el núcleo del concepto de eticidad o vida ética (*Sittlichkeit*) que Hegel se propone desarrollar en tres esferas: la familia, la sociedad civil y el Estado.

El gran problema con la recepción del concepto de vida ética es que, a lo largo de la tradición, se ha asumido que el punto de vista de la vida ética suprime por completo el punto de vista de la moralidad. De acuerdo con esta lectura poco caritativa, Hegel sostendría que uno debe identificarse de manera inmediata y unilateral con las costumbres de la época, sin mayor necesidad de reflexionar moralmente acerca de la validez de dichas costumbres, prácticas o instituciones. No obstante, lo que Hegel afirma es más bien que circunscribirse *por completo* al concepto de *moralidad* imposibilita el punto de vista de la vida ética o, incluso, indigna y anula la vida ética (§ 33 An.). Como Frederick Neuhouser (2003) ha mostrado *in extenso*, esto no quiere decir que la vida ética deba por su parte eliminar a la moralidad; de hecho, en virtud de su superación (*Aufhebung*), la subjetividad moral *preserva* un lugar indispensable en el desarrollo de la vida ética y de la libertad (pp. 225ss.). Hegel quiere evitar, pues, los riesgos de conceptualizar a la libertad exclusivamente en términos reflexivos e individuales. La razón de ello yace en que dicha *orientación particularista* terminaría por concebir a la voluntad como una entidad abstracta radicalmente dissociada del mundo social y de la validez de sus normas: para la moralidad, lo único que vale son las normas universalizables que uno mismo se impone, lo cual lleva en casos individuales a un moralismo desconectado del mundo o, en casos colectivos, a un terrorismo fundamentado en la moral. Estos son precisamente los casos que Axel Honneth —quien es uno de los autores más influyentes que ha contribuido a revitalizar el pensamiento político y social de Hegel en el marco de la teoría crítica— discute en términos de «patologías de la libertad reflexiva», las cuales habrían de corresponder a un tipo específico de «patologías sociales»<sup>8</sup>.

Existe una vasta discusión alrededor del concepto de patologías sociales en la obra de Honneth que, por desgracia, no podré abordar aquí. Antes bien, quisiera concentrarme en el modo en que las patologías de la libertad reflexiva o, si se prefiere, patologías del punto de vista de la moralidad se cristalizan en el seno de la vida ética,

---

<sup>8</sup> Cf. A. Honneth (2011, pp. 206ss.).

concretamente en la sección de la sociedad civil. En otras palabras, quisiera profundizar en la *relación dialéctica* entre el punto de vista de la moralidad y el punto de vista de la vida ética a partir de los análisis de Hegel y Honneth sobre el mercado. Mi objetivo consiste en ilustrar cómo es que la lógica del mercado conlleva a una pérdida tanto de la vida ética que, por su parte, se traduce en una pérdida del punto de vista de la moralidad.

## I. El mercado como pérdida de la vida ética

Como es sabido, la vida ética se compone de tres esferas: la familia, caracterizada por lazos afectivos que codeterminan a la voluntad como un nosotros inmediato; la sociedad civil, entendida *sobre todo* como la esfera del mercado, donde la voluntad individual se desliga de sus lazos familiares para relacionarse de manera estratégica y particular con otras voluntades individuales<sup>9</sup>; y el Estado, como el conjunto de instituciones que han de resolver y conciliar las contradicciones de la sociedad civil en una unidad superior que permita un desarrollo más acabado de la libertad social. En este sentido, es intrigante que Hegel describa a la sociedad civil como un estadio donde la relación reflexiva de la voluntad particular consigo misma hace que esta se conciba como una entidad autosuficiente (*selbstständig*); de este modo, la sociedad civil representa al mismo tiempo un estadio de «pérdida de la vida ética» (§ 181). En efecto, se trata de una esfera donde «cada uno es fin para sí mismo y todos los demás no son nada para él. Pero sin relación [*Beziehung*] con los otros uno no puede alcanzar la extensión de sus fines; los otros son, por lo tanto, medios para el fin del individuo particular» (§ 182 Z). A diferencia de las relaciones familiares, donde prima una noción de cuidado mutuo y bien común, las relaciones mercantiles son fundamentalmente instrumentales, indiferentes y orientadas por el interés particular. Por supuesto, el riesgo consiste en que «la particularidad para sí, en cuanto satisfacción en todas direcciones de sus necesidades, del arbitrio contingente y del

---

<sup>9</sup> El concepto de sociedad civil (*bürgerliche Gesellschaft*) es problemático, ya que Hegel ciertamente no se refiere con ello al ámbito de la esfera pública donde la ciudadanía articula y organiza intereses compartidos, de modo que se fomenta una dinámica de formación democrática de la voluntad (el término alemán que corresponde aquí es más bien *Zivilgesellschaft*, cf. Habermas, 1992).

gusto [*Belieben*] subjetivo, se destruye a sí misma en su goce [*Genüssen*] y destruye su concepto sustancial [...]» (§ 185).

Ahora bien, Hegel identifica un *doble movimiento lógico* en el mercado. Siguiendo la pista de Adam Smith, Hegel considera que la sociedad civil, en tanto «sistema de dependencia multilateral», también es capaz de generar la siguiente dinámica: «la subsistencia, el bienestar y la existencia jurídica del particular se entrelazan con la subsistencia, el bienestar y el derecho de todos, se fundamentan en ellos y solo en ese contexto están asegurados y son efectivamente reales [*wirklich*]»; por ende, no es casual que esta esfera sea considerada al mismo tiempo como el «Estado de la necesidad y del entendimiento (*Not- und Verstandesstaat*)» (§ 183). En efecto, aunque la participación de los ciudadanos en la división social del trabajo se encuentre impulsada por motivaciones particulares, esta conlleva asimismo el desarrollo y la acumulación de la riqueza general (§ 199). Tal es, por así decirlo, el movimiento positivo en la lógica del mercado. No se trata aquí, sin embargo, de la mera fantasía de un orden espontáneo y armónico. De hecho, para que el entendimiento entre particularidades sea efectivo y la persecución del bien individual contribuya a realizar el bien común, es necesario que existan instituciones regulativas en este «sistema de las necesidades», las cuales garanticen, por un lado, «la protección de la propiedad por la administración de la justicia» y, por otro, «la prevención contra la contingencia que subsiste en aquel sistema y el cuidado de los intereses particulares como algo común por medio del poder de policía y la corporación» (§ 188). En una palabra, el gran problema que Hegel tiene en mente es la generación (necesaria) de pobreza y, peor aún, de lo que él denomina plebe (*Pöbel*) —tanto la plebe pobre como la plebe rica— a causa de la predominancia de relaciones instrumentales, estratégicas y particularistas entre los ciudadanos. Tal sería el movimiento negativo en la lógica del mercado<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Este es un punto interesante y álgido al mismo tiempo. Por un lado, algunas lecturas poco caritativas de Hegel sugieren que la generación necesaria de pobreza en la sociedad civil equivale hasta cierto punto a una justificación de la lógica del mercado: la pobreza se presentaría, pues, como el resultado inevitable de una economía de mercado. Por otro lado, la forma en que Hegel describe a la pobreza en términos de un problema sumamente tortuoso de las sociedades modernas y, asimismo, el hecho de que la plebe nunca llega a ser integrada del todo por el sistema de la vida ética sugieren más bien que se trata de contradicciones irresueltas en la *FD*. No se trataría, por tanto, de una justificación, sino de una aporía. A este respecto, cf. el estudio detallado de Ruda (2011).

Sin llegar a resolver aquel problema, Hegel efectúa una transición un tanto abrupta y poco satisfactoria al Estado como la instancia política que, ante las falencias propias de la sociedad civil, ha de efectuar la *recuperación y realización de la vida ética* en una unidad superior, ya que, caso contrario, si el mercado es dejado a la deriva, sus contradicciones internas darán lugar al «espectáculo tanto del libertinaje, de la miseria y de la corrupción física y ética que es común a ambos» (§ 185). Es decir, no se logrará superar efectivamente la pérdida de la vida ética ni, por consiguiente, la ausencia de un «nosotros» donde los individuos puedan autodeterminarse y reconocerse de manera recíproca, realizando así su libertad en prácticas sociales compartidas que se orienten hacia la constitución de un bien común.

## II. Reactualizar el diagnóstico de Hegel

En su obra de madurez, *El derecho de la libertad*, Honneth (2011/2014) efectúa una reactualización de la *FD* en función a las necesidades e instituciones propias de nuestra época. Se trata, por supuesto, de una propuesta controversial, y uno de los puntos más álgidos es justamente su reconstrucción de la esfera del mercado<sup>11</sup>. En principio, Honneth se alinea con la tradición del economicismo moral que él mismo rastrea en Hegel y en Durkheim. Contra la idea —defendida a capa y espada por la economía neoclásica— de que el mercado es un sistema sin normas que opera neutralmente en función de la mayor eficiencia, Honneth sostiene que, en tanto institución histórica, el mercado se encuentra sometido a un encuadre ético de compromisos normativos de responsabilidad recíproca y cooperación (pp. 242, 251). No obstante, al analizar de manera más precisa el desarrollo histórico de las dos subesferas del mercado —el consumo y la producción—, su diagnóstico comienza a asemejarse al de Hegel: el mercado representa también *para nosotros* una pérdida de la vida ética.

Por un lado, a pesar de que a lo largo del siglo XX se hayan desarrollado mecanismos de representación y defensa de los consumidores, la ausencia

---

<sup>11</sup> Cf., por ejemplo, las críticas de Laitinen (2015, pp. 2-3) y Zurn (2015).

contemporánea de foros públicos para la negociación y la discusión crítica de las prácticas de consumo, así como la alarmante revitalización del consumo ostentoso y de actitudes «promateriales» que penetran incluso en la cotidianidad, ponen en relieve la ausencia de una «armonización discursiva del comportamiento de consumo, condición previa para toda libertad social en esta esfera» (pp. 289-290, 291). De dicho panorama, Honneth deriva dos problemas, de los cuales rescato uno: la necesidad de mecanismos comunicativos que, frente a la crisis ecológica, permitan una mejor *articulación y restricción reflexiva* de la interpretación de las necesidades y de los comportamientos de consumo (pp. 293-294). De este modo, lo que se hace patente a través de este análisis es la falta de fuerza de oposición y deliberación discursiva por parte de los consumidores y su paulatina sujeción a dispositivos cada vez más sofisticados de influencia y de homogeneización que atentan contra las condiciones básicas para realizar la libertad social (pp. 295-296).

Por otro lado, en su reconstrucción normativa de la esfera laboral contemporánea, Honneth denuncia el hecho de que «para la mayoría de asalariados, en los últimos veinte años las oportunidades de saberse integrado como un par entre pares en el contexto de cooperación del mercado capitalista se han reducido en vez de haber aumentado» (pp. 330-331). En concreto, este escenario acusa el hecho de que la disolución de los sindicatos y la consiguiente exclusión deliberativa de los trabajadores en las empresas no suscita ya respuestas colectivas de indignación o rechazo que puedan articularse públicamente, sino más bien la predominancia de una «muda estrategia de evasión», la cual se hace patente en la «tendencia a privatizar el descontento, como si fuera uno mismo [...] el único responsable del destino laboral propio» (pp. 331, 333). En otras palabras, la enajenación comunicativa de los trabajadores ha conllevado a una «individualización masiva en la atribución de responsabilidades en las biografías laborales y en los destinos profesionales», bajo la cuestionable premisa de que «en la vida laboral, la supervivencia y el éxito se deben solo al esfuerzo propio» (p. 333). Por ende, Honneth concluye que nos encontramos frente a una «creciente erosión de la idea rectora normativa de la corresponsabilidad social», puesto que los participantes del mercado laboral se conciben a sí mismos más bien como agentes atomizados en competencia perenne, cuyo espectro de libertad y, *a fortiori*, de responsabilidad se restringe al ámbito de lo meramente

negativo (pp. 335-338). La conclusión es evidente: hoy en día, ni la esfera del consumo ni la esfera del trabajo representan un «nosotros», sino un estadio de la pérdida de la vida ética (p. 232). ¿Cómo conciliar este diagnóstico con la relación entre moralidad, vida ética y la lógica del mercado?

### III. De lo lógico a lo patológico

Habíamos visto que las patologías de la libertad reflexiva se ocasionaban cuando la voluntad particular empieza a concebirse a sí misma como una entidad legisladora autosuficiente que está separada del mundo ético y, de este modo, anula e indigna al punto de vista de la vida ética. Curiosamente, esta figura unilateral de la particularidad que orbita alrededor de sí misma es muy similar a la que se encuentra detrás del funcionamiento del mercado, donde los individuos se presentan como unidades atómicas autosuficientes, las cuales han de relacionarse de manera estratégica para alcanzar sus fines privados, generando así una pérdida de la vida ética. Ahora bien, lejos de ser un fenómeno desfasado, la falta patente de agencia deliberativa por parte de los consumidores y trabajadores contemporáneos no hace sino sugerir que existe un bloqueo o una desconexión entre la realidad social y sus propias capacidades reflexivas y comunicativas.

Esta es, de hecho, la manera en que Honneth (2011) define retrospectivamente su uso del concepto de patologías sociales como «desórdenes de segundo orden» (p. 157). Es decir, las patologías sociales no serían injusticias de primer orden que implican sufrimiento directo o desnudo (como el crimen, la pobreza o la guerra), sino bloqueos en la capacidad reflexiva de los agentes para captar el funcionamiento problemático de ciertas prácticas sociales de primer orden (pp. 157ss.). Así pues, las patologías sociales son —en sentido técnico— *ideológicas*, ya que enmascaran el carácter contingente o problemático de ciertas prácticas o creencias bajo el velo de la naturalidad y, por ende, de la ausencia de alternativas<sup>12</sup>. El mercado y, de manera más concreta, el capitalismo son —desde este ángulo— casos paradigmáticos de instituciones que tienden a presentarse como regidas por leyes naturales,

---

<sup>12</sup> A propósito del concepto de desórdenes de segundo orden como estructura general de las patologías sociales en la obra de Honneth, cf. el influyente artículo de Zurn (2011).

enmascarando el hecho de que sus dinámicas (opresivas) son en última instancia productos históricos contingentes<sup>13</sup>.

A modo de contrapunto, mi tesis sostiene que tanto en la esfera del consumo como en la del trabajo se estaría gestando de hecho la figura inversa a la descrita por Hegel en un primer momento, es decir: *no sería (solamente) la moralidad la que anula aquí el punto de vista de la vida ética, sino que la pérdida de la vida ética conllevaría más bien a una pérdida del punto de vista de la moralidad y, por consiguiente, del desarrollo de la capacidad crítica de los ciudadanos*. La lógica del mercado conduciría, de esta forma, al surgimiento de una dinámica patológica en el seno de la vida ética. Si Honneth está en lo cierto, entonces gran parte de los consumidores no contamos con capacidades reflexivas suficientes para reinterpretar nuestras necesidades ni para rearticular colectivamente nuestros hábitos de consumo, sobre todo frente a la inminencia de la crisis ecológica. Del mismo modo, gran parte de los trabajadores no disponemos de verdadera agencia colectiva en la gestión de «nuestras» empresas, sino que buscamos adaptarnos de mejor manera a las exigencias competitivas del entorno.

Estos puntos son particularmente interesantes porque —como bien se sugirió al inicio— Hegel afirma que la subjetividad moral cumple un rol crucial en la vida ética y, por ende, en la realización de la libertad social. Si bien es objeto de debate en qué medida Hegel reconoce o no un derecho a la resistencia política, es innegable que la crítica racional de instituciones deficientes es constitutiva para una vida ética propiamente moderna<sup>14</sup>. Sin un recurso a reflexión moral particular, los órdenes sociales comienzan a asemejarse al estereotipo hegeliano de una totalidad avasalladora que suprime la libertad de los individuos. A la sombra del mercado, el estereotipo hegeliano habría de convertirse, pues, en una indignante realidad.

## Bibliografía

Adorno, Th. (1951/2018), *Minima Moralia: Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

---

<sup>13</sup> Este criterio formal o, si se prefiere, metacriterio para criticar dinámicas institucionales y formas de vida se encuentra paradigmáticamente en Jaeggi (2009, 2013, 2014).

<sup>14</sup> A propósito del rol indispensable de la crítica racional e incluso de la desobediencia en el sistema de la vida ética, cf. por ejemplo Tunick (1998).

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

Habermas, J. (1975), «Moral Development and Ego-Identity», *Telos*, 24, pp. 41-56.

Hegel, G.W.F. (1970/2019), *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Honneth, A. (2011/2014), *El derecho de la libertad: Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz Editores.

– (2011), *Das Recht der Freiheit: Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

Jaeggi, R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp.

– (2013), «Was (wenn überhaupt etwas) ist falsch am Kapitalismus?», en: R. Jaeggi & D. Loick (eds.), *Nach Marx: Philosophie, Kritik, Praxis*, Berlín: Suhrkamp.

– (2009), «Was ist eine (gute) Institution?», en: Forst et al. (eds.), *Sozialphilosophie und Kritik*, Fráncfort del Meno: Suhrkamp, pp. 528-544.

Laitinen, A. (2015), «Freedom's Right: The Social Foundations of Democratic Life [Book review]», *The Review of Politics*, 77, 1–4.

Neuhouser, F. (2003), *Foundations of Hegel's Social Theory: Actualizing Freedom*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pinkard, T. (2000), *Hegel: A Bibliography*, Cambridge: Cambridge University Press.

Ruda, F. (2011), *Hegels Pöbel: Eine Untersuchung der Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Konstanz: Konstanz University Press.

Tunick, M. (1998), «Hegel on Justified Disobedience», *Political Theory*, 26, 4, pp. 514-535.

Zurn, C. (2011), «Social Pathologies as Second Order Disorders», en: D. Petherbridge (ed.), *Axel Honneth: Critical Essays*, Leiden: Brill.

– (2015), «The Ends of Economic History: Alternative Teleologies and the Ambiguities of Normative Reconstruction», en: H.C. Schmidt (ed.), *Die Philosophie des Marktes*, Hamburgo: Meiner.

## ¿Hay lógica en la ironía? La crítica hegeliana a la noción de ironía en la *Filosofía del derecho*



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-09>

Julio Marchena

(FernUniversität in Hagen/

Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

La noción de ironía es problemática en filosofía por diversas razones, a pesar de —o por el hecho mismo de que— en la vida cotidiana se usa de manera muy general y simple cuando queremos referirnos a una «expresión que da a entender algo contrario o diferente de lo que se dice, generalmente como burla disimulada», o cuando por irónico nos referimos también a la «burla fina y disimulada» o al «tono burlón con que se expresa»<sup>1</sup>. En el ámbito de la filosofía aparece, en primer lugar, referida como «irónica» la actitud de Sócrates en los diálogos platónicos, al presentarse en Atenas para discutir con aquellos que se consideraban expertos en determinados temas mostrándose él, Sócrates, como un ignorante en torno a dichos asuntos por discutir. Este «disimular que se sabe algo» o «fingir que se ignora algo»<sup>2</sup> de la *eirōneia*, según su definición etimológica, permitía poner en evidencia la ignorancia o el desconocimiento de sus interlocutores que no lograban definir claramente aquello que supuestamente sabían en el ejercicio dialéctico de preguntas y respuestas tan celebrado por la tradición filosófica como arma dialéctica o retórica. Søren Kierkegaard señalará en 1841, por su parte, algo más interesante sobre el concepto de ironía socrática, que apunta al sentido que queremos darle en este artículo: «[a]sí como la filosofía comienza con la duda, la vida digna de ser llamada humana comienza con la ironía»<sup>3</sup>, estableciendo una relación muy sugerente entre nuestro concepto, la duda, la propia filosofía y la vida humana. Sin ironía, parece decirnos el filósofo danés, no se puede pretender llevar una vida digna de ser llamada

---

<sup>1</sup> Todas estas son las acepciones de nuestro término según el *Diccionario de la Real Academia Española* (<https://del.rae.es/ironía>).

<sup>2</sup> Cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. Tomo I, Buenos Aires: Sudamericana, 1965, p. 993.

<sup>3</sup> Cf. S. Kierkegaard, *Escritos. Volumen 1: De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, traducción de D. González y B. Saez, Madrid: Trotta, 2006, p. 77.

humana; sería la actitud irónica el elemento esencial de una auténtica vida filosófica. En efecto, Kierkegaard subraya un aspecto esencial y profundo del ejercicio que Sócrates legó a la historia de la filosofía y a la propia vida filosófica: la ironía no puede ser solamente un gesto humorístico, lúdico, con una finalidad particular fuera de sí misma (el carácter educativo del uso del recurso de la ironía en Platón pareciera restringir la ironía al ámbito ético-pedagógico), sino algo más sustancial y autónomo. La ironía, desde esta perspectiva, también puede ser una actitud de vida, puede tener una carga «existencial», que en la época del romanticismo de inicios del siglo XIX comenzó a manifestarse con particular vehemencia, acompañada también de un sentido especulativo o metafísico que inquietó a nuestro autor, Hegel, por las razones que intentaré explicar en este artículo, no solo en sus trabajos de estética o filosofía del arte<sup>4</sup>, sino también en sus textos ético-políticos como el de la *Filosofía del derecho*, en el que me concentraré.

La pregunta que inicia el título de mi artículo es si hay lógica en la ironía. Con esta pregunta ubico mi análisis en el contexto filosófico de los debates en torno al fundamento lógico-metafísico de la *Filosofía del derecho*. Es decir, me interesa subrayar que la crítica de Hegel se basa en la estructura lógica del concepto de libertad que guía el desarrollo de la voluntad. Pero también me interesa con dicha pregunta —«¿Hay lógica en la ironía?»— establecer una contraposición entre la propia crítica hegeliana con lo señalado por el mismo Hegel en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, donde desde una mirada histórico-metafísica se refiere a la «ironía universal del mundo»<sup>5</sup>, frase que nos ubica, por supuesto, en otra perspectiva, pero que, a partir de la cual, podríamos intentar una lectura ironista de la propia crítica hegeliana a la ironía. Mi tesis es que, si bien es cierto, es clara y furibunda la crítica de Hegel a la unilateralidad de la ironía (a la que, incluso, llama «mal moral»)

---

<sup>4</sup> Es sintomático que nuestro concepto sea abordado con mayor interés en los trabajos de estética o filosofía del arte y no en otros campos de la filosofía con el mismo rigor y profundidad de análisis. (Un interesante trabajo respecto del papel de la ironía en la estética contemporánea lo ofrece Domingo Hernández Sánchez en *La ironía estética: estética romántica y arte moderno*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2002). La crítica de Hegel a la noción de ironía desde distintas perspectivas presenta elocuentemente la relevancia filosófica de nuestro concepto, por lo que esta aproximación hegeliana, considero, ofrece más luces acerca de la naturaleza compleja de la ironía y, también, acerca de las críticas que la tradición filosófica le ha hecho a lo largo del tiempo hasta la actualidad.

<sup>5</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*, traducción de W. Roces, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 54.

justamente por la indeterminación lógica de su mera contradicción, sí se puede entender a la ironía como expresión de una lógica de la necesidad dialéctica desde la cual cobra nuestro concepto su pleno sentido.

Desarrollaré, entonces, en dos momentos estas tareas. Primero analizaré algunos pasajes relevantes de la crítica hegeliana a la ironía en el párrafo 140 de la *Filosofía del derecho*. Y, finalmente, intentaré justificar mi respuesta en torno a la lógica de la acción irónica desde una perspectiva más global del sistema hegeliano.

### 1.- La ironía en la *Filosofía del Derecho*

Hegel encontró en la ironía del romanticismo un problema diferente al representado por la ironía socrática. Dentro de lo que se llama «romanticismo» aparecen muchos autores con posiciones estéticas, filosóficas y políticas diversas, pero que se inscriben en un momento muy convulsionado a nivel político y espiritual de la modernidad en el que la crítica a la racionalidad de la Ilustración venía acompañada de la perversión de la muerte y el Terror de las ideas libertarias de la Revolución Francesa. La ironía romántica tiene un carácter crítico del devenir de la racionalidad ilustrada en la Europa del siglo XIX, pero que bien podríamos ver reflejado en el momento actual, en lo «romántico» del mundo contemporáneo. Según Rüdiger Safranski, habría que entender a la «escuela romántica» como un movimiento cultural claramente localizado en un tiempo y espacio determinados, frente a lo romántico que vendría a ser una «actitud del espíritu» que puede rastrearse, según este historiador alemán, hasta en las manifestaciones juveniles de mayo de 1968<sup>6</sup>. Me interesa seguir esta perspectiva, pues, de esa manera, mi análisis no pretenderá ser solo de carácter histórico sino filosófico, referido a las formas actuales de expresión de lo que fuera en su momento la ironía romántica.

Pero ¿qué era lo que le irritaba tanto a Hegel de la actitud irónica? Tal vez el mismo Safranski nos dé algunas pistas antes de entrar al texto mismo de nuestro filósofo. Dice Safranski a propósito del espíritu de la época romántica que «es necesario haber comprendido que quizá la vida en general no es otra cosa que un

---

<sup>6</sup> Cf. R. Safranski, *Romanticismo: Una odisea del espíritu alemán*, traducción de R. Gabán, Barcelona: Tusquets, 2009, p. 14.

juego. Es cuestión de que uno mismo se ponga en escena como un actor del gran juego del mundo [...] De ahí procede el juego de la ironía en los románticos, sobre todo en Friedrich Schlegel»<sup>7</sup>. Es decir, la ironía debe llevar a «la bella confusión de la fantasía, al caos originario de la naturaleza humana»<sup>8</sup> que es lo propio del trabajo poético, según las reflexiones estéticas de Schlegel, de la creación de mundos con las palabras. La ironía se convierte en el romanticismo en una herramienta estética esencialmente provocadora pues «[i]ronía es producir frases comprensibles que conducen a lo incomprensible cuando las consideramos más de cerca»<sup>9</sup>. La filosofía es para Schlegel «la auténtica patria de la ironía», es una «bufonería trascendental»; está vivificada «por un temple de ánimo que lo abarca todo con la mirada y que se eleva infinitamente sobre todo lo condicionado, también sobre el propio arte, virtud o genialidad»<sup>10</sup>.

Es este tipo de filosofía que Hegel considera superficial lo que representa el «mal moral» en su *Filosofía del derecho*<sup>11</sup>. El «mal moral» es esta actitud filosófica que desestabiliza el trabajo serio y arduo del concepto, pero que no es meramente superficial. Justamente el problema que encuentra Hegel es que el ironista es consciente de dicha superficialidad o, mejor dicho, de la vanidad de su trabajo, no solo del mundo objetivo al que niega por inesencial, sino del propio mundo interior; y en esa vanidad goza irresponsablemente.

En la segunda parte del libro titulada *La moralidad*, la voluntad libre se manifiesta en tres momentos que corresponden a sus tres secciones. La voluntad se expresa como acción (*die Handlung*) que en un primer momento se cree y se siente libre (de manera negativa) hasta darse cuenta de las consecuencias no calculadas de su actuar. El propósito y la responsabilidad (o la culpa) son tematizados en esta primera expresión de la voluntad libre en su dimensión de la particularización (*Besonderung*) en la acción concreta<sup>12</sup>. En un segundo momento, correspondiente a la sección dedicada a la intención y el bienestar (o la felicidad), la acción ya toma en

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 58.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 60.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>11</sup> G. W. F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho o derecho Natural y ciencia Política*, traducción de J.L. Verma, Barcelona: EDHASA, 1999, p. 241; § 140, observación.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 209-213; § 115-118.

cuenta todas las posibles consecuencias de su proceder para alcanzar la felicidad sin culpa ni arrepentimiento. La voluntad subjetiva cuida que su propia acción libre no cometa actos de los cuales lamentarse<sup>13</sup>. Finalmente, en el tercer momento, titulado *El bien y la certeza moral (Das Gute und das Gewissen)*<sup>14</sup> cae la voluntad subjetiva en la cuenta de que esa felicidad perseguida por la acción libre no necesariamente busca el bien de todos, sino el beneficio particular. La contraposición entre el bien de todos, que se comprenderá recién desde el punto de vista de la eticidad, en este momento se contrapone al logro parcial del despliegue de la libertad que se refiere a la certeza moral. La acción que aparece en esta última parte de la moralidad es una acción segura de su pureza, de su autonomía y de las buenas razones que la motivan, que expresan una radicalidad que Hegel señala como perniciosa desde el punto de vista social o de la eticidad. En efecto, la certeza que motiva la acción subjetiva requiere de la mediación social que le haga entender la unilateralidad de su pretensión moral universal, que concrete su abstracción formal y que la haga darse cuenta de los riesgos que una acción con esas características puede provocar<sup>15</sup>. En este contexto de la crítica hegeliana aparece la ironía, en el último párrafo de esta parte última de la moralidad, en la extensa observación al § 140 donde presenta estas figuras extremas de subjetividad, o, en palabras de Mariano Álvarez Gómez, «formas morales del mal»<sup>16</sup>:

a) El actuar con mala conciencia que se da cuando se actúa sabiendo que hay una universalidad que no se está queriendo seguir, ya sea por capricho o por un sentimiento de derecho y deber. Esto es distinto al actuar por ignorancia o desconocimiento<sup>17</sup>.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 214-224; § 119-128.

<sup>14</sup> *Ibid.*, pp. 225-259; § 129-140.

<sup>15</sup> En la *Fenomenología del espíritu* presenta esta problemática en la figura romántica del «alma bella (*die schöne Seele*)» que pretende mantener su pureza lejos del compromiso ético-político que implica la vida social. Cf. G.W.F. Hegel, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987, pp. 368-392. El propio Hegel hace referencia al pasaje de la *Fenomenología* en su *Filosofía del derecho*, cf. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, p. 256. Véase también: C.V. Alfaro, «Similitudes y diferencias entre la "ironía romántica" y la figura del espíritu denominada "alma bella" en la filosofía de Hegel», *Ágora*, 38, 1 (2019), pp. 57-78.

<sup>16</sup> Cf. M. Álvarez Gómez, «El Concepto de bien en Hegel», en: M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: motivos hegelianos de la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, pp. 121-135, p. 122.

<sup>17</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Principios de la filosofía del derecho*, pp. 242-244; § 140, observación.

b) La hipocresía, que implica una verbalización de la acción hecha con mala conciencia que niega su maldad moral. El afirmar para otros que una acción moral es buena cuando no lo es implica un par de cosas importantes. Por un lado, que es un autoengaño basado en tomar en consideración otros distintos comportamientos correctos como lo que justifica una mala acción concreta. Si yo me porto de manera piadosa o me he comportado bien en diversas ocasiones, entonces, frente a esta acción concreta que sé que es mala o que se ha determinado por una mala conciencia, estoy justificado para afirmarla como buena. Esta afirmación es lo que implica la falta de verdad de la acción moral hecha con mala conciencia. Enunciarla frente a los demás es un fraude. En todo caso, lo más grave de todo es que la subjetividad sabe que, en cuanto negatividad abstracta, toda determinación le está sometida y proviene de ella, de la propia subjetividad. Aquí radica la posibilidad de la negatividad infinita de la subjetividad, que se representará más adelante con la ironía<sup>18</sup>.

c) El probabilismo o relativismo, como figura de la hipocresía, utiliza como «garante» lo que alguna o algunas autoridades han manifestado en la defensa de algún tipo de acción; sin reconocer que esa opinión es una frente a múltiples y variadas. Se trata de no ver dicha multiplicidad para adoptar arbitrariamente una acción previa y externamente justificada. A pesar de que requiere fundamentación, ante las diversas, distintas y numerosas razones que a su vez son de autoridades en la materia, al final quien decide es la propia subjetividad<sup>19</sup>.

d) La buena voluntad o la buena intención que justifica o santifica los medios utilizados. Esto es otra forma de querer el bien abstracto. Las buenas intenciones se defienden, justamente, por esta abstracción del bien buscado, en contra de la consideración del análisis de los medios que deben ser concretamente buenos. La buena voluntad de querer el bien abstracto es otra figura del mal moral. El bien abstracto no está determinado; la subjetividad le da un contenido al bien; y, en ese sentido, es producto de la más peligrosa arbitrariedad que efectivamente puede llevar a crueldades de diverso tipo<sup>20</sup>.

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 244; § 140, observación.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 244-245; § 140, observación.

<sup>20</sup> *Ibid.*, pp. 245-249; § 140, observación.

e) La convicción o la opinión subjetiva que se asume como verdadera: a pesar de reconocer su perspectivismo, no se la acepta como tal y se actúa en consecuencia<sup>21</sup>. Y, finalmente:

f) La ironía que es « [...] la forma más elevada en que se aprehende y se expresa perfectamente esta subjetividad»<sup>22</sup>.

Aquí, Hegel aborda primero el hecho de que la ironía es tomada como heredera del sentido platónico (o socrático-platónico) del término para distinguirla de su heredera, la «ironía romántica»: «Platón no trataba solo a aquella conciencia [de los saberes del sentido común] de modo irónico, y no a la idea misma»<sup>23</sup>. Además, la ironía, señala Hegel, se expresa, como forma retórica, en el diálogo y entre personas; con lo cual marca una diferencia con la dialéctica especulativa que aborda la idea misma que menciona en la cita precedente.

En este punto hay un giro de Hegel hacia la interpretación de la «ironía romántica» hecha por Solger, quien reconoce el carácter «arrogante» de la ironía de Schlegel en tanto «subjetividad que se sabe como lo superior»<sup>24</sup>; pero que, justamente por ello, guarda una afinidad con la auténtica dialéctica (o «verdadera ironía», sobre la que señalaré algunas ideas al final de este texto) en tanto es expresión de una subjetividad que por su arrogancia está dirigida a lo más alto. Sin embargo, desde una perspectiva «metafísica» solo es un momento de la finitud que no dice nada desde la perspectiva de la divinidad instalada en un más allá del que no podemos decir nada. Por ello, el romántico reconoce (según Solger) que lo más elevado es la divinidad que se revela en la desaparición de nuestra realidad. En los grandes personajes históricos y literarios cobra dicha ironía un carácter trágico que cumple además, irónicamente, un papel formativo: nos elevamos con la caída del mejor.

Hegel discrepa de este análisis, aunque es interesante explorar la relación del carácter verdadero de la «ironía romántica» con el punto de vista histórico o metafísico del propio ejercicio dialéctico; tarea que no llevaré a cabo aquí pero dejaré

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 249-253; § 140, observación.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 253; § 140, observación.

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 253, nota al pie; §140, observación.

señalada. Lo que sí me interesa subrayar en la crítica hegeliana a Solger es que en las tragedias griegas se contraponen dos fuerzas éticas de gran valor, que en su contraposición hacen surgir lo justo y lo injusto de cada una; y la idea ética resulta purificada y triunfante y penetra reconciliada en nosotros. No nos elevamos con la caída del mejor y permanecemos en el ámbito finito que es, al parecer, el que nos corresponde; sino que nos elevamos con lo verdadero, con la idea ética que la tragedia enseña y que hace posible el perdón y la reconciliación.

En la crítica hegeliana a la ironía se vislumbra la necesidad de la superación del mal moral de la ironía desde el punto de vista de la eticidad que niega y supera la moralidad. Es, por la propia naturaleza de «mal moral» de la ironía, una superación que exige el ejercicio pleno de la libertad subjetiva, ya no desde el punto de vista limitado y, en este caso, limitante del punto de vista moral. Me explicaré a partir de la siguiente cita hegeliana que tiene un sentido irónico notable:

*En la conciencia irónica en que hago sucumbir lo más elevado solo gozo de mí mismo. Esta figura no es solo la de la vanidad de todo contenido ético del derecho: los deberes, las leyes [...] sino que se agrega también la forma de la unidad subjetiva, la de saberse a sí mismo, como la unidad de todo contenido y en ese saber saberse absoluto<sup>25</sup>.*

Esta vanidad a la que ha llegado la voluntad subjetiva al afirmar y al considerar en su acción esta vanidad del mundo se corresponde, pues, con la propia vanidad del goce desinteresado del sujeto irónico que juega constantemente con la realidad y con su propia vanidad. Es, pues, necesaria la superación de la ironía.

## 2.- ¿Hay lógica en la ironía?

Como hemos visto en el análisis de la ironía como «mal moral» desde el fundamento de la estructura lógica de su libertad, la acción irónica responde a una motivación unilateral que debe ser superada desde la perspectiva de la eticidad, de la institucionalidad del mundo ético. De esta forma, como concepto indeterminado

---

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 255; §140, observación.

queda en evidencia su contradicción interna y su carencia de «lógica», en un sentido no técnico o, más precisamente, su falta de sentido o su carácter contradictorio. La radicalidad de esta posición que no teme incluso a la propia destrucción es lo que motiva la crítica hegeliana en nuestro texto.

Sin embargo, quisiera rescatar el hecho que en toda la crítica hegeliana se presupone una perspectiva final como criterio normativo. Esto quiere decir que la ironía cumple un papel en el proceso lógico (ahora sí en un sentido técnico) de constitución de la libertad. Desde esta perspectiva, si bien es cierto que la ironía puede manifestarse como una actitud cínica (la forma contemporánea de la ironía romántica a los ojos de Hegel) que descrea de todo compromiso ético, también puede significar, en tanto motivación de la autonomía moral, una actitud crítica frente a todo factor limitante, ya sea social, político o cultural que, aun con sus limitaciones y unilateralidades, cumpla un papel en la lógica especulativa de carácter histórico-metafísico. En otras palabras, la ironía responde de una manera ambigua a la lógica de la filosofía hegeliana. Por un lado, en tanto indeterminación, debe ser superada; pero, por otro lado, sin el ejercicio de esta unilateral manifestación de la libertad no se podría entender su carácter crítico que se mantiene, obviamente enriquecido por la dinámica social, en la eticidad. A pesar de la crítica furibunda a la ironía romántica, sostengo que es necesaria para efectos de la propia superación de la misma.

Por otro lado, desde una perspectiva general o sistémica, me parece muy sugerente la frase que Hegel presenta en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* de la que toma nota Rosario Casas<sup>26</sup> en su análisis de la crítica a la ironía, según la cual, «[t]oda dialéctica hace valer aquello que debe valer como si fuese válido, deja que la destrucción interna se desarrolle en ello —la ironía universal del mundo [*läßt das gelten, was gelten soll als ob gelte, sich darán entwickeln, — allgemeine Ironie der Welt*]»<sup>27</sup>.

Desde esta perspectiva histórico-metafísica, la lógica de la historia le otorga a la ironía un lugar necesario junto con su necesaria superación en un devenir que, a manera de la ironía de las tragedias griegas, sigue un camino del que la humanidad

<sup>26</sup> Cf. R. Casas Dupuy, «Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía», *Ideas y valores*, 110 (1999), pp. 21-31.

<sup>27</sup> Cf. G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Tomo II, p. 54.

no logra necesariamente tomar conciencia. ¿Esta perspectiva reafirma mi lectura ironista de la crítica hegeliana a la ironía? Aquí estamos en medio de un problema central de la filosofía de la historia hegeliana: ¿se puede hablar de libertad si presuponemos una lógica del mundo que explicaría, entonces, nuestros aparentemente vanos esfuerzos por redireccionar el espíritu hacia la consecución plena de la libertad? Considero que ambas perspectivas no se anulan mutuamente. Así, se puede defender tanto el derecho y la obligación de luchar por la libertad (en su multidimensionalidad) a partir de la estructura lógica de su concepto como el ejercicio especulativo de que la historia es el escenario en que los individuos y los pueblos, con avances y retrocesos, vamos renovando nuestro ideal de libertad permanentemente. Es decir, y en esto sigo a Casas Dupuy, «la dialéctica incorpora una ironía estructural, en el sentido de que deja que las contradicciones internas de la realidad se desarrollen»<sup>28</sup>.

Aquí veo una pista para explorar la crítica que el propio Hegel hace en el pasaje correspondiente de la *Filosofía del derecho* a la interpretación de la «ironía romántica» de Solger y Schlegel. Pareciera que desde una perspectiva histórica se puede (y debe) entender la moralidad y la ironía como momentos de un devenir; momentos que dialécticamente cobran sentido, muchas veces de manera trágica, en el sujeto irónico que se resiste a desarrollar su libertad más allá de su perspectiva moral unilateral o, en otros términos, que no decide ejercer su plena libertad y que adopta la libertad negativa del puro goce subjetivo.

## Bibliografía

Alfaro, C.V., «Similitudes y diferencias entre la "ironía romántica" y la figura del espíritu denominada "alma bella" en la filosofía de Hegel», *Ágora*, 38, 1 (2019), pp. 57-78.

Álvarez Gómez, M., «El concepto de bien en Hegel», en: M. Giusti (ed.), *El retorno del espíritu: motivos hegelianos de la filosofía práctica contemporánea*, Lima: PUCP, 2003, pp. 121-135.

Casas Dupuy, R., «Apuntes sobre la crítica hegeliana de la ironía», *Ideas y valores*, 110 (1999), pp. 21-31.

---

<sup>28</sup> Cf. R. Casas Dupuy, *op. cit.*, p. 33.

Ferrater Mora, J., *Diccionario de filosofía. Tomo I*, Buenos Aires: Sudamericana, 1965.

Hegel, G.W.F. *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, traducción de J.L. Vermal, Barcelona: EDHASA, 1999.

—, *Lecciones sobre la historia de la filosofía. Tomo II*, traducción de W. Roces, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

—, *Fenomenología del espíritu*, traducción de W. Roces, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica, 1987.

Hernández Sánchez, D., *La ironía estética: estética romántica y arte moderno*, Salamanca: Ediciones Universidad Salamanca, 2002.

Kierkegaard, S., *Escritos. Volumen 1: De los papeles de alguien que todavía vive. Sobre el concepto de ironía*, traducción de Darío González y Begonya Saez, Madrid: Trotta, 2006.

Safranski, R., *Romanticismo: una odisea del espíritu alemán*, traducción de Raúl Gabán, Barcelona: Tusquets, 2009.



### **III. RESONANCIAS MARXISTAS**



## La lógica de la posibilidad. De Hegel a Marx



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-10>

Luz Ascarate

(Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne)

Una de las preocupaciones fundamentales de la historia de la ontología es la cuestión de la continuidad o discontinuidad entre lo posible y lo real. ¿Qué lugar ocupa Hegel en la genealogía de lo posible? Para responder a esta pregunta, trataremos, en primer lugar, de explicitar las implicaciones ontológicas del concepto de posibilidad (*Möglichkeit*) en el pensamiento de Hegel, concepto que ha sido fundamental para la comprensión de otro concepto hegeliano más famoso, el de la *Wirklichkeit*, antes traducido simplemente como realidad, traducido por Félix Luque por «realidad efectiva» y por Bernard Bourgeois como «efectividad» (preferimos aquí esta última traducción, puesto que, desde Francisco Suárez, en la historia de la ontología, la efectividad incluye su realización real; además, así evitamos duplicar la raíz semántica «real» en el caso de *reale Wirklichkeit*). El estudio de la posibilidad en la lógica de Hegel, específicamente en la «Doctrina de la esencia», puede además arrojar nueva luz sobre la relación entre la ontología y la crítica de la sociedad, por lo que, en un segundo momento, mostraremos la herencia hegeliana del pensamiento de Marx sobre la posibilidad.

El libro primero del primer volumen, «La lógica objetiva», de la *Ciencia de la lógica*, está consagrado al ser y concluye con la proposición que inicia «La doctrina de la esencia», libro segundo de este primer volumen: «la verdad del ser es la esencia» (Hegel, 1813 [2015], p. 437 [p. 241])<sup>1</sup>. El ser, como sabemos, es inmediato, pero, para conocer lo verdadero, el conocimiento penetra en el ser presuponiendo que hay, detrás del ser, algo distinto del ser mismo como si este fondo constituyera la verdad del ser. El conocimiento es mediato en la medida en que no comienza en la esencia, sino que parte del ser para hacer un recorrido, un camino. Pero la esencia no es la

---

<sup>1</sup> Se indica entre corchetes la numeración de la edición de la *Gesammelte Werke*, numeración que figura también en la traducción citada.

realización del ser, la esencia se sitúa entre el ser y el concepto y su movimiento constituye el paso del ser al concepto. La esencia es, por así decirlo, la primera negación del ser. El ser y la esencia encuentran su unidad de identidad en el concepto. En este sentido, el concepto es la base del ser y de la esencia y su resultado, pero ya no como ser y como esencia; solo tienen esta determinación en la medida en que aún no han vuelto a esta unidad propia (Hegel, 1813 [2015], p. 439 [p. 243]). Como su identidad única (identidad única de ser y esencia) es el concepto, este es a su vez el reino de la subjetividad o de la libertad (Hegel, 1813 [2015], p. 637 [p. 408]). De acuerdo con Jean-François Kervegan,

*Esta afirmación [sobre el hecho de que el concepto sea el reino de la libertad] debe entenderse en toda su complejidad. En primer lugar, significa que el sistema hegeliano, que no es un círculo «cerrado en sí mismo», se prescribe para acoger la contingencia en lo que es aparentemente irreductible a la necesidad del concepto. Nada es más falso que la leyenda del necesitarismo hegeliano expulsando la contingencia o reduciéndola a la sombra inconsciente de una necesidad ciega; en Hegel, hay una autonomía real de lo contingente, porque es racional que haya irracionalidad (Kervegan, 2017, p. 79).*

Es precisamente en la «Doctrina de la esencia» donde se define ontológicamente el lugar de la contingencia en relación con la posibilidad y la necesidad. Esta se estructura en tres momentos. En primer lugar, la esencia aparece en sí misma, siendo en sí misma en sus propias determinaciones como reflexión. Entonces, aparece, emerge en el ser-ahí como aparición. Finalmente, se revela, en la unidad de la esencia y la aparición, como *Wirklichkeit*.

La tercera parte de la «Doctrina de la esencia» está dedicada pues a la efectividad definida como la unidad de la esencia y la existencia. Esta cuenta a su vez con tres momentos en su realización. El primero es el absoluto (*Das Absolute*), en donde se disuelve toda determinación de la esencia y la existencia, en tanto unidad del interior y el exterior como unidad primaria. La determinación de lo absoluto solo tendría un giro negativo: lo absoluto en sí mismo solo aparece como negación de todos los predicados y como vacío, por lo que no puede determinarse a

sí mismo, sino explicitarse, mostrarse. Como manifestación no tiene otro contenido que la manifestación de sí mismo: forma absoluta. La absolutez reflexionada es la efectividad propiamente dicha. La unidad de lo absoluto, su reflexión, es, finalmente, la relación absoluta o lo absoluto como relación a sí mismo —la sustancia—.

El segundo momento es el de la efectividad propiamente dicha. En tanto reflexión de lo absoluto, los momentos de efectividad están como suprimidos o formales, no se realizan. Las diferencias entre estos tres momentos son cuestión de reflexión externa. La efectividad es tal únicamente en relación con una posibilidad, la relación entre ambas es un tercer término: la necesidad. La posibilidad aparece aquí, en relación con la efectividad, en un doble sentido: formal y real. En un primer momento, la efectividad es formal en la medida en que es reflexionada: nada más que un ser o existencia en general. Pero como unidad de forma de interioridad y exterioridad, es también posibilidad.

Esta posibilidad, lo formal, es la efectividad reflexionada que, como formal, es solo la determinación de su identidad a sí misma. Como la determinación es la totalidad de la forma, el ser-en-sí que es la posibilidad se determina como suprimido o como ser esencialmente solo en cuanto relacionado con la efectividad, como lo negativo de ella. Hegel identifica aquí dos momentos de esta posibilidad: un momento positivo como reflexión de sí (esencia); un momento negativo, desde cuyo punto de vista la posibilidad sería algo defectuoso referido a la efectividad y completado por ella.

Sin embargo, la posibilidad es, pues es también lo inmediato y, por tanto, una efectividad. La unidad de la posibilidad y la efectividad en el plano formal es la contingencia: lo contingente es algo efectivo que está, al mismo tiempo, determinado solo como posible, cuyo otro u opuesto lo es igualmente. Lo contingente es, primero, posibilidad inmediata y efectividad inmediata, en definitiva, sin fundamento; segundo, es lo efectivo como algo posible reflejado en otro: tiene un fundamento. El no-resto absoluto del devenir de lo posible y lo efectivo es la contingencia, pero, porque cada uno se invierte inmediatamente en lo contrario, no hace otra cosa que unirse pura y simplemente a sí mismo, y esta identidad, uno en el otro, que es la suya, es la necesidad. Lo contingente es, pues, necesario, porque lo real está determinado como posible. Pero la necesidad que se sigue de ella es formal, porque sus

momentos son también formales: simples determinaciones que son una totalidad solo como unidad inmediata o como inversión inmediata de uno de los momentos en el otro. Este primer momento formal de efectividad trata cada modalidad como diferenciada. En esta etapa, la identidad de lo efectivo y lo posible en el contingente aún no está impregnada de vínculo vital. Por el contrario, según Gilles Marmasse, la lógica hegeliana posee un carácter vivo: «Hegel insiste regularmente en el automovimiento de la lógica y, criticando las representaciones que hacen de ella un conjunto de “formas intelectuales muertas”, la caracteriza como una unidad “viva”» (Marmasse, 2012, p. 3).

Esta misma vitalidad de la lógica hegeliana es defendida, por razones muy diferentes, por Michel Vadée. En 1998, Michel Vadée, profesor de Poitiers, publicó un bello libro titulado *Marx. Penseur du possible*, con introducción de Jacques D'Hondt. Este, Vadée, establece una conexión entre las nociones de posibilidad de Hegel y Aristóteles. Como sabemos, para Aristóteles la posibilidad tiene un valor ontológico y otro metafísico. Aristóteles distingue entre el ser en potencia y el ser en acto; además, el fundamento de la naturaleza es una pura actualidad que produce el dinamismo de la naturaleza. Según Michel Vadée, Hegel trató explícitamente la posibilidad, tomándola, en su sistema, en el sentido de «posibilidad real».

Sin embargo, hay que entender el paso a la posibilidad real desde la posibilidad formal en un único movimiento que despliega la vitalidad de la lógica hegeliana de la esencia. La necesidad formal, como unidad inmediata de las determinaciones de la forma, es la efectividad, una efectividad cuya unidad se determina como indiferente a la diferencia de las determinaciones de la forma. Por lo tanto, tiene un contenido multiforme en general. «Esta efectividad es una efectividad real» (Vadée, 1998, p. 196).

¿Cómo comprender entonces esta posibilidad real? La efectividad real es la cosa con múltiples propiedades, el mundo existente. Es al mismo tiempo ser-en-sí y reflexión-en-sí. Tiene una posibilidad inmediata en sí misma. Esta posibilidad, en la medida en que es el ser-en-sí-de-la-efectividad real, es ella misma posibilidad real. Por lo tanto, es rica en contenido. La posibilidad real, que implica las determinaciones y condiciones de una cosa, constituye una unidad con la efectividad. En este segundo momento de la efectividad, posibilidad y efectividad se realizan en el paso de una a

otra, encontrándose idénticas, superando así la diferenciación formal del primer momento.

La negación de la posibilidad real es su identidad consigo misma como necesidad real. La necesidad real es la negación de la posibilidad y, por tanto, su identidad consigo misma, pero es una necesidad relativa. Lo que es realmente necesario, afirma Hegel, es alguna efectividad limitada que, debido a este ser limitado, es, en otro aspecto, también solo algo contingente. De hecho, la necesidad real es, en consecuencia, también la contingencia en sí misma. La necesidad absoluta es una posibilidad y una realidad absoluta. La contingencia es, pues, la necesidad absoluta, la esencia de la efectividad libre e intrínsecamente necesaria. La necesidad absoluta no es otra cosa que la identidad de una efectividad absoluta y una posibilidad absoluta, que subsume la contingencia (Maler, 1995).

La posibilidad no es externa ni se opone a la realidad. La posibilidad es inmanente a la realidad y constituye tanto su contingencia como su necesidad. La posibilidad real, que implica las determinaciones y condiciones de una cosa, constituye una unidad con la efectividad real. La inclusión mutua de los conceptos de contingencia y necesidad en el pensamiento hegeliano de la posibilidad es evidente aquí, tanto como el hecho de que el concepto de «posibilidad real» implica una contradicción. Hay que recordar que, para Hegel, uno de los prejuicios fundamentales de la vieja lógica y de la concepción vulgar del mundo consiste en creer que la contradicción no tiene un carácter tan esencial y real como la identidad.

Coincidimos así con Claire Pagès, para quien « [s]e puede [...] mostrar, [...] que el reconocimiento de la integración de lo posible y de lo efectivo, por una parte, produce como contrapartida una concepción más rica y más noble de lo posible —le da, en definitiva, cartas de nobleza— y, por otra parte, lleva a leer en ella una afirmación de la contingencia» (Pagès, 2010, p. 92). El tratamiento de Hegel del concepto de posibilidad dentro de una inmanentización de la contradicción nos permite así comprender las características esenciales de su ontología y su vínculo con la crítica: es la ontología de la posibilidad real que se desprende de su lógica de la esencia la que le permite sentar las bases de una crítica al idealismo y al subjetivismo para defender la primacía ontológica de la realidad histórica. De ahí que la inclusión mutua de los conceptos de contingencia y necesidad en el pensamiento

hegeliano nos permita renovar la crítica hegeliana-marxista del utopismo abstracto y el método de la crítica inmanente.

\*\*\*

Michel Vadée señala que varios términos que expresan la posibilidad en la obra de Marx a veces pasan desapercibidos. En estos momentos, Marx emplea, con insistencia no disimulada, la terminología de Aristóteles y Hegel: «Marx se adscribe a una tradición que da a la noción de posibilidad un cierto sentido: reconoce su profunda deuda con Hegel y, más distante, con Aristóteles» (Vadée, 1998, pp. 22-23). Según Vadée, bajo el nombre de «posibilidad real», Marx tomó prestado de Aristóteles el concepto de ser en potencia a través de Hegel. Se desearía que el pensamiento de Marx no tuviera nada que ver con la vieja filosofía, pero es difícil negar la profunda y duradera influencia que filósofos como Hegel y Aristóteles tuvieron en Marx, incluso en *El capital* (Vadée, 1998, pp. 22-23).

La primera evidencia de la herencia de Marx del concepto de posibilidad de Hegel aparece en su tesis doctoral, *La diferencia en la filosofía de la naturaleza en Demócrito y en Epicuro* (1841 [1970]). Aquí distingue, dentro del concepto de posibilidad, entre la posibilidad abstracta (que incluye la posibilidad formal de Hegel así como la posibilidad contingente del azar) y la posibilidad real, que defiende como la noción ontológicamente legítima de posibilidad. Yendo más allá que Hegel en cuanto a la preeminencia de la efectividad sobre lo posible, Marx sostiene que la necesidad relativa se basa únicamente en la posibilidad real y el azar únicamente en la posibilidad abstracta. Pero, en esencia, Marx no suprime el concepto de posibilidad, sino que inmanentiza la contradicción. La posibilidad real es, también para Marx, una posibilidad llena de contenido, es decir, una posibilidad limitada por las condiciones reales: entonces, tanto para Marx como para Hegel, «no hay posibilidad fuera de lo real» (Pagès, 2010, p. 92). Para Hegel (1817 [2012]), es el tiempo el que, determinado por el Espíritu, es una época, y, recibiendo la sustancialidad, es la época de un pueblo. Para Marx (1845-1846 [2012]), esta posibilidad está limitada por las condiciones propias del proceso de la vida material, que implica la producción material y las relaciones materiales de los hombres reales,

una vida que, defendida por la ciencia materialista, conduce a una crítica de cualquier posibilidad idealizadora.

Hay una exigencia en ambos autores de adecuar lo pensable a lo real (Mercier-Josa, 1980). Esta exigencia responde, pues, a una convicción ontológica heredada por Marx de Hegel sobre el concepto de posibilidad real. Tanto Hegel como Marx criticaron explícitamente las teorías utópicas y defendieron la preeminencia ontológica de la efectividad sobre la posibilidad en sus pensamientos. Claire Pagès nos recuerda el párrafo 396 de la *Enciclopedia* (edición de 1830), un párrafo dedicado a la descripción del curso natural de las edades de la vida. La descripción del joven corresponde aquí a la de un utópico: a diferencia del niño, el joven ya no vive en paz con el mundo que lo rodea. Alberga un gran resentimiento hacia un mundo que le parece falso, desajustado, indigno de lo que debería ser. Pero el joven no se contenta con oponerse al mundo actual. El pensamiento del ideal también le da la energía para trabajar con el fin de eliminar esta oposición, para realizar el ideal. Así pretende transformar el mundo y se forma para poder realizar sus ideales. Así es como, según Hegel, se convierte en hombre. Hegel señala que la juventud siempre está descontenta, mientras que la edad lo hace a uno más conforme. En cuanto a Marx, en el *Manifiesto del Partido Comunista* de 1848, leemos sobre el socialismo utópico que sus representantes no ven del lado del proletariado ninguna independencia histórica, ningún movimiento político propio. Esta crítica es retomada por Engels en *Socialismo utópico y socialismo científico* de 1880. El proyecto materialista se opone al socialismo utópico en su pretensión de realismo<sup>2</sup>. La ontología de la posibilidad real que surge de la lógica hegeliana de la esencia permite así a Hegel y a Marx sentar las bases de una crítica radical del idealismo y del subjetivismo para defender la primacía ontológica de la realidad histórica, sin reducir la importancia de lo posible. Encontramos algunas resonancias en el concepto de crítica inmanente de la teoría

---

<sup>2</sup> Para Hegel y Marx, el utopismo se basa, pues, en la pretensión errónea de pensar lo que no existe en ninguna parte. Sin embargo, planteamientos como los de Karl Mannheim (1929 [2006]) nos hacen pensar en un concepto ontológico y constitutivo de la utopía en relación con una noción ampliada de lo real que incluiría lo posible dentro de ella. Así, por ejemplo, la defensa que hace Hegel de la idea de la República platónica como idea que recoge la determinación esencial de su tiempo (1825-1826 [1976]), y la defensa que hace Marx de la idea del comunismo (1845-1846 [2012]), caracterizada como utopía materialista por Mannheim (1929 [2006]), constituida de acuerdo con las necesidades materiales de la humanidad, responde a este sentido de posibilidad real.

crítica. Rahel Jaeggi propone una definición de la crítica inmanente por oposición a la crítica interna:

*La crítica inmanente, al igual que la crítica interna, critica su objeto mediante criterios que ya están contenidos en él. La crítica inmanente tampoco opera desde un punto arquimédico imaginado fuera de lo que se critica; de hecho, parte sistemáticamente de la convicción de que no puede haber ninguna posición relevante para la crítica fuera de lo que se critica (Jaeggi, 2015).*

Sin embargo, según Rahel Jaeggi, la crítica inmanente es normativamente más fuerte que la crítica interna:

*La crítica inmanente no saca la conclusión de una validez meramente relativa (o local) desde el particular punto de partida de estar siempre ya en algo y desde la situación interna de su escala de valor. Al situarse en el interior, responde a demandas que van más allá del contexto y por ello tiene un poder transformador (Jaeggi, 2015).*

La posibilidad real nos permite ir más allá del contexto interno de una comunidad, mientras nos situamos en un marco inmanente, en los aspectos contingentes y efectivos que se delimitan para el funcionamiento interno de la comunidad. La crítica inmanente localiza la normatividad de las prácticas sociales en las condiciones de ejecución de estas mismas prácticas. Pero la crítica inmanente incluye un salto al más allá y un significado constitutivo de la contradicción, como la implicada en la posibilidad real. La crítica inmanente se orienta, por tanto, menos hacia la reconstrucción o realización de potenciales normativos que hacia una transformación de lo existente promovida por los problemas y contradicciones inmanentes de una constelación social dada. Al adherirse a las normas inherentes a las prácticas, procede al mismo tiempo a su crítica. La explicitación de estas contradicciones es legítimamente posible por el tipo de reflexión de la sociedad que surge de la posibilidad real. La posibilidad real puede entenderse, por supuesto, como una limitación de lo posible, pero también, paradójicamente, como una amplificación

de lo posible, si hacemos hincapié en el potencial constitutivo de lo real que comporta lo posible.

Hemos pues mostrado que el concepto de posibilidad real, tal y como lo encontramos en la *Doctrina de la esencia* de Hegel, aporta las bases para una teoría crítica de la sociedad. Así, este concepto resulta determinante tanto para comprender el pensamiento crítico de Marx como para introducir la ontología de la posibilidad hegeliana dentro de la continuidad de la historia filosófica de la posibilidad.

## Bibliografía

Debord, G. (2021), *Marx/Hegel*, París: L'Échappée.

Hegel, G.W.F. (2016), *Science de la logique. Livre deuxième. L'essence*, traducción de B. Bourgeois, París: Vrin.

– (2003), *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil. Die objektive Logik. Zweites Buch. Zweiter Teil. Die subjektive Logik, Werke 6*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2003.

(1825-1826 [1976]), *Leçons sur Platon, textes inédits*, traducción de J.-L. Vieillard Baron, París: Aubier.

– (1817 [2012]), *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traducción de B. Bourgeois, París: Vrin.

– (1812-1816 [2015]). *Ciencia de la lógica. Volumen I*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada.

Jaeggi, R. (2014), *Kritik von Lebensformen*, Berlín: Suhrkamp, 2014.

Kervegan, J.-F. (2017), «La liberté du concept», *Studia Hegeliana*, III, pp. 71-88.

Maler, H. (1995), *Convoiter l'impossible*, París: Albin.

Mannheim, K. (1929 [2006]), *Idéologie et utopie*, traducción de J.-L. Evard, París: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Marmasse, G. (2012), «La logique hégélienne et la vie», *Archives de Philosophie*, 75, 2, pp. 235-252.

Marx, K. (1845-1846 [2012]), *L'idéologie allemande*, traducción de H. Auger, G. Badia, J. Baudrillard & R. Cartelle, París: Les Éditions Sociales.

– (1841 [1970]), *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et Épicure*, traducción de J. Ponnier, París: Ducros, 1970.

Mercier-Josa, S. (1980), *Pour lire Hegel et Marx*, París: Éditions Sociales.

Pagès, C. (2010), «Hegel ou le possible réel. La critique hégélienne des idéaux en question», *PhaenEx*, 5, 1, pp. 92-117.

Vadée, M. (1998), *Marx. Penseur du possible*, París: L'Harmattan.

## Tres apuntes en torno a la respuesta de Marx a la pregunta ¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-11>

Martín Valdez

(Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

La influencia de la *Ciencia de la lógica* de G.W.F. Hegel en los *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política* de Karl Marx, mayormente conocidos como *Grundrisse*, está suficientemente documentada. Marx habría recibido como regalo un ejemplar que previamente había pertenecido nada menos que a Mikhail Bakunin y, mientras escribía los borradores del proyecto que eventualmente devendría en *El capital*, temas que ya había abordado en la década anterior habrían regresado al centro de su atención (Liedman, 2018, p. 349).

En su libro *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Hiroshi Uchida presenta la correspondencia entre ambas obras de la siguiente manera:

1. La Introducción corresponde a la Doctrina del concepto.
2. El «Capítulo del dinero» corresponde a la Doctrina del ser.
3. El «Capítulo del capital» corresponde a la Doctrina de la esencia (1988, p. 6).

Esto nos lleva a hacer explícito el primero de los tres apuntes en torno a la problemática del inicio de la ciencia que quiero presentar en esta ponencia, a saber, que:

### 1. La lógica de Hegel es la lógica del capital

El núcleo de la crítica de Marx a la dialéctica hegeliana, de acuerdo con Uchida, estaría en que el último presenta de forma «inconsciente» la lógica de la sociedad burguesa, de la economía capitalista, como la lógica de la totalidad del ser (1988, p. 25):

*La Lógica de Hegel es la autocreación de la «idea», pero Marx la desenmascara como la producción capitalista descrita desde el punto de vista del capitalista, aunque esto es descrito por Hegel como natural (1988, p. 20)*

Lo que Marx ve en la lógica es la conciencia fijada en el valor, «el carácter ideal de la propiedad privada moderna» (1988, p. 22), el movimiento en el que el capital «pasa constantemente de una forma a la otra», dinero a mercancía, mercancía a dinero, donde el fin del proceso (su «contenido objetivo») está ya puesto de antemano, la valorización del valor, la acumulación ilimitada, mientras que la persona del capitalista es un mero avatar, la encarnación terrena del verdadero sujeto del proceso, el valor que se autovaloriza (Marx, 2017, pp. 212-213). Resulta evidente el paralelo con la descripción de Hegel de la reflexión ponente como un «movimiento, entendido como un ir hacia delante, [que] se flexiona inmediatamente dentro de él mismo, y solo así es automovimiento» (2017, p. 450).

La lógica que gobierna el mundo no es aquella cuyo «contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito» (Hegel, 2019, p. 199). La lógica de Hegel, la lógica del ser, cede su lugar a la lógica del ser social, a la lógica del capital. La lógica que gobierna el mundo es la lógica del modo de producción, no de la producción en general, sino de la producción socialmente determinada, es la lógica del modo de producción capitalista.

Desarrollemos esta idea con el paralelo entre el tránsito del ser a la esencia con el del dinero al capital. Al inicio, tenemos una producción meramente dirigida a valores de uso, a satisfacer necesidades. El valor de uso, que se encuentra todavía en una relación de *identidad* con el producto, a través del desarrollo del intercambio, se *diferencia* del valor de cambio:

*Cuando el valor de cambio, que el poseedor de mercancías persigue, se desarrolla y realiza como dinero, la diferencia inmanente entre valor de uso y valor de cambio se vuelve una oposición externa entre mercancía y dinero (Uchida, 1988, p. 31).*

El dinero en cuanto dinero, un mero medio para el intercambio, deviene dinero en cuanto capital. El capital se revela, a su vez, como *un enorme cúmulo de contradicciones*: la fuerza de trabajo, considerada como mercancía (valor de cambio), busca comprarse siempre al menor precio posible; como valor de uso, en cambio, en el momento de la producción, se espera de su consumo la mayor intensidad y duración. Este antagonismo, a la base de toda la producción capitalista, al mismo tiempo crea, diferencia, dos clases sociales, burgueses y proletarios, la clase capitalista y la clase trabajadora; y en esta contradicción, en esta relación social en la que estamos insertos, la conciencia que apunta a la valorización del valor es la conciencia predeterminada. «No es la conciencia del hombre lo que determina su ser sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia» (Marx, 2015, p. 248).

«La verdad del ser es la esencia», afirma Hegel (2019, p. 437). Para Marx, la verdad del dinero, de la mercancía, del valor, es el capital, cuya lógica aniquila cualquier consideración por la dignidad y el bienestar humanos.

El inicio de la ciencia debe darse en un examen del ser social, de un ser social determinado, de la forma históricamente determinada en que los seres humanos producimos conscientemente nuestra vida material e intelectual, esto es, un examen crítico del modo de producción entendido como la totalidad del ser social. Nuestra conciencia está determinada por este ser social determinado, y no podemos pensar genuinamente sin una crítica de este ser social. «La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos» (Marx, 2015, p. 150).

Esto nos lleva al segundo apunte de este trabajo:

## **2. La ciencia de la lógica es la crítica de la economía política**

Tenemos pues que el objeto de la filosofía primera no es el ser en general, ni la producción en general, sino la producción socialmente determinada: el modo de producción capitalista. La ciencia que examina la *lógica* de la producción capitalista, la lógica del capital, es para Marx la crítica de la economía política.

Lo que para Hegel se revela al final, la idea absoluta, lo encontramos más bien al inicio, en la «Introducción» de los *Grundrisse*, donde Marx hace explícito el método dialéctico. Seguimos a Althusser al indicar que Lenin lee correctamente a Hegel a partir del materialismo de Marx:

*[L]a Idea absoluta es simplemente el método absoluto, el cual no siendo nada distinto al movimiento del proceso, no es entonces más que la idea del proceso en cuanto absoluto (1970, p. 15).*

Este «proceso sin sujeto» o, simplemente, el método dialéctico, no es otra cosa que la apropiación del ser social, de lo real, por el pensamiento, que primero lo disuelve, abstrae en sus partes constitutivas, para luego reproducirlo como «una rica totalidad con múltiples determinaciones y relaciones» (Marx, 1982, pp. 21-22). Esta totalidad, insiste Marx, es una totalidad pensada, producto del pensamiento, de la conciencia, en lo absoluto independiente y menos aún determinante de la realidad. Al contrario:

*El sujeto real mantiene, antes como después, su autonomía fuera de la mente, por lo menos durante el tiempo en que el cerebro se comporte únicamente de manera especulativa, teórica. En consecuencia, también en el método teórico es necesario que el sujeto, la sociedad, esté siempre presente en la representación como premisa (Marx, 1982, p. 22).*

La cita enfatiza la importancia de considerar, sobre todo al inicio, al ser social como «premisa» en nuestra actividad especulativa, ser conscientes de su influencia determinante en nuestra conciencia, como punto de partida de todo pensamiento radicalmente crítico.

De esta forma, Marx esboza el plan de la crítica de la economía política empezando por las determinaciones más abstractas: valor de uso y valor de cambio, mercancía, dinero, hasta llegar al capital, que a su vez requiere el análisis del trabajo asalariado (jornada, salario), para llegar eventualmente al Estado, «síntesis de la

sociedad burguesa», las relaciones internacionales, colonialismo, y finalmente a aquella «rica totalidad», «al mercado mundial y las crisis» (1982, pp. 29-30).

Pero esto no significa que, al reproducir la realidad mediante el pensamiento, el ser social tenga la última palabra. La conciencia —tras deshacer el capital en sus partes constitutivas, tras haber arrojado «luz, finalmente, sobre el misterio que envuelve la *producción de plusvalor*» (Marx, 2017, p. 235), sobre las reglas fundamentales (principios) que gobiernan la totalidad del ser social—, esta conciencia dialéctica, no se limita a «glorificar lo existente». En el epílogo a la segunda edición de *El capital*, justamente buscando transparentar el alcance de la influencia de la dialéctica hegeliana en su propio proyecto, Marx apunta: «la intelección positiva de lo existente incluye también [...] la inteligencia de su negación, de su necesaria ruina», y es en este sentido que la dialéctica, «en su figura racional, es escándalo y abominación para la burguesía» (2017, p. 57).

Esto nos lleva al tercer y último apunte... Pero antes, una digresión...

#### *Sobre la ciencia política de Platón*

En el diálogo el *Político* encontramos un ejemplo de la aplicación del método dialéctico a la totalidad del orden social. La ciencia política tiene como objeto lo que podríamos denominar el tejido social, que incluye a las distintas industrias productivas, culturales, las redes de intercambio, la diplomacia, la guerra, la administración de la justicia, la religión, la burocracia, etcétera. Cada una de estas artes gobierna su objeto, pero la política gobierna la forma en que estas se vinculan entre sí. Es:

*aquella que gobierna a todas estas y presta atención a las leyes y a todos los asuntos políticos y a todos ellos los entreteje del modo más correcto, creo que, si abarcamos su función con un nombre que indique su poder sobre la comunidad, tendríamos que llamarla, con toda justicia, «política» (305e).*

Su objeto, en última instancia, es la justicia, a saber, que las distintas partes se relacionen de tal modo que no se entrometan ni interfieran entre sí, para que cada una pueda cumplir la función que le es propia. La actividad del político, hay que enfatizarlo, no se limita meramente a decisiones que se toman sobre la base de la

sociedad y el Estado ya establecidos, sino que están a la base del diseño de las principales instituciones y alcanzan la naturaleza misma de la familia, de la propiedad y del Estado, esto es, tienen un carácter constituyente.

La actividad del político, que tiene acceso a un conocimiento recto (se podría decir, divino, en tanto tiene su base en las ideas), opera sobre los regímenes políticos de nuestra era, que son como «naves que se van a pique» (*Pol.* 302a), y es capaz de invertir el funcionamiento de sus principales instituciones y normas básicas (principios) que con el paso del tiempo se han corrompido, se han puesto de cabeza. Este cambio es necesariamente violento, ya que deshace (desestabiliza, resquebraja, destruye) el tejido social para su posterior recomposición, para rehacerlo.

En esta reconstitución, la idea de justicia (¿absoluta?) parece disolverse en el mero método dialéctico, en el procedimiento de disolución y sobre todo guiando la posterior reconstrucción crítica de la totalidad social. Lo que me lleva, ahora sí, al tercer y último apunte:

### **3. La crítica de la economía política es, en última instancia, una ciencia práctica**

La filosofía como una ciencia práctica, una ética, que busca ir más allá de la mera interpretación del mundo, que busca *transformarlo*, debe hacer «expresa una posición de clase» (Althusser, 1970, p. 4). Para intervenir el ser social, hay que posicionarse correctamente. La búsqueda de establecer una sociedad «en la que el libre desarrollo de cada uno [sea] la condición del libre desarrollo de todos» (Marx, 2018, p. 91), no es posible más que como un bienintencionado deseo, a menos que adoptemos el punto de vista de la clase con potencial genuinamente universal y revolucionario: el proletariado mundial.

La economía capitalista, orientada a la acumulación ilimitada, a la maximización de ganancias (y, en ese sentido, a la maximización de la explotación de los trabajadores), debe ser abolida (*Aufhebung*) desde su principio fundamental (la propiedad privada de los medios de producción) dando lugar a una que priorice la producción de valores de uso, la satisfacción universal de las necesidades, en última instancia el bienestar pleno y la autorrealización de las personas. El concepto de riqueza de la sociedad burguesa, denuncia Marx, corresponde a un «vaciamiento

pleno», «enajenación total» (1982, p. 448). La facultad de enriquecerse mediante el trabajo propio ha devenido en la del enriquecimiento a costa del trabajo ajeno. La lógica misma a la base del modo de producción, la enajenación de la fuerza de trabajo como mercancía, está corrompida, y nada menos que un cambio a ese nivel puede librarnos de los males de este sistema.

La conciencia crítica es, pues, necesariamente una conciencia de clase. Paradójicamente, esta conciencia con potencial revolucionario es «producto ella misma del modo de producción que se funda en el capital» (Marx, 1982, p. 424), o como lo expresa en el *Manifiesto*, «[l]a burguesía produce, ante todo, sus propios sepultureros» (Marx & Engels, 2018, p. 71).

Hay que precisar que lo específico del marxismo no es que adopte una posición de clase, sino que lo haga de forma consciente. Tanto Hegel como Kant, profesores universitarios, se encontraban dentro de la clase de funcionarios del Estado. De ahí que sus propuestas prácticas, podríamos decir, aunque sea una sugerencia a modo de hipótesis, hayan tenido como actor principal al Estado, cambios desde arriba, y no hayan alcanzado el meollo del asunto: la compra y venta de la fuerza de trabajo como mercancía en el marco de una economía de libre mercado, intercambio que ambos terminan justificando en la doctrina del derecho de *La metafísica de las costumbres*, así como en el derecho abstracto de la *Filosofía del derecho*, respectivamente. El ser social, la lógica del capital, gobierna, determina las conciencias de dos grandes filósofos, al menos en este punto.

De ahí que si bien Hegel reconoce que la «*acumulación de riqueza*» en manos de una clase se da en detrimento de aquella otra «ligada al trabajo», que se vuelve dependiente e incapaz «de sentir y disfrutar» de las libertades y de los beneficios de la sociedad civil (2017, pp. 243-244, § 243), ocasionando «la caída de una gran cantidad de personas por debajo de un cierto nivel de subsistencia», situación que conlleva a su vez «la pérdida del sentimiento del derecho, de la honestidad y del honor de subsistir por su propio trabajo o actividad» (2017, p. 244, § 244); no obstante todo esto, sus propuestas se quedan en la superficie del problema: regulación económica, asistencialismo, inclusive, colonialismo, todas propuestas que se ensayaron de una u otra forma hasta el día de hoy, sin haber detenido, a lo mucho desfogado, el

movimiento de valorización del valor absolutamente indiferente a la explotación del hombre por el hombre y a la destrucción del planeta.

Pero como hemos buscado mostrar en este breve trabajo, es posible ir más allá. La dialéctica nos permite desnaturalizar, desenmascarar este ser social, desarmarlo, desarticularlo, y sobre esa base reconstruirlo, corregirlo, reconstituirlo, y transformarlo. Concluyo con esta cita: «La vida social es, en esencia, *práctica*. Todos los misterios que desvían la teoría hacia el misticismo encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica» (Marx, 2015, p. 109).

## Bibliografía

Althusser, L. (1970), «Lenin frente a Hegel», *Ideas y valores*, 35-37, pp. 3-16

Hegel, G.W.F. (2019), *Ciencia de la lógica. Volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, Madrid: Abada.

– (2017), *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*, traducción de J. Abellán, Madrid: Tecnos.

Liedman, S.-E. (2018), *A World to Win. The Life and Works of Karl Marx*, Londres: Verso.

Marx, K. (2017), *El capital. Crítica de la economía política [Libro I-III]*, Madrid: Siglo XXI.

– (2015), *Antología*, Buenos Aires: Siglo XXI.

– (1982), *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse) 1857-1858*, Ciudad de México: Siglo XXI.

Marx, K. & Engels, F. (2018), *Manifiesto comunista*, Madrid: Akal.

Platón (2000), *Diálogos V: Parménides. Teeteto. Sofista. Político*, Madrid: Gredos.

Uchida, H. (1988), *Marx's Grundrisse and Hegel's Logic*, Londres: Routledge.

## Lenin como lector de Hegel



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-12>

Ricardo Licla Meza

(Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

*El principio y fin de toda filosofía es la libertad*

(Schelling).

*Los intereses «mueven la vida de los pueblos»*

(Lenin).

### 0. Introducción

Terry Pinkard, en un prefacio irónico de su conocido texto *Hegel. Una biografía*, afirma no sin razón que «Hegel es uno de esos pensadores de los que toda persona culta cree saber algo» (2002, p. 9). Quizá el caso más emblemático de este tipo de personas sea Karl Popper, quien en su obra *La sociedad abierta y sus enemigos* sentenció que Hegel representaría algo así como el «eslabón perdido» entre Platón y el totalitarismo moderno. Probablemente, este tipo de afirmaciones haya generado la airada reacción de José María Ripalda en su introducción a la *Filosofía real* de Hegel: «Es difícil leer cosa más imbécil, hasta la patología, que la crítica a Hegel desde la buena conciencia de la propia normalidad, léase v.g. Sir Karl R. Popper» (Ripalda, citado en Duque, 2015, p. 15).

Definitivamente, Hegel es un filósofo para adultos dispuestos a reflexionar. Su *Ciencia de la lógica* no solo hay que leerla, sino estudiarla con rigor. Con justa razón nuestro colega chileno Ricardo Espinoza afirma que Hegel no es un filósofo de esos fáciles de leer mientras se va sentado en el metro de alguna ciudad y menos aún se lo puede leer de forma ingenua y desde una perspectiva analítica simplona. A Hegel se lo debe leer metódicamente, para evitar al Hegel panlogista de *Wikipedia*. Esto se repite una y otra vez en todas partes, desde manuales a tesis doctorales, desde libros especializados a informaciones en la red, etcétera. La llamada «derecha hegeliana» hizo lo que quiso con Hegel y lo destruyó notablemente al presentarnos a un Hegel sin matices ni sutilezas, esto es, el Hegel panlogicista añejo, rancio, vertical,

monárquico, absolutista, racionalista, abstracto, etcétera que nosotros rechazamos: Jameson, Eagleton, Duque, Ripalda, Pippin, etcétera (Espinoza, 2018, pp. 216-217).

El objetivo principal de la siguiente ponencia no consiste en presentar un estudio erudito y pormenorizado sobre Hegel, sino algo muy modesto: suscitar el interés por la lectura de la *Ciencia de la lógica* desde la perspectiva de Lenin. Para tal propósito dividiremos nuestra exposición en tres momentos; a saber: primero, presentaremos el presupuesto teórico desde el cual Lenin aborda la *Ciencia de la lógica*; segundo, daremos cuenta sobre algunos tópicos que Lenin valora en Hegel; tercero, mostraremos en parte que tanto Hegel como Lenin son filósofos radicales en sentidos diferentes; y finalizaremos con algunas conclusiones provisionales.

## 1. Los anteojos de Lenin

En el centenario de la revolución rusa, Néstor Kohan, en su artículo titulado «Sobre la teoría leninista del imperialismo» (2017) sostuvo sobre Lenin (1870-1924) lo siguiente:

*Lenin. Indomesticable. Indigerible. Hueso duro de roer. La sola mención de su nombre hace temblar a empresarios, banqueros, policías, militares, agentes de inteligencia. A diferencia de otros integrantes de la familia marxista [...] Lenin constituye el elemento de la discordia. Es el verdadero parteaguas en las ciencias sociales y en la política contemporánea. La cultura de las clases dominantes, entrenada en el ejercicio cotidiano de ejercer su hegemonía, intentó dulcificar, neutralizar e, incluso, fagocitar o incorporar a Walter Benjamin, a Antonio Gramsci, a Rosa Luxemburgo, llegando al límite de manipular al mismo abuelo fundador de la familia, Karl Marx. Con Lenin jamás pudieron. Les sigue generando pánico, desesperación y horror (2017, p. 208).*

En términos de Gramsci, estamos frente a un *intelectual orgánico* que, como investigador, según Kohan, se internó largo tiempo, exiliado, en la biblioteca de Zúrich (Suiza) para comprender, por un lado, la dinámica del capitalismo posterior a la Primera Guerra Mundial (1914-1918); por otro lado, el papel que jugó la Internacional Socialista. En dicha biblioteca, desde 1915, Lenin elaboró 15 cuadernos en los que

extractó 148 libros (106 en alemán, 23 en francés, 17 en inglés y 2 traducidos al ruso); 232 artículos de 49 publicaciones periódicas (206 en alemán, 3 en francés y 13 en inglés) (Kohan, 2017, p. 211). Este es el contexto (setiembre-diciembre de 1914) en el que Lenin estudió la *Ciencia de la lógica* en su idioma original, dando como resultado sus *Cuadernos filosóficos*: «En medio de la monstruosa acumulación y centralización de capitales financieros y de la Primera Guerra Mundial, Lenin leyó aquellos 148 libros y 232 artículos de economía política, mientras estudiaba y comentaba la *Ciencia de la lógica* de Hegel. Los resultados fueron sus hoy célebres *Cuadernos filosóficos*» (Kohan, 2017, p. 212). La conclusión a la que llegó Lenin con este estudio es el siguiente *aforismo*: «Es completamente imposible entender *El capital* de Marx, y en especial su primer capítulo, sin haber estudiado y entendido a fondo *toda* la *Lógica* de Hegel. ¡Por consiguiente, hace medio siglo ninguno de los marxistas entendía a Marx!» (1974, p. 172).

En consonancia con este aforismo de Lenin, Althusser irrumpe con la siguiente sentencia: «Por lo que a mi turno arriesgaría un aforismo perentorio: “*nadie ha comprendido a Hegel desde hace 150 años, pues no es posible comprenderlo si no se ha estudiado y comprendido a fondo El capital*”. Provocación por provocación, espero que se me excusará al menos por parte de los marxistas» (1969, p. 7).

Nosotros consideramos que la *Ciencia de la lógica* de Hegel puede ser una de las puertas a la comprensión de *El capital* de Marx, al mismo tiempo esta obra puede ser una entrada a la *Ciencia de la lógica*. Lo cierto es que Lenin —sobre la base de sus investigaciones de Hegel, Marx y lo mejor de su época— no solo buscó comprender la gramática del sistema capitalista, sino que lo más importante fue para él la subversión del orden social hasta ahora vigente. Quizá por esta pretensión Lenin es concebido en ciertos sectores como el «*Toter Hund* (perro muerto)» del siglo XXI.

Los anteojos de los que se sirvió Lenin en la comprensión de la *Ciencia de la lógica* fueron el materialismo dialéctico: «Trato en general de leer a Hegel desde el punto de vista materialista. Hegel es (según Engels) el materialismo puesto de cabeza abajo; es decir, en su mayor parte, desechó a dios, lo absoluto, la idea pura, etc.» (Lenin, 1974, p. 101). Según Althusser, Lenin no lee a Hegel para poner en pie, bajo la forma de un sistema materialista, el sistema idealista absoluto hegeliano; sino que adopta una nueva *práctica* filosófica de raigambre proletaria, es decir, el

materialismo dialéctico. Lo que le interesa a Lenin de Hegel son las implicancias de dicha lectura materialista dialéctica en el plano gnoseológico y dialéctico (1969, p. 8).

## 2. El niño y el agua sucia de la bañera

De la diversidad de tesis que Lenin resalta en sus *Cuadernos filosóficos* con respecto a la *Ciencia de la lógica* de Hegel, cabe llamar la atención sobre algunas, a saber: la crítica al noumeno kantiano, la dialéctica hegeliana como tesis central y la radicalidad en Hegel.

Sobre la primera tesis, Lenin, en su lectura del prólogo de la segunda edición de la *Ciencia de la lógica* de Hegel, sostiene que «[e]n Kant, la *Ding an sich* [cosa en sí] es una abstracción vacía, pero Hegel exige abstracciones que correspondan a *der Sache* [la esencia]: "el concepto objetivo de las cosas constituye su esencia misma", que –hablando en sentido materialista– corresponde a la profundización real de nuestro conocimiento del mundo» (1974, p. 92). En otros términos, Lenin, por un lado, exalta la crítica hegeliana con respecto a la incognoscibilidad del «objeto en sí» kantiano; por otro lado, valora la tesis hegeliana según la cual sí es posible el conocimiento progresivo de la esencia de las cosas.

Sobre la segunda tesis, a diferencia del último capítulo de la *Fenomenología del espíritu*, en el que Hegel diserta sobre «[...] el saber absoluto o el espíritu que se sabe a sí mismo como espíritu [...]» (2017, p. 382), en el último capítulo de la *Ciencia de la lógica* Hegel aborda el tema de la idea absoluta. Al respecto Lenin afirma:

*Es digno de mención el hecho de que todo el capítulo sobre la «idea absoluta» apenas dice una palabra sobre Dios (casi nunca se ha deslizado por accidente un «concepto» «divino»), y aparte de eso –esto NB–, casi no contiene nada que sea específicamente IDEALISMO, sino que tiene por tema principal el método dialéctico –esto es extremadamente notable. Y una cosa más: en esta obra de Hegel, la MÁS IDEALISTA de todas, hay MENOS idealismo y MÁS MATERIALISMO que ninguna otra. ¡Pero es un hecho! (1974, p. 222).*

Efectivamente, todo el último capítulo de la lógica subjetiva (o doctrina del concepto) está dedicado a los matices de la dialéctica en la tradición occidental. Sobre la base de este aporte hegeliano, Lenin destila la siguiente definición de la dialéctica: «En resumen, la dialéctica puede ser definida como la doctrina de la unidad de los contrarios. Esto encarna la esencia de la dialéctica, pero requiere explicaciones y desarrollo» (1974, p. 210).

Sobre la última tesis, podemos apelar a la pregunta con la que empieza el libro primero de la *Ciencia de la lógica*: ¿por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia? O, de acuerdo con título del seminario en el que se presentó originalmente el presente texto: ¿cuál debe ser el comienzo de la ciencia? Al respecto, Hegel nos advierte que «el inicio de la ciencia absoluta tiene que ser él mismo inicio absoluto; nada le está permitido presuponer» (2019, p. 215). Definitivamente, estamos asistiendo a la radicalidad filosófica en Hegel. En ese sentido, siguiendo al filósofo español Rafael Aragüés, podemos afirmar que la metafísica hegeliana cumple con creces esta exigencia de radicalidad filosófica, porque la *Ciencia de la lógica* no contiene ninguna presuposición. No presupone nada ni da nada por sentado. Ni siquiera se presupone a sí misma, vale decir, no presupone siquiera su concepto. Tampoco presupone un objeto de estudio, un método de investigación, una verdad primera, un principio fundamental ni axioma alguno. No lo hace, porque ese modo de proceder sería dogmático, ya que la metafísica, en tanto filosofía fundamental, es la investigación de las bases del saber; en consecuencia, no puede presuponer nada, como sí pueden y deben hacerlo las ciencias particulares (2021, p. 80).

### 3. Hegel y Lenin ¿filósofos radicales?

Es probable que para el oyente (o lector) desatento, nuestro subtítulo esté incurriendo, aparentemente, en una *falacia de pregunta compleja*. Nada más falso: tanto Hegel como Lenin son filósofos radicales, pero en sentidos diferentes. Es decir, Hegel —como ya mostramos anteriormente— es un filósofo radical en la medida en que no parte de presuponer nada en su reflexión filosófica. Su punto de partida es el concepto más puro, carente de toda determinación y mediación: puro ser o ser puro,

que al mismo tiempo constituye una de las proposiciones más escandalosas de la filosofía occidental (*ser y nada son lo mismo*).

En cambio, Lenin es radical —esta propuesta es presentada solo a manera de intuición por cuestiones de tiempo— en la medida en que pretendió subvertir el orden social vigente desde la raíz. En otros términos, el sentido genético de la radicalidad de Lenin se muestra en su *praxis* revolucionaria. *Praxis* revolucionaria que devino en su antítesis: formas de estalinismo que desconocieron el pleno reconocimiento o libertad.

#### 4. Conclusiones

Primera: el presupuesto teórico de Lenin es el materialismo dialéctico. Es decir, Lenin estudia la *Ciencia de la lógica* de Hegel desde una posición ontológica materialista.

Segunda: Lenin destila lo mejor del *corpus* hegeliano, la dialéctica. Es sobre la base de este método que Lenin interpreta y subvierte la lógica del sistema capitalista.

Tercera: tanto Hegel como Lenin son radicales en sentidos diferentes. La radicalidad de Hegel es teórica, mientras que la de Lenin es práctica.

Finalmente: ¿en qué medida la *Ciencia de la lógica* puede ser útil en la interpretación de la realidad peruana? ¿Sigue siendo vigente la propuesta leninista en la comprensión de la lógica del capitalismo? Mejor aún, ¿cuál ha de ser el comienzo de la transformación de la realidad peruana?

#### Bibliografía

Aragües, R. (2021), *Introducción a la Lógica de Hegel. Fundamentos del idealismo hegeliano*, Barcelona: Herder.

Althusser, L. (1970), «Lenin frente a Hegel», *Ideas y valores*, 35-37, pp. 3-16.

Espinoza, R. (2018), «Hegel, lector de Žižek, y las nuevas lógicas del mundo y del Estado», en: R. Espinoza & O. Barroso (eds.), *Žižek reloaded: políticas de lo radical*, Madrid: Akal, pp. 211-239.

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

– (1994), «Raíces metafísicas de la *Lógica* de Hegel», *Areté*, 1, pp. 49-59.

Hegel, G.W.F. (2019), *Ciencia de la lógica. La lógica objetiva*, Madrid: Abada.

– (2017), *Fenomenología del espíritu*, Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

– (2015), *Ciencia de la lógica. La lógica subjetiva*. Madrid: Abada.

Hyppolite, J. (1987), *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Ciudad de México: Universidad Autónoma de Puebla.

Kohan, N. (2017), «Sobre la teoría leninista del imperio», *Revista Universidad de La Habana*.

Kouvelakis, S. (2013), «Lenin como lector de Hegel. Hipótesis para una lectura de los *Cuadernos* de Lenin sobre *La ciencia de la lógica*», en S Budgen, S. Kouvelakis & S. Žižek (eds.), *Lenin reactivado. Hacia una política de la verdad*, Madrid: Akal, pp. 159-196.

Lenin, V. (1974), *Cuadernos filosóficos*, Ciudad de México: Librería Allende.

Nöel, G. (1995), *La lógica de Hegel*, Bogotá: Editorial Universidad Nacional.

Pinkard, T. (2002), *Hegel. Una biografía*. Madrid: Acento.

Wahl, J. (1973), *La lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos Aires: Pléyade.



## Acerca de la problemática posición de la *Fenomenología del Espíritu* en el inicio de la ciencia



<https://doi.org/10.36592/9786581110932-13>

Maverick Díaz Velásquez

(Westfälische Wilhelms-Universität Münster)

Grupo Hegel de la Pontificia Universidad Católica del Perú)

La *Fenomenología del espíritu* puede ser considerada, en términos generales, como el camino que recorre dialéctica e inmanentemente la conciencia, la cual distingue sistemáticamente entre su certeza y su objeto, hasta el punto de vista científico: el saber absoluto. La *Ciencia de la lógica* es la primera parte del sistema maduro de Hegel que desarrolla las determinaciones del saber puro como unidad constitutiva entre ser y pensar. La conexión entre ambas obras no solo es temporal, sino también conceptual. De esta manera, a partir de las mismas afirmaciones vertidas en ambas obras, no solo se sugiere que la *Fenomenología* está fundamentada por la filosofía especulativa de Hegel, sino que también la *Ciencia de la lógica* presupone el desarrollo de la *Fenomenología*. Esto ha conducido a formular el problema en términos de una circularidad viciosa donde ambas se presuponen mutuamente.

El problema sobre la posición de la *Fenomenología del espíritu* en relación con el inicio de la ciencia hegeliana podría situarse en una de las aristas de tal problema, a saber, la que cuestiona la manera en que la *Ciencia de la lógica* presupone la *Fenomenología*, y puede analizarse a partir de las consideraciones de Hegel con respecto al problema del inicio de la ciencia en la sección «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?» en ambas ediciones<sup>1</sup> de la *Ciencia de la lógica*. El inicio de

---

<sup>1</sup> G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, *Gesammelte Werke 11*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978 (GW 11); *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke 21*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1985 (GW 21). En castellano, usamos las siguientes traducciones: *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada, 2011 y *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968 —en esta, la sección que nos interesa se basa en el texto de Hegel de 1832—.

la lógica es el «puro ser», y parecen distinguirse de entrada al menos dos maneras de acceder a esta posición de arranque. En la primera, el *ser puro* se extrae del *puro saber* en cuanto resultado de la *Fenomenología del espíritu*. En ese sentido, el inicio absoluto de la *ciencia* sería al mismo tiempo el resultado necesario de la *Fenomenología*. En la otra consideración, el *ser puro* expresa la misma naturaleza del inicio de la lógica a partir de la decisión de pensar puramente un comienzo sin presupuestos de ningún tipo.

¿Cómo encaja con inteligibilidad la *Fenomenología del espíritu* en esta doble consideración? ¿Cómo nos podemos aproximar a este problema a partir de la eventual contradicción de que la *Ciencia de la lógica* carece de presuposiciones y, al mismo tiempo, la *Fenomenología* tiene la función de producir el punto de vista de la ciencia? Para abordar estas cuestiones, procederé en tres pasos. En primer lugar, abordaré la consideración crítica de Hegel de que no es posible defender racionalmente una posición unilateral a partir de su comprensión del conocimiento como proceso circular. En segundo lugar, haré un análisis de las dos vías en las que puede considerarse el acceso al inicio de la ciencia: la que parte de la *Fenomenología* y la que se basa en la decisión del sujeto de hacer ciencia. Finalmente, evaluaré la relación entre la *Fenomenología* y la decisión de pensar puramente a partir del significado que tienen con respecto al inicio de la lógica.

### **La circularidad del conocimiento y la inmediatez del inicio**

Es necesario partir de la consideración de que, si bien uno puede caer en la tentación de categorizar las vías de acceso que se abordan en la *Ciencia de la lógica* en uno de los dos lados de la distinción inmediatez-mediación, Hegel considera que no es posible defender cada una de estas posiciones sin incorporar la referencia a su contrario. En ambas ediciones de la *Ciencia de la lógica*, se sostiene que la defensa de que el inicio sea o inmediato o mediato de manera excluyente no puede sostenerse efectivamente, pues «es fácil mostrar que no podría ser ni lo uno ni lo otro, con lo que una y otra manera de hacer el inicio encuentran su refutación»<sup>2</sup>. A esta comprensión

---

<sup>2</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, p. 216.

le sucede la explicación que rescata como central la circularidad constitutiva del proceso de conocimiento: «Lo esencial no es propiamente que un puro inmediato sea el inicio, sino que el todo sea una circulación dentro de sí mismo, en donde lo primero viene a ser también lo último, y lo último también lo primero»<sup>3</sup>. Al comprenderse el avance del conocimiento como un retorno hacia el fundamento, el inicio se revela como dependiente (en tanto resultado) de aquello a lo cual se retorna; pero también aquello a lo que cual se regresa como originario resulta de la progresiva determinación inmanente del momento inicial. Por supuesto, aunque Hegel nos lo indique de manera previa al inicio, tal comprensión se revela solo cuando se ha terminado de recorrer todo el proceso.

Asimismo, en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, una tesis precede la conceptualización del acceso a la ciencia. De acuerdo con Hegel, «nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediación y la mediación, así es que estas dos determinaciones se presentan como unidas e inseparables, y aquella oposición aparece sin valor»<sup>4</sup>. La comprensión que Hegel tiene sobre el movimiento del conocimiento y sobre la dialéctica entre lo inmediato y lo mediado busca evitar que nos restrinjamos, en el marco de una disyunción excluyente, a una defensa exclusiva de la inmediatez o de la mediación del inicio, pero pone en la palestra el problema de la *circularidad* o de la petición de principio. Esta aproximación es contrastada con una premisa interna a su método. Tanto el inicio de la *Fenomenología* con la conciencia inmediata de la certeza sensible<sup>5</sup> como el inicio de la *Ciencia de la lógica* con el pensamiento del ser puro expresan un ordenamiento claro en el desarrollo de la exposición, en el cual el comienzo de esta siempre es lo *inmediato*. Si bien lo esencial no es que el inicio sea la inmediatez pura, porque en el fondo aquel se encontrará mediado tanto retrospectiva como prospectivamente<sup>6</sup>, en la ejecución del método dialéctico<sup>7</sup>, que

---

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 217.

<sup>4</sup> G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica*, p. 64.

<sup>5</sup> Aunque Hegel señala que este momento inicial no es realmente inmediato (véase *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, p. 216).

<sup>6</sup> Véase G. Movia, «Über den Anfang der Hegelschen Logik», en: A. Koch y F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, Berlín: Akademie Verlag 2002, p. 33.

<sup>7</sup> El método de la *Fenomenología* ofrece un ejemplo del método de la *Ciencia de la lógica*: la negación determinada (véase *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, pp. 202-203).

en la lógica es también una forma de auto-constitución de la realidad, el momento de la inmediatez precede a la mediación. En la *Ciencia de la lógica*, comenzar por la absoluta inmediatez resulta directamente de la necesidad de llevar a cabo un conocimiento radicalmente crítico que no asuma nada de antemano, y a partir del cual se desarrolle una fundamentación y una constitución sistemática de toda la realidad. Como veremos a continuación, se pueden comprender al menos dos formas de mediar el acceso a tal posición de arranque.

### **El acceso al inicio de la ciencia**

En la sección introductoria a la doctrina del ser de ambas ediciones, «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?», Hegel establece la distinción entre dos maneras de encontrarnos en el inicio de la ciencia<sup>8</sup>. Estas pueden interpretarse también en términos de una corrección, en cuanto que la segunda aparece como una precisión con respecto a la primera.

En la primera vía, el resultado de la *Fenomenología* contiene el inicio de la ciencia. La exposición de este camino consiste en distinguir una serie de pasos explicativos. El saber puro es el resultado de la *Fenomenología*. El saber puro es también la unidad entre certeza subjetiva y verdad objetiva: se trata de la certeza que no encuentra a su objeto como negación suya, sino como expresión de sí misma, o que no se comprende a sí misma como negación de la objetividad, sino como exteriorizada en el objeto y expresada en este en *unidad*. La interiorización del objeto y la exteriorización de la certeza son dos perspectivas de una misma dinámica que nos asegura que ha sido superado el punto de vista de la conciencia definido por la oposición entre saber y objeto<sup>9</sup>. En otras palabras, con el punto de vista de la ciencia se ha alcanzado ya el saber de que toda la realidad está constituida conceptualmente. Ahora bien, lo que se enfatiza de tal resultado es su carácter unitario y, por ello, la ausencia total de diferenciaciones. Sin embargo, debemos preguntarnos aquí por qué la unidad del punto de vista de la ciencia hegeliana

---

<sup>8</sup> Esta distinción entre dos formas de acceder al inicio es evidente sobre todo en la primera edición.

<sup>9</sup> Véase *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, p. 215. Esto implica que el desarrollo de las categorías lógicas del pensamiento es también la exposición de las determinaciones ontológicas de la realidad.

corresponde efectivamente a tal unidad inmediata y, asimismo, por qué esta inmediatez, en cuanto verdadera, es encarnada por el ser puro.

En la medida en que el saber absoluto es el resultado de la superación dialéctica de las experiencias de la conciencia de la *Fenomenología*, no solo tiene contenido diferenciado, sino que lo organiza racionalmente. En todo caso, tal unidad tendría que ser la unidad dialéctica entre sujeto y objeto, en la cual se encuentra comprendida también como momento la mediación que permite distinguir y organizar internamente sus momentos<sup>10</sup>. De ahí que el énfasis de Hegel en que la unidad del saber puro es solo inmediata requiere de precisión. Los complementos de la segunda edición nos permiten precisar tal concepción. Entre el punto de vista del puro saber y la constatación de tal unidad inmediata se introduce un ejercicio de abstracción<sup>11</sup> que tendría que ser realizado por el mismo saber. El saber puro se funde en su unidad con el objeto, y eso puede significar que abstrae incluso de su mediación con el objeto («cesa de ser él mismo saber»<sup>12</sup>). Lo que resulta es, pues, indeterminado e inmediato. Hegel también subraya que tal inmediatez es *verdadera*. Que sea verdadera implica tanto que es también la expresión de la unidad del saber especulativo, como que no está mediada por la mediación. El puro saber, que abstrae de su propia definición como saber, expresa la ausencia completa de distinciones, donde se abstrae de la misma determinación de no tener distinciones: «ser nada más, sin ninguna determinación y plenificación ulteriores»<sup>13</sup>. El pensamiento puro es también el pensamiento del ser puro.

En la segunda vía, en contraste directo con la presuposición que incorpora la *Fenomenología*, se parte directamente del inicio en cuanto tal, es decir, como absoluto, inmediato y sin presuposiciones. Precisamente por ello, no habría otra alternativa que empezar por el puro ser, en cuanto este expresa justamente la naturaleza del inicio. En la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, esta forma de posicionarse en el inicio es comprendida mediante la inclusión de un elemento

---

<sup>10</sup> Véase *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, «Sobre la división general de la misma», p. 209.

<sup>11</sup> Se trata de «dejar a un lado todas las reflexiones y todas las opiniones que se pueda tener, y solo aceptar lo que está en nuestra presencia» (*Ciencia de la lógica*, p. 65).

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, p. 216.

*voluntarista*: el puro ser sin presuposiciones, es decir, el inicio absoluto de la lógica, es la expresión de la *decisión* «de considerar el pensamiento como tal»<sup>14</sup>, o, como se afirma en la *Enciclopedia*, «de *querer* pensar con toda *pureza*»<sup>15</sup>. El inicio de la lógica tiene que ser el inicio mismo del pensamiento y eso demanda tomar el pensamiento en su máxima purificación. Esta decisión, efectuada por un sujeto que busca hacer filosofía y consistente en la abstracción por el pensamiento incluso de su propia naturaleza como pensamiento que abstrae, tendría que ser similar, si no la misma, que la abstracción sugerida en la primera vía. No obstante, también puede comprenderse como *arbitraria*, puesto que, incluso si es un acto de libertad que expresa la racionalidad, es también una *posición* que una voluntad finita puede sostener entre otras pretensiones de verdad, unas al lado de otras.

En tal decisión, como se ha sugerido, el ejercicio de abstracción comprende dos niveles conectados: la abstracción de todas las determinaciones del ser y la abstracción de que lo así purificado es resultado de una abstracción<sup>16</sup>. Siendo consecuentes con el sentido de un inicio absoluto, el ser puro carente de determinaciones que inicia la ciencia de la lógica tiene que corresponder a la totalidad en su absoluta abstracción, donde sus predicados lo refieren negativamente. Es decir, el ser puro no solo no posee determinaciones, sino que también la misma determinación de no tener determinaciones (del título «sin determinaciones ulteriores») no debe definirlo ni ser aplicada positivamente. Que el inicio sea carente de presuposiciones implica, en ese sentido, que no comprende presuposiciones, incluso la misma presuposición de no presuponer<sup>17</sup>. De esta manera, si bien parece ser que los predicados con los que es distinguido se colocan en un lado de la confrontación (a saber, en la inmediatez, en la ausencia de presuposición, en la indeterminación), a fin de evitar la asunción de la mediación en el segundo orden (pues la inmediatez se media con la mediación, la falta de presuposiciones es una presuposición y la condición de la in-determinación es una

---

<sup>14</sup> *Ciencia de la lógica*, p. 65.

<sup>15</sup> G.W.F Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición de R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 2005, § 78.

<sup>16</sup> S. Houlgate, «Der Anfang von Hegels Logik», en: A. Koch, F. Schick, K. Vieweg & C. Wirsing (eds.), *Hegels - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 59-62.

<sup>17</sup> Véase *ibid.*, p. 60.

forma determinación), el uso de tales palabras es solo *negativo*: no solo tienen que excluir las determinaciones sobre el ser, sino también en la misma medida su propia actividad como determinante.

De acuerdo con las indicaciones de Hegel, la decisión de pensar puramente permitiría acceder directamente al inicio de la ciencia (de la lógica), sin necesidad de preparaciones previas, es decir, sin necesidad de tener que tomar el camino más costoso de la *Fenomenología*. De esta manera, decidir pensar puramente implica la abstracción del pensamiento de su condición de ser pensamiento que abstrae y de que lo obtenido es resultado de la abstracción, con lo cual nos presenta inmediatamente la categoría del ser puro. Aquella resolución no solamente implica un comienzo absolutamente inmediato, sino que al mismo tiempo comprende la unidad mínima en que se expresa la identidad entre ser y pensar, es decir, el punto de vista científico. En otras palabras, cuando el saber ha abstraído de todas las determinaciones, incluso de su propia distinción como saber (ya no es posible ni siquiera identificar el saber en tanto algo), queda todavía el saber simplemente como siendo<sup>18</sup>. Con la decisión de pensar puramente se produciría directamente el acceso al punto de vista científico y al inicio de la lógica. Sin embargo, este acceso depende necesariamente de la autodeterminación del sujeto, en cuanto que es una conciencia finita.

### **La relación entre la Fenomenología y la decisión de pensar puramente**

Horstmann ha considerado necesario realizar una distinción entre el punto de vista de la ciencia, al cual conduce la *Fenomenología*, y el punto de vista de la lógica, que empieza con el puro ser, para responder de una forma constructiva tres preguntas centrales que problematizan la circularidad de que la *Fenomenología* y la *Ciencia de la lógica* se presupongan mutuamente. De acuerdo con esta aproximación, la *Fenomenología* sería previa a la *Ciencia de la lógica*, pero no habría una relación directa entre ambas, sino indirecta, en cuanto que la *Fenomenología*

---

<sup>18</sup> Cf. S. Houlgate, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2005, p. 31.

produciría el concepto de ciencia<sup>19</sup>. Por otra parte, no solo se ha afirmado que la conexión entre el punto de vista de la ciencia y el inicio de la lógica se da mediante un acto de abstracción<sup>20</sup>, sino que incluso este ha sido equiparado con la misma decisión subjetiva de hacer un inicio absoluto<sup>21</sup>. Más aún, esta resolución subjetiva también ha sido considerada como la vía de acceso a la ciencia que Hegel termina afirmando como vía regia en reemplazo de la *Fenomenología*<sup>22</sup>. Específicamente, esta lectura encuentra suelo tanto en la manera en que Hegel incorpora la decisión subjetiva frente al camino que propone la *Fenomenología*, a saber, como una corrección, así como en la justificación de que tal forma de arrancar la lógica permite un acceso al inicio que no requiere de preparaciones preliminares, como sería en el caso de la *Fenomenología*. Por razones de más largo alcance, que tienen que ver con la evolución de la concepción hegeliana sobre el significado de la ciencia y de la misma fenomenología, también Bowman, siguiendo a Fulda, defiende la posición de que, a más tardar en la publicación de la primera edición de la *Enciclopedia* (1817), Hegel termina suprimiendo el significado de la *Fenomenología* como una introducción de la ciencia en tanto tal<sup>23</sup>. Sobre la base de tales aproximaciones, es plausible considerar que la decisión de tomar el pensamiento como tal y empezar por el puro ser podría no solo ser una alternativa o un complemento al resultado de la *Fenomenología* (porque establecería el tránsito entre su resultado y el inicio de la lógica), sino que también haría innecesario su significado como vía de acceso al inicio de la lógica (porque ella misma sería suficiente para realizar tal tarea).

Incluso en estas coordenadas, la *Fenomenología* parece conservar una función central. De acuerdo con esta, comprendería no ya una mediación entre el

<sup>19</sup> R.-P. Horstmann, «Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*», en: A. Koch, F. Schick, K. Vieweg & C. Wirsing (eds.), *Hegels - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014, pp. 54-57.

<sup>20</sup> Cf. S. Houlgate, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Londres: Bloomsbury, 2013, p. 13, p. 188.

<sup>21</sup> Cf. S. Rosen, *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2013, p. 88.

<sup>22</sup> Entre otras razones, eso se debería al costo de tener que atravesar toda la fenomenología. El *Vorbegriff* de la *Enciclopedia* reemplazaría a la costosa *Fenomenología* (cf. C. Iber, «Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik», en: A. Arndt & C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlín: Akademie Verlag, 2000, p. 16).

<sup>23</sup> Cf. B. Bowman, «Zum Verhältnis von Hegel *Wissenschaft der Logik* zur *Phänomenologie des Geistes* in der Gestalt von 1807. Ein Überblick», en: M. Quante & N. Mooren, *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Meiner, 2018, p. 32.

inicio y la ciencia, sino entre el sujeto que efectúa la ciencia y el inicio de esta<sup>24</sup>. Con la decisión del sujeto de querer pensar de manera pura se trata de algo históricamente contingente y de una autodeterminación que puede comprenderse como *arbitraria*. La decisión de pensar puramente comprende la pretensión de haber alcanzado el conocimiento de la verdad, es decir, el punto de vista de la ciencia. En cuanto tal, sin embargo, se encuentra en la misma situación que las otras posiciones que pueden ser defendidas por cualquier conciencia subjetiva. De esta manera, a través de la *Fenomenología*, el sujeto que se decide a pensar libre y puramente comprendería la justificación de la asunción de la que parte y disiparía la aparente arbitrariedad de su posición. La *Fenomenología*, incluso en esta forma alternativa o tardía de comprender su rendimiento, sería una justificación de la ciencia, aunque para aquella conciencia que se ha decidido a filosofar, que, en ese sentido, corre paralela al desarrollo de la ciencia<sup>25</sup>.

Con respecto a este último punto, puede consignarse una cierta circularidad entre la vía fenomenológica y la vía decisionista. Así como la *Fenomenología* requiere que su resultado sea mediado por un ejercicio de abstracción que nos conduce al inicio absoluto de la lógica, la decisión de tomar el pensamiento de manera pura tendría que justificarse racionalmente ante el sujeto consciente, una tarea que realizaría la *Fenomenología* en su función de mediar la relación entre el sujeto y el inicio. Si nos situamos en el instante en que inicia la ciencia, podemos establecer dos perspectivas cuyas orientaciones pueden comprenderse también como paralelas. En una dirección, que parte del punto de vista científico, el inicio absoluto del ser puro, a partir de la dialéctica que lo constituye, empezará a producir sus determinaciones de manera progresiva (véase en especial cómo se pasa del puro ser a la nada y se explicita la dialéctica del devenir que conduce al *Dasein*). Desde otro aspecto, que tiene en consideración la perspectiva de la conciencia, *la posición normativa* de la ausencia absoluta de presuposiciones tiene que mostrarse ante la conciencia como la unidad entre el ser y el pensar que fundamenta todas las presuposiciones de la

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 33.

<sup>25</sup> Esta posición no es incompatible con la que sostiene Houlgate, según la cual la *Fenomenología* sirve para conducir al punto de vista científico a quienes tienen una posición incompatible con este punto de vista (cf. *The Opening of Hegel's Logic*, pp. 144-148.)

conciencia, las cuales establecen una diferencia constitutiva entre la certeza subjetiva y la verdad objetiva.

### **Consideraciones finales**

En el análisis realizado, hay una tesis central que ha operado y que hacemos explícita. Incluso si se distinguen, el inicio de la lógica –a saber, la abstracción total de determinaciones y presuposiciones del pensamiento del ser puro (en simple, puro ser)– expresa de manera mínima la unidad constitutiva entre ser y pensar, a saber, el punto de vista de la ciencia.

A partir de aquí, podemos hacer un par de consideraciones generales sobre la relación de la *Fenomenología* con el inicio de la ciencia. La *Fenomenología* es una justificación inmanente y negativa del punto de vista de la ciencia. Establece la negación de las distintas maneras en que la negación del punto de vista científico se afirma, es decir, de las configuraciones del punto de vista de la conciencia. En ese sentido, permite que la conciencia reconozca y acceda al punto de vista de la unidad constitutiva entre sujeto y objeto o entre ser y pensar. Este resultado, sin embargo, no es necesariamente el inicio absoluto de la lógica, y requiere de algún tipo de abstracción para situarnos en la unidad mínima de ser y pensar, el pensamiento del ser puro. Si se considera que tal es su función, aquellos que no acceden directamente al inicio de la ciencia por medio de la abstracción de todas las presuposiciones, pero que buscan hacer filosofía, tienen que atravesar la experiencia de la conciencia en la fenomenología.

Por cuestiones vinculadas a la complejidad inherente de su contenido, a la demanda de que la ciencia no debe tener ningún presupuesto que no sea ella misma, es decir, asunciones exteriores a ella que la preceden, y a la consideración también de que su resultado no es inmediatamente el inicio de la lógica, la *Fenomenología* puede ser contrastada, relativizada e incluso descartada como vía de acceso a la ciencia de la lógica. Frente a ella, *la decisión subjetiva de pensar puramente* resulta siendo una vía alternativa, complementaria e incluso superior a la *Fenomenología*. Si, como señalan algunas interpretaciones, esta es la vía de acceso más adecuada o la que en última instancia es privilegiada por Hegel, la posición de la *Fenomenología* es

resignificada, pero todavía requerida para mostrarle a la conciencia que se autodetermina a pensar libremente de qué manera su posición puede conectarse con las demás demandas de la conciencia, y justificarse dialécticamente frente a ellas. En última instancia, la valoración de la posición de la *Fenomenología* parece estar atada a la misma posición que una conciencia finita, pero ávida de conocimiento y consciente de su libertad, tiene con respecto al conocimiento verdadero.

## Bibliografía

Bowman, B., «Zum Verhältnis von Hegel *Wissenschaft der Logik* zur *Phänomenologie des Geistes* in der Gestalt von 1807. Ein Überblick», en: M. Quante & N. Mooren, *Kommentar zu Hegels Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Meiner, 2018.

G.W.F. Hegel, *Ciencia de la lógica, volumen I: La lógica objetiva (1812/1813)*, traducción de F. Duque, Madrid: Abada, 2011.

—, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, edición de R. Valls Plana, Madrid: Alianza Editorial, 2005.

—, *Wissenschaft der Logik. Erster Teil. Die objektive Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, *Gesammelte Werke 21*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1985 (GW 21).

—, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die objektive Logik (1812/1813)*, *Gesammelte Werke 11*, edición de F. Hogemann & W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978 (GW 11).

—, *Ciencia de la lógica*, traducción de A. y R. Mondolfo, Buenos Aires: Solar/Hachette, 1968.

Horstmann, R.-P., «Der Anfang vor dem Anfang. Zum Verhältnis der *Logik* zur *Phänomenologie des Geistes*», en: A. Koch, F. Schick, K. Vieweg & C. Wirsing (eds.), *Hegels - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014.

Houlgate, S., «Der Anfang von Hegels Logik», en: A. Koch, F. Schick, K. Vieweg & C. Wirsing (eds.), *Hegels - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*, Hamburgo: Felix Meiner Verlag, 2014.

—, *Hegel's Phenomenology of Spirit*, Londres: Bloomsbury, 2013.

—, *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2005.

Iber, C., «Was will Hegel eigentlich mit seiner Wissenschaft der Logik? Kleine Einführung in Hegels Logik», en: A. Arndt & C. Iber (eds.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, Berlín: Akademie Verlag, 2000.

Movia, G. «Über den Anfang der Hegelschen Logik», en: A. Koch y F. Schick (eds.), *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik*, Berlín: Akademie Verlag, 2002.

Rosen, S., *The Idea of Hegel's Science of Logic*, Chicago/Londres: The University of Chicago Press, 2013.



