

DIANA M. LÓPEZ – MARIANO L. GAUDIO
(compiladores)

VARIACIONES SOBRE TEMAS DEL IDEALISMO



RAGIF Ediciones

Variaciones sobre temas del idealismo

Buenos Aires
RAGIF Ediciones
2018

Variaciones sobre temas del idealismo / Ileana Beade ... [et al.] ; compilado por Diana López ; Mariano Gaudio. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-46718-3-7

1. Filosofía Moderna. 2. Idealismo. I. Beade, Ileana II. López, Diana, comp. III. Gaudio, Mariano, comp.

CDD 190

Disponible en: www.ragif.com.ar

Diseño de tapas: María L. Smoglie.

Diseño de interior y diagramación: M. G.

RAGIF Ediciones: Paraguay 3745 3° B (1425), CABA - Argentina



Esta edición se realiza bajo la licencia de **uso creativo compartido** o **Creative Commons**: “Atribución-Compartir Igual 4.0 Internacional”. Está permitida la copia (y la copia de la copia), distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones:

Atribución: se debe mencionar la fuente (autores, título de la obra, ciudad, editorial, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

Mantener estas condiciones para obras derivadas: sólo está autorizado el uso parcial de esta obra para la creación de obras derivadas siempre que estas condiciones de licencia se mantengan para la obra resultante.

Variaciones sobre temas del idealismo

DIANA M. LÓPEZ – MARIANO L. GAUDIO
(compiladores)

ILEANA P. BEADE

HÉCTOR O. ARRESE IGOR

MARIANO L. GAUDIO

MARIO M. GÓMEZ PEDRIDO

ALEJANDRO E. MURÚA

MIGUEL HERSZENBAUN

ADRIANA FERNÁNDEZ VECCHI

JORGE E. FERNÁNDEZ

DIANA M. LÓPEZ

Índice

Prólogo	7
DIANA M. LÓPEZ – MARIANO L. GAUDIO	
La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana	19
ILEANA P. BEADE	
Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte	45
HÉCTOR O. ARRESE IGOR	
Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte	71
MARIANO L. GAUDIO	
La noción de eternidad en el Sistema del Tiempo de las <i>Weltalter</i>	111
MARIO M. GÓMEZ PEDRIDO	
La Lógica y el Tiempo: algunas consideraciones en torno a su relación en la obra de G. W. F. Hegel	131
ALEJANDRO E. MURÚA	

Lo conceptual y lo singular: algunas objeciones a las lecturas kantianas de la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel MIGUEL HERSZENBAUN	155
La disposición ética y la realidad efectiva (<i>sittliche Gesinnung</i> y <i>Wirklichkeit</i>) en la <i>Filosofía del Derecho</i> de Hegel ADRIANA FERNÁNDEZ VECCHI	181
El destino del hombre según Hegel JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ	207
Las tres oposiciones del fundamento absoluto y el carácter activo del concepto de “forma” en la <i>Ciencia de la lógica</i> de Hegel DIANA MARÍA LÓPEZ	241
Acerca de los autores	283

Prólogo

DIANA M. LÓPEZ
Y MARIANO GAUDIO

I)

La música ha tenido un papel muy importante a la hora de eliminar lo que algunos autores han dado en llamar “estética de la distinción”: aquella según la cual existen límites potencialmente racionales entre lo que es arte y lo que no lo es. De allí que hayamos decidido hacer propio un término inevitablemente asociado a la música como es el de “variaciones” para titular nuestra compilación.

La música es una fuerza poderosa, también la filosofía. Aunque una obra filosófica tenga siglos de antigüedad, en tanto sea objeto de análisis, dejará de ser un documento del pasado para formar parte del presente. No se trata de desestimar su originaria distancia histórica, sino de ponerla en tensión con lo que significa una revisión contemporánea.

Los análisis, comentarios y debates surgidos a lo largo de dos siglos, haciéndose eco de lo escrito por Kant, Fichte, Schelling y Hegel, conforman un campo multiforme y complejo que abarca desde lo apologético hasta la desestimación. Este superpoblado camino exegético continúa estimulando el interés de investigadores y estudiosos que alimenta la llama inextinguible de la fascinación por los temas del idealismo alemán.

II)

La presente compilación aspira a inscribirse en sintonía con la perspectiva de algunas publicaciones muy recientes que tratan temas del idealismo: *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo* (2013), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates* (2016), y *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto* (2016). No sólo porque varios autores de la actual compilación también participaron de las mencionadas y porque en cierto sentido con el discurrir de los acontecimientos académicos se entrelazan en un clima de familia, sino también y fundamentalmente porque en todas ellas se asume el desafío de pensar el idealismo desde una mirada compleja y fecunda.

Una mirada compleja y fecunda sobre el idealismo no puede atarse a las distorsiones, es decir, por un lado, no tiene que pensarlo como si fuera una unidad monolítica, ni como una clasificación estereotipada, ni como una progresión sustitutiva de sistemas; pero, por otro lado, tampoco al modo de una diversificación que imposibilita cualquier diálogo o conexión, o al modo de una coexistencia paralela e indiferente, o de una reducción unilateral desde un punto de vista preponderante. Mientras lo primero suele formar parte de una visión propia de la historia de la filosofía, lo segundo se vuelve moneda corriente con la especialización y los tecnicismos. Pensar el idealismo exige instalarse en la compleja trama de una corriente filosófica que se nutre permanentemente de la polémica, en conjunción con el espíritu común. En tal trama se imbrican los temas, los enfoques y problematizaciones, que atraviesan con matices a los principales filósofos de esta corriente, y que exigen mantener a la vista la unidad, el espíritu compartido, simultáneamente con la diversificación, los contrapuntos que llevan a posiciones inconciliables. Dado que el idealismo no denota, ni por asomo, una corriente homogénea de pensamiento, la cuestión reside en cómo ha de interpretarse este flujo que, pese a

todas sus diversificaciones, contiene una serie de nudos amalgamados que remiten a un mismo afluente.

Lo que tensiona el estudio de temas del idealismo es, curiosamente, aquello que pareciera soslayar las diversificaciones inconciliables: *cada uno* de estos grandes filósofos *crea haber hallado y/o exponer la verdad*. Y la verdad es sólo una. Y no puede ser de otra manera. Por lo tanto, sólo uno de los idealistas tiene que haber encontrado y expuesto la verdad necesaria, y los restantes quedan relegados a aproximaciones parciales o posiciones insuficientes frente a la conclusión definitiva. Esta línea de razonamiento, sin embargo, adolece de una transpolación acrítica de presupuestos de un lado a otro, o del presente al contexto de los filósofos, o a la inversa, de los parámetros filosóficos de fines del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX a la actualidad. Quizás resulte interesante y productiva como juego argumentativo, pero conlleva empañar y disolver las elaboraciones de los otros filósofos en relación, o colocarlas bajo la égida del filósofo elegido. Mucho más fructífero que partir de darle la razón a uno y horadar al resto es tomar la unicidad de la verdad como un imán que exige y obliga a relacionar a los filósofos idealistas, conteniendo en la misma conexión identificaciones y diferenciaciones que, en vez de simplificar en un contendiente y cerrar el conflicto en armonía, permitan redescubrir en ese proceso tensiones y fisuras implícitas que enriquezcan el estudio. La referencia a la verdad, entonces, abre un campo de conjugación de determinaciones y mediaciones que complejizan las posiciones de los filósofos y alumbran zonas de argumentación que antes estaban vedadas.

En “El vuelo especulativo” Edgardo Albizu despliega la comprensión, clasificación y determinación de la trama completa del idealismo. Además de presentar, explicar y exponer en un arco amplio las variaciones del idealismo, Albizu ofrece un panorama de sus núcleos más sustanciales:

“idealismo” designa un conjunto de redes teóricas intersistemáticas significantes, incluyentes de flancos prácticos y poiéticos, desde las alteridades ético-político-económicas hasta el sentimiento de sí, del mundo, y desde luego de cuanto según ellos falta, oprime, angustia, y desquicia. [...] Idealismo es, pues, un epifenómeno esencial a la gesta historiable de la filosofía, sobre todo moderna; esencial a la autoconciencia en tanto estar-gestándose en y como concepto. Por eso es la básica permutación lateral de la filosofía, proyección limítrofe en tanto “ismo” –“cola de cometa”– de la idea, o bien *lógos* que la instrumenta. Es, pues, central la permutación idealista de metafísica a ideología, de interacción arte-filosofía a intercambio filosofía-ciencia.¹

La intersistematicidad denota un tejido de significados que se entrecruzan y que a la vez atraviesan las esferas: desde lo especulativo hasta lo económico, desde la práctica hasta el temple de ánimo, desde el arte hasta la ciencia. El arco trazado por Albizu convalida una visión mucho más amplia de la habitual respecto del idealismo, en cuanto se trata de una “cola de cometa” que incluye buena parte del siglo XIX y que perspectiviza la filosofía contemporánea. En el concepto, en la idea, en el *lógos*, el idealismo condensa una gesta-en-realización y, desde ese fermento, abraza diversificaciones heterogéneas.

En consonancia con Albizu, en el “Prefacio” de *Ciencia, Sistema e Idealismo*, decíamos: “Kant, Fichte, Schelling y Hegel coinciden en una profunda unidad de vida y comunidad de creación. Esto no excluye las diferencias que caracterizaron a sus concepciones particulares”.² Unidad y diferenciación son inescindibles para captar la complejidad del movimiento idealista: la misma gesta-en-realización involucra tanto

¹ Albizu, E., “Introducción: El vuelo especulativo”, en Di Sanza, S. – López, D. (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre filosofía del idealismo*, Bs. As., Prometeo, 2013, p. 18.

² López, D., “Prefacio”, en López D. (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 7-8.

la comunidad vital y de núcleos compartidos de sentido, como los destellos y particularizaciones, el devenir en surcos que en ciertos puntos se tornan inconciliables. Y en esta misma compilación Christian Klotz se enfoca en el concepto de sistema como pivote de las exposiciones del idealismo, y sostiene:

es claramente reconocible que las tentativas poskantianas de realizar el proyecto de filosofía como sistema idealista no pueden ser entendidas como un camino lineal y teleológico que lleva «de Kant a Hegel». Esos intentos incluyen cambios considerables en la orientación del pensamiento.³

No es un camino lineal, ni teleológico, sino un camino complejo, con bifurcaciones que resignifican el recorrido. En este caso Klotz presenta una ilación afín a los clásicos del idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel) con algunos representantes más (Reinhold, Hölderlin, Jacobi) y donde el desarrollo sistemático se entrelaza a partir de un concepto clave: el concepto de manifestación. La manifestación permite comprender no sólo las coincidencias y discrepancias entre Fichte y Schelling en torno de 1800 junto con la reelaboración de sus respectivas filosofías en los años sucesivos, sino también la orientación de la filosofía de Hegel desde la fenomenología hasta la lógica. La presentación de un concepto tan relevante como el de manifestación habilita entrecruzamientos, superposiciones y divergencias entre los principales filósofos del idealismo alemán.

También en las “Palabras preliminares” de *En busca del idealismo* N. Lerussi y M. J. Solé consideran que la trama de transformaciones del idealismo contiene un debate sobre el auténtico significado del término así como una definición de la tarea de la filosofía. Además de referirlo hasta Platón y Descartes, hasta la modernidad y los usos

³ Klotz, Ch., “Introducción” (trad. Y. Villa), en López, D. (comp.), *Ciencia, Sistema e Idealismo*, *op. cit.*, p. 9.

en el siglo XVIII, las autoras subrayan que con Kant y en su caracterización trascendental el idealismo alcanza una centralidad tal que no sólo rehabilita y delimita la denostada metafísica frente al dogmatismo, sino también genera una serie de lecturas y objeciones muy fructíferas para la posteridad. El deslinde entre el espíritu y la letra es lo que permite, descartando la última y reivindicando el primero, invocar la fidelidad a la filosofía kantiana y a la vez reformular la exposición del sistema. En este sentido, afirman:

La corriente denominada *Idealismo alemán* surgió, pues, como el proyecto explícito de completar o corregir los defectos de la filosofía trascendental kantiana. Nacieron, así, numerosos sistemas idealistas, en continuidad con la filosofía kantiana, en respuesta a sus críticos y también en un diálogo constante y sumamente fructífero entre ellos. El resultado fue la producción, en un período temporal sumamente breve, de una inmensa constelación de doctrinas, todas ellas “idealistas”, que sin embargo evidencian grandes diferencias entre sí.⁴

La centralidad de la filosofía kantiana, más allá de que se trata de un referente ineludible desde el punto de vista histórico, podría servir interpretativamente de inhibidor de la originalidad del movimiento idealista posterior, que de ese modo sería apenas poskantismo. Así, no brotaría nada auténticamente nuevo del seguro terreno kantiano. Sin embargo, el idealismo alemán, que en efecto mantiene dentro de sí un diálogo fecundo y que en la producción de doctrinas o constelaciones expresa una serie de diferencias a veces irreductibles, presenta y representa para la historia de la filosofía un movimiento realmente innovador, por cuanto se dedica no sólo a explorar el principio fundamental que contenga los ámbitos cuidadosamente distinguidos por

⁴ Lerussi, N. – Solé, M. J., “Palabras preliminares” a *En busca del idealismo. Las transformaciones de un concepto*, Bs. As., RAGIF Ediciones, 2016, p. X.

Kant, sino también a cruzarlos y amalgamarlos: la teoría y la práctica, la libertad y la necesidad, lo trascendental o la Idea y la naturaleza, etc. La filosofía aparece como inescindible de su objeto: el arte, el derecho, la historia, y todos los saberes específicos, reciben su impronta desde la metafísica fundante. Más que continuar o completar el proyecto kantiano, el idealismo alemán *lo perfora*, lo extiende hasta consecuencias que lo detonan, o lo invierte totalmente.

Ahora bien, el movimiento idealista se diversifica en tonos, términos y sistemas en cierta medida paralelos e intraducibles, al mismo tiempo que el espíritu común imanta y entrelaza a los referentes en un terreno que, visto de modo arqueado y sólo por poner dos mojones claramente identificables, va desde el giro copernicano ungido por Kant hasta la idealidad de lo finito consagrada por Hegel. En la complejidad intrínseca al terreno del idealismo brotan los matices, los surcos y los fermentos, en torno de una verdad que los filósofos consideran hallada, y que una y otra vez vuelve a nosotros como problema, como búsqueda, o como variaciones polifacéticas.

III)

Una compilación de artículos de distintos autores remite siempre a un proceso de cercanía y reunión de lo diferente en el campo abierto por un interés común. En este sentido, ante todo queremos agradecer la confianza en el trabajo de edición y de compilación, y el abnegado esfuerzo de los autores aquí reunidos: Ileana Beade, Héctor Arrese Igor, Mario Gómez Pedrido, Alejandro Murúa, Miguel Herszenbaun, Adriana Fernández Vecchi y Jorge E. Fernández. Indudablemente sin sus trabajos no se hubieran podido gestar estas *Variaciones*, que a la vez deseamos que continúen.

Volviendo a las semejanzas con la música, por “variación musical” puede entenderse aquella composición caracterizada por articular una diversidad de posibilidades interpretativas sobre un tema, ofreciendo

un punto de conexión como plataforma experimental capaz de alumbrar nuevas y alternativas opciones.

La conjunción armónica en la que se expresa la reunión de los nueve escritos que presentamos, se articula sobre la base de un doble movimiento: el de la propia búsqueda que consume la diferencia desde la que se relaciona con todos y cada uno, y el de la intencionalidad compartida de superar el aislamiento de la propia clausura para abrir paso a una organicidad conceptual en la que cada uno encuentra su *tempo*.

En una primera instancia, Ileana Beade examina en “La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana”, la distinción entre los usos *público* y *privado* de la razón a fin de señalar ciertas premisas básicas implícitas en la exigencia kantiana de una articulación entre libertad y orden. Temas tan relevantes como la comunicación, la participación, la crítica y la autonomía de la razón, afloran y atraviesan diferentes obras de la filosofía de Kant.

En la misma línea argumental, Héctor Arrese Igor en “Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte”, pone en cuestión la interpretación de la idea de libertad en términos de no-dominación en el contexto del *Fundamento del Derecho Natural* de Fichte. A la vez, y contra la noción de libertad como no-interferencia, argumenta que el concepto de libertad en esta obra está indisolublemente asociado al de propiedad.

En “Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, Mariano Gaudio analiza distintas dimensiones del saber del saber, o la autorreferencialidad de la Doctrina de la Ciencia, centralmente en torno de la *Exposición* de 1801-2, que a su vez entra en tensión con la *Darstellung* de Schelling. La problemática del saber conduce indefectiblemente a lo Absoluto y su manifestación en —o articulación con— lo múltiple en términos organicistas y vitalistas.

Al ritmo marcado por la propia fuerza de la indagación, Mario Gómez Pedrido reconstruye, en “La noción de eternidad en el Sistema del Tiempo de las *Weltalter*”, la genealogía del tiempo y la pregunta por la caracterización de la noción de eternidad en la obra media de Schelling y en la inconclusa *Die Weltalter*. Su tesis afirma que la temporalización de la eternidad consiste en concebir al tiempo no como único y uniforme, siendo que en tanto se temporaliza, constituye un sistema; sino que cada tiempo es un tiempo, y en cada tiempo está todo el tiempo.

Por su parte, Alejandro Múrua en “La lógica y el tiempo: algunas consideraciones en torno a su relación en la obra de G. W. F. Hegel”, sucumbe a la tentación de indagar acerca de las expresiones temporales utilizadas en la *Ciencia de la lógica*. Parte de la *Fenomenología del espíritu*, donde el tiempo es caracterizado como intuición exterior del concepto, para centrarse luego en dos momentos capitales de la *Lógica* de Hegel: el del movimiento del devenir en la Doctrina del ser y el del movimiento reflexivo en la Doctrina de la esencia.

En el marco abierto por la confrontación de interpretaciones diversas sobre el texto hegeliano, en “Lo conceptual y lo singular: algunas objeciones a las lecturas kantianas de la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, Miguel Herszenbaun examina los argumentos de una tradición de lectura que se apoya en algunos aspectos fundamentales del proyecto hegeliano, como la conversión de la metafísica en lógica, la crítica a la metafísica pre-crítica y la conservación, apropiación y radicalización del giro copernicano. Herszenbaun no deja, sin embargo, de señalar los límites de esta visión dados por la consideración del método empleado por Hegel y la caracterización del objeto de la investigación del filósofo alemán.

A continuación, Adriana Fernández Vecchi analiza en “La disposición ética y la realidad efectiva (*sittliche Gesinnung* y *Wirklichkeit*) en la *Filosofía del Derecho* de Hegel”, la noción de “disposición ética” en el sentido del espacio lógico donde la idea ética tiene su existencia inme-

diata, y el sentido de un proceso de subjetivación que atraviesa el movimiento dialéctico del espíritu objetivo y que permite la confianza en el poder público del Estado. El Espíritu del Pueblo se constituye en el hábito y en la costumbre de apropiarse de la cultura y de cristalizarla en instituciones que reflejan universalidad, de modo que en la dialéctica entre intereses individuales y confianza en lo público el Estado aparece como resolución y poder absoluto.

En la perspectiva seleccionada por Jorge Fernández, la indagación filosófica retoma el significado que Hegel le asigna a la fórmula “El destino del hombre”, la cual, según el autor, debe ser comprendida en la línea del concepto de “estar-siendo” (*Dasein*) –segundo capítulo de la Doctrina del ser de 1832–, como esfera de surgimiento y de elucidación de su significado. La equiparación del destino del hombre con la razón pensante arroja varias proyecciones: la unidad del ente en sí y para otro, con sus determinaciones y categorías; el concepto mismo de *Bestimmung*, que se despliega en distintas configuraciones; la unidad entre finitud e infinitud, o entre ser y deber ser, como proceso de cumplimiento o incumplimiento del “estar-siendo”; y la flexión sobre sí del “estar-siendo”, que es un movimiento de retorno y autodeterminación.

Finalmente, en “Las tres oposiciones del fundamento absoluto y el carácter activo del concepto de «forma» en la *Ciencia de la lógica* de Hegel”, Diana María López explora los alcances de la noción de “forma” conforme es desarrollada por Hegel dentro de los límites de su tratamiento del “Fundamento absoluto” (Primera Sección, Doctrina de la esencia, 1813). Se señala el carácter dominante y activo de la forma en el despliegue y concreción de la autodeterminación de la esencia, en su relación con la “materia” y el “contenido”. Se intenta poner de manifiesto el alcance de la interpretación de la esencia como principio inactivo e indeterminado, propia de la reflexión exterior, para apreciarla en la plenitud de su desenvolvimiento especulativo.

Como se sabe, en el último movimiento de la Novena Sinfonía, Beethoven incluye un cuarteto vocal y un coro para dar vida a un movimiento sinfónico coral que posee, en el seno de la música instrumental “pura”, el regreso de lo textual, con la *Oda a la alegría* de Schiller. El mismo gesto se repite al final de la *Fenomenología del espíritu* donde Hegel sienta las bases de lo que expone como una instancia de consumación de la experiencia de la conciencia en la figura final del “Saber absoluto”. Que en los siglos posteriores se especulara con el fin de la filosofía, puede ser considerado al modo de los últimos acordes de una melodía que, habiendo dado todo de sí, se entrega al silencio. Pero también a los momentos que preceden una nueva y original obertura.

La racionalidad crítica y la superación de la crisis de la metafísica. Acerca del carácter público de la razón en la filosofía kantiana

ILEANA P. BEADE
(CONICET, UNR)

Resumen

Este trabajo aborda la distinción kantiana entre los usos *público* y *privado* de la razón, con el propósito de señalar ciertas premisas básicas implícitas en la exigencia kantiana de una articulación entre la libertad y el orden. El orden público constituye, para Kant, la condición fundamental para la preservación del orden civil (entendido como estado de derecho); de allí que la libertad en el uso público de la razón deba ser equilibrada a través de estrictos límites que rigen en el ámbito de su uso privado. Analizar el carácter público asignado, en este marco, a la razón, permite entender de qué manera se entiende el progreso, y permite interpretar, por otra parte, el rol que desempeña el pensamiento crítico y autónomo para la posibilidad de una nueva metafísica, posibilidad que constituye uno de los principales proyectos de la filosofía crítica.

Palabras clave: Ilustración, Publicidad, Autonomía, Metafísica.

Abstract

This paper addresses Kant's distinction between the *public* and the *private* use of reason with the aim of pointing out some of the basic premises involved in Kant's demand of balance between freedom and order. The public order constitutes, for Kant, the fundamental condition for the preservation of the civil state (understood as a juridical state), and so our freedom to make an unrestricted public use of reason should be balanced with strict limits within the realm of its private use. The analysis of the public character assigned to reason allows to understand Kant's conception of progress, and also makes it possible to interpret the role that autonomous and critical thinking plays for the possibility of a new metaphysics, one of the main projects of critical philosophy.

Key words: Enlightenment, Publicity, Autonomy, Metaphysics.

Introducción.

La defensa de la libertad de expresión constituye un tópico recurrente en los escritos políticos, jurídicos e histórico-filosóficos kantianos. En el célebre escrito de 1784, *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, el libre uso público de la razón es reivindicado como una condición decisiva para el avance del proyecto ilustrado, concebido por Kant no sólo como la superación de un estado de *minoridad* intelectual, sino asimismo como un proceso político y cultural de amplio alcance, orientado al perfeccionamiento gradual del género humano. Limitar el uso de la razón e imponer el acatamiento pasivo de normas políticas o eclesiásticas que impidiesen la futura evolución de las instituciones jurídicas, representaría “un crimen contra la naturaleza humana, cuyo destino primordial consiste justamente en [...] progresar”.¹ Dos años más tarde, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), Kant sostiene que un poder externo que privase a los hombres de la libertad de comunicar a otros sus pensamientos los privaría asimismo de la libertad de pensar, ya que no es posible pensar correctamente sino “en comunidad con otros” (*in Gemeinschaft mit andern*). La libertad de pensamiento requiere, pues, como condición, de la capacidad de expresarnos públicamente, y esta libertad –declara Kant– es “el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los

¹ Kant, I., *Qué es la Ilustración* (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784; en adelante: WA), trad. por R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2013. WA, Ak. VII 39. La paginación citada corresponde a la edición académica de las obras kantianas: *Kants gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss. A esta edición aludimos, aquí y en adelante, bajo la abreviatura Ak., seguida del número de tomo, indicado en números romanos.

males inherentes a esa condición”.² Más tarde, en *Teoría y práctica* (1793), el filósofo caracteriza la *libertad de pluma* como “el único paladín de los derechos del pueblo” y sostiene que negar a un individuo esa libertad supone “arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario”.³ En los *Principios metafísicos del derecho* (1797), señala que nuestro *derecho innato* a la libertad incluye el derecho de “comunicar a otros el propio pensamiento”.⁴ Si bien no es lícito oponer resistencia activa ante los poderes públicos instituidos, todo individuo tiene derecho a expresar su disconformidad respecto de aquello que considere injusto en las disposiciones del soberano;⁵ más aún: de este derecho a la libre expresión depende todo progreso jurídico y político del género humano. Ahora bien, el derecho *innato* del ser humano a expresarse públicamente debe ser ejercido “dentro de los límites del respeto y el amor a la constitución en la que se vive”.⁶ La noción de un *uso público de la razón* no sólo conlleva, pues, la exigencia de un espacio discursivo en cuyo marco pueda desarrollarse una interacción comunicativa libre, equitativa y racional, sino que requiere asimismo una importante limitación: el uso crítico y autónomo de la razón debe ser estrictamente restringido, de manera tal que no comprometa la estabilidad del orden político –de

² Kant, I., *Cómo orientarse en el pensamiento* (*Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, 1786; en adelante: WDO), trad. por C. Correa, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2005. WDO, Ak. VIII 144.

³ Kant, I., “En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve para la práctica” (*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793; en adelante: TP), en: Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. por J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993. TP, Ak. VIII 304.

⁴ Kant, I., *La metafísica de las costumbres* (*Die Metaphysik der Sitten*, 1796; en adelante: MS), trad. por A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994. MS, Ak. VI 238.

⁵ Cf. MS, Ak. VI 319; TP, Ak. VIII 303.

⁶ TP, Ak. VIII, 304.

allí la necesidad de una distinción entre los *usos público y privado* de la razón—. ⁷

Pese a estas restricciones en el marco del llamado *uso privado* de la razón, Kant reivindica el libre *uso público*, considerándolo como una condición *sine que non* de todo progreso histórico, e incluso llega a afirmar que el carácter público de la razón no constituye una condición externa a dicha facultad, sino que se trata, antes bien, de una dimensión intrínseca y constitutiva de la misma. En este trabajo haré referencia a una serie de textos a partir de los cuales puede ser reconstruida la concepción kantiana de la razón como facultad pública, autónoma, y crítica, con el propósito de mostrar que dicha concepción se desarrolla en respuesta a un problema particular, a saber: el problema de la crisis de la metafísica. La situación de escepticismo generalizado respecto de la metafísica —situación a la que Kant se refiere en el primer y en el segundo prólogo a la *Crítica de la razón pura*—, sólo puede ser superada a través de una investigación que permita establecer, de manera sistemática, los alcances y límites de la razón en su uso puro. En el marco de dicha investigación, se configura una concepción inédita de la racionalidad, que proponemos examinar en el presente trabajo. La *crisis de la metafísica* representa, para Kant, una oportunidad para emprender un examen de la razón, cuyos resultados posibiliten el desarrollo de una nueva metafí-

⁷ Cf. WA, Ak. VIII 37. Para un análisis de la articulación de estos principios (libertad y orden) en el marco de la filosofía política, véase Beade, I., “La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, en *Estudios Kantianos*, vol. 2, n°1, 2014, pp. 79-105; Beade, I., “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*”, en *Isegoría*, n° 50, 2014, pp. 371-392; Beade, I., “Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración”, en *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política* (Universidad Complutense de Madrid) 4, 2014, pp. 85-113; González Fisac, J., “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón”, en *Estudios Kantianos*, vol. 1, n° 1, 2013, pp. 183-206.

sica, crítica, i. e. no dogmática. Si la metafísica tradicional se sustenta en una confianza excesiva en las posibilidades de la razón, la metafísica crítica encuentra apoyo en un tipo de racionalidad autocrítica, en una razón consciente de sus límites, y capacitada para un constante autoexamen o auto-disciplinamiento. La racionalidad crítica sólo reconoce en ella misma el principio de autoridad, y no acata prescripciones externas, de ninguna índole.

I. La razón comunicativa participativa y equitativa: condiciones para la superación crítica de la racionalidad dogmática.

En el breve escrito de 1786, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, Kant sostiene de manera explícita que la comunicación de nuestras ideas es condición para un desarrollo óptimo de nuestra libertad de pensamiento:

A la libertad de pensar se opone, *en primer lugar*, la *coacción civil*. Es verdad que se dice que la libertad de *hablar*, o de *escribir*, puede sernos quitada por un poder superior, pero no la libertad de *pensar*. ¿Pero pensaríamos mucho, y pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros? Por consiguiente, bien se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles. Y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa condición.⁸

Sólo la sujeción de la razón a leyes auto-impuestas puede garantizar su libre ejercicio. Ahora bien, la libertad del pensar parece requerir de

⁸ WDO, Ak. VIII 144.

la comunicación con otros, pues —como se observa en el pasaje citado— difícilmente “pensaríamos bien y con corrección, si no pensáramos, por decir así, en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros”. La razón es esencialmente libre, pero es también *comunicativa* y *participativa* por naturaleza. Y esto significa que, para su ejercicio pleno y efectivo, se requiere la capacidad de comunicar a otros sus productos o resultados.⁹ Como ha sido señalado, esta dimensión pública del pensar puede realizarse, hasta cierto punto, en el proceso de escritura, en tanto proceso que supone el desarrollo de estrategias argumentales que exigen al autor entablar un diálogo ideal con sus posibles lectores. Sin embargo, consideramos que es en el debate y la interacción real con otros individuos allí donde puede darse el ejercicio pleno de un pensar que aspira a la objetividad.

Al igual que en *Respuesta a la pregunta Qué es Ilustración*,¹⁰ Kant señala en el escrito de 1786 que la ilustración no consiste en la mera erudición, sino en la capacidad de *pensar por sí mismo*, es decir, de “buscar la suprema piedra de toque de la verdad [...] en la propia razón”.¹¹ Añade además que, para *pensar por sí mismo*, cada cual:

ha de preguntarse a propósito de todo lo que se debe admitir: ¿es posible convertir en un principio universal del uso de la razón el fundamento por el que se admite algo o también la regla que se sigue de aquello que se admite? Cada uno pue-

⁹ La noción de una *razón comunicativa* y *participativa* invocada en las notaciones manuscritas alude a la exigencia de una interacción intersubjetiva en tanto instancia necesaria a fin de garantizar la objetividad del juicio individual. Cf. González Fisac, J., *op. cit.*, pp. 222 ss.; Deligiorgi, K., *Kant And The Culture Of Enlightenment*, State University of New York Press, New York, 2005, pp. 143-144; La Rocca, C., “Kant y la Ilustración”, en *Isegoría*, n° 35, 2006, pp. 107-127.

¹⁰ Para un análisis del contexto histórico en el que este célebre ensayo fue redactado, véase Rodríguez Aramayo, R., “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, 25, 2001, pp. 293-309.

¹¹ WDO, Ak. VIII 146.

de hacer esta prueba consigo mismo y, en tal examen, pronto verá desaparecer la superstición y el delirio, aunque no tenga los conocimientos necesarios para refutarlos por fundamentos objetivos.¹²

El *pensar por sí mismo* nos exige confrontar nuestros juicios con principios universales del uso de la razón, a través de una suerte de aplicación o proyección epistémica del principio de universalización contenido en la formulación kantiana del imperativo categórico. Al preguntarnos, respecto de los pensamientos a los que pretendemos asentar, si éstos podrían constituir principios universalmente admitidos, nos vemos obligados a recrear los juicios posibles de otros, a fin de sopesar la objetividad y consistencia de los propios. Este trabajo de reflexión individual se verá especialmente enriquecido a través de una interacción real con otros, pues, en última instancia, la reconstrucción puramente individual de perspectivas ajenas (o, si se quiere, de una *perspectiva racional universal*) siempre puede ser falible. Y si bien la participación en un diálogo real con otros no garantiza, desde luego, el acceso a una *razón universal*, en la discusión con interlocutores reales que nos exigen *en acto* la ampliación o perfeccionamiento de nuestros argumentos, quizás tengamos mayor posibilidad de detectar la inconsistencia o el carácter parcial de nuestros juicios, aproximándonos así a una perspectiva universal, esto es, objetiva.

Pensar “en comunidad con otros, que nos comunican sus pensamientos y a los que comunicamos los nuestros”, esto es, hacer públicos nuestros pensamientos en un contexto fértil para la discusión, el intercambio y contraposición de ideas disímiles es, en última instancia, aquello que nos permite pensar *rectamente*. Así pues, toda restricción que limite este intercambio racional con otros sujetos reales no nos priva simplemente de la libertad de expresión, sino que también restringe nuestra libertad de pensar, acotando así las posibilidades de

¹² WDO, *Ibídem*.

un ejercicio pleno de nuestro derecho innato a la libertad, derecho que para Kant incluye el derecho a comunicar a otros nuestras ideas o pensamientos.

En diversos escritos se refiere Kant al carácter público de la razón. Así como en *Respuesta a la pregunta Qué es Ilustración* se destaca la importancia decisiva de un uso público de la razón para el progreso de la especie humana hacia la Ilustración —entendida como la capacidad del individuo de servirse de su propio entendimiento—, así en otros textos destaca el carácter constitutivo de la dimensión pública del pensamiento, dando a entender que la capacidad de expresar a otros las propias ideas o pensamientos resulta fundamental para el desarrollo óptimo del pensamiento, incluso entendido como acción individual. En las *Lecciones de Lógica* (*Lógica Jäsche*), Kant caracteriza al sentido común (*sensus communis*) como “una piedra de toque” para descubrir los errores en el uso del entendimiento, y formula a continuación tres reglas universales para evitar el error en general, a saber: “1) pensar por sí mismo (*selbst zu denken*), 2) pensarse en la posición de otro (*sich in der Stelle eines Andern zu denken*); 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo (*jederzeit mit sich selbst einstimmig zu denken*)”.¹³ Si bien la primera regla parece establecer la necesidad de atenerse a criterios propios para un recto uso del entendimiento, la segunda regla (caracterizada por Kant como la máxima del *modo de pensar ampliado*) recomienda, sin embargo, “pensarse en la posición de otro”, esto es, realizar un esfuerzo reflexivo que nos permita adoptar, al menos a título provisorio, criterios ajenos, a fin de juzgar acerca de la corrección u objetividad de los propios juicios. La formulación de esta segunda regla sugiere que el uso recto de la propia razón no exige prescindir de la consideración de criterios externos, sino sólo de aquellos que, en razón de su pretendida autoridad, pudiesen obstaculizar la actividad

¹³ Ak. IX 56. Kant, I., *Lógica* (*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800), trad. por M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.

auto-productiva y auto-determinante del pensar. En otros términos: para desarrollar un pensamiento autónomo, pero a la vez *objetivo*, es preciso orientarse en el uso de la razón apelando a la idea de un *entendimiento común*, entendido como un constructo que nos permite corroborar la corrección y objetividad de nuestros juicios.¹⁴

En una serie de apuntes manuscritos –las denominadas *Reflexionen*–, fechados entre 1764 y 1775, Kant se refiere, una vez más, a la necesidad de cotejar los propios juicios con juicios ajenos a fin de detectar posibles errores o inconsistencias; mas no parece aludir ya a un diálogo puramente ideal, sino antes bien a la necesidad de exponer y comunicar ante *otros* individuos reales nuestras ideas, a fin de verificar su objetividad:

¹⁴ Las mismas reglas para el recto uso del entendimiento aparecen invocadas en la tercera *Crítica* kantiana, nuevamente en relación con la noción de un “sentido común”, al que Kant define, en este caso, como “un sentido comunitario, esto es, una capacidad de enjuiciamiento que en su reflexión presta atención al tipo de representación de todos los demás en pensamientos (*a priori*) para, por decirlo así, atener su juicio a la razón humana global y sustraerse así a la ilusión que a partir de las condiciones subjetivas privadas, las cuales podrían fácilmente considerarse objetivas, tendrían una influencia perjudicial sobre el juicio [...]. Así pues, esto acontece por el hecho de que uno atiene su juicio a otros juicios, no tanto reales, cuanto más bien meramente posibles, y se pone en el lugar de cualquier otro, en tanto que se abstraer meramente de las limitaciones que dependen de manera azarosa de nuestro propio enjuiciamiento”. Kant, I., *Crítica de la facultad de juzgar* (*Kritik der Urtheilskraft*, 1790; en adelante KU), trad. por P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991. KU, Ak. V 293-294. El *pensar ampliado* –posible a través de la confrontación del juicio propio con juicios *meramente posibles* de otros individuos– nos permite superar “las condiciones privadas subjetivas del juicio en las que tantos otros quedan encapsulados y a partir de un punto de vista universal (que sólo se puede determinar poniéndose en el punto de vista de otros)”, decidir acerca de la validez de las propias ideas (KU, Ak. V 294). La confrontación de la perspectiva propia con perspectivas ajenas es concebida, pues, como una estrategia que permite alcanzar o bien corroborar la objetividad del juicio, confrontación que no parece requerir de una comunicación efectiva con otros individuos, por cuanto tiene lugar en el ámbito de la conciencia privada.

Dado que consideramos como necesario informar a los demás acerca de nuestros juicios, entonces no tenemos que ser únicamente comunicativos, sino también participativos. La propensión a la comunicación que guía a nuestro entendimiento se encuentra en nosotros tan sólo porque debemos verificar nuestros propios juicios a través de otros.¹⁵

En una anotación fechada en el mismo período, Kant se refiere al *egoísmo* en tanto “el prejuicio de la indiferencia respecto al juicio de los otros como un criterio de verdad de nuestro juicio” y añade:

puesto que la validez universal de nuestros juicios indica la verdad objetiva para cualquier razón, se sigue [...] la necesidad de una razón participativa, que se opone al egoísmo; por lo mismo el derecho de dar a conocer los propios juicios [...] como el motivo impulsor de las ciencias.¹⁶

La idea de una *razón participativa* parece aludir a una interacción real y equitativa con otros, en tanto instancia capaz de garantizar —o al menos contribuir— con la objetividad del pensamiento propio y, como consecuencia de ello, con el avance de la investigación científica. Es, en efecto, la participación efectiva en un diálogo racional e igualitario con otros aquello que permite detectar errores e inconsistencias en nuestros juicios, superando su carácter parcial (en tal sentido declara Kant que el “pensar en el lugar de otro” equivale a “probar en otros el juicio propio”).¹⁷ La noción de *participación* remite, por otra parte, a la idea de una comunidad entre partes iguales:

La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo

¹⁵ Kant, I., *Reflexionen* (en adelante: Refl.): Refl. 2565, Ak. XVI 419.

¹⁶ Refl. 2564, Ak. XVI 418-419.

¹⁷ Refl., *Ibidem*.

bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum*.¹⁸

Al observar que la *comunicabilidad* del pensamiento ha de ser articulada con su dimensión *participativa* (a fin de lograr la equidad en el diálogo, entendida como condición de la objetividad) Kant parece aludir a un intercambio concreto con otros individuos, pues sólo en el marco de esta interacción concreta las réplicas u objeciones de nuestros interlocutores pueden dar lugar a una confrontación verdaderamente equitativa y a una ampliación o reformulación casi inmediata de las propias ideas. En el marco del diálogo *ideal* que el *docto* lleva a cabo en su recreación individual de la posible perspectiva del lector, el intercambio y confrontación de ideas estarán condicionados por la propia capacidad del individuo de visualizar, reconstruir y comprender perspectivas ajenas. Por otra parte, el diálogo del autor con sus lectores/autores (aquellos que le formularan réplicas y objeciones a través de escritos), sólo podrá tener efectos diferidos, pues se hallará desde luego condicionado por la dinámica propia de la publicación y la circulación de los textos.

Esto no impide, sin embargo, a nuestro juicio, la constitución de una *comunidad ideal de comunicación*, integrada por autores y lectores en tanto partícipes de un diálogo igualitario (o, en palabras de Kant, en tanto “colegas, en el gran consejo de la razón humana”). No obstante, como miembros de esta comunidad ideal constituida por “la totalidad del público del mundo de lectores”,¹⁹ quizás nos hallemos

¹⁸ Refl. 2566, Ak. XVI 419-420.

¹⁹ Cabe señalar que Kant utiliza en sus escritos la noción de *público* en sentidos diversos, refiriéndose con ella ya a un *público* restringido (aquel constituido por el *mundo de los lectores*, es decir, por los *doctos* o *letrados*), ya al *pueblo* en su totalidad. Para un análisis pormenorizado de esta cuestión, véase: Clarke, M., “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, en *The Review of Politics*, vol. 59, n° 1,

más propensos a desatender –o incluso ignorar– el juicio de otros, en la medida en que en toda confrontación reflexiva (individual) de nuestros juicios con juicios *posibles* de *otros* –también *posibles*– el *otro* no deja de ser, en última instancia, una construcción privada, sujeta a criterios propios. Por otra parte, en este diálogo ideal nuestros interlocutores (los lectores) deben tomar posición frente a un resultado ya consumado (el texto), sin contar así con las notables ventajas de la réplica directa. En síntesis, pese a sus indudables beneficios, el diálogo interno que el autor lleva a cabo con sus interlocutores *ideales* –sus posibles lectores– no tendrá iguales resultados que un diálogo actual o presencial. Kant concibe la razón como una facultad que ha de ser desarrollada en el marco de una discusión de carácter público. La publicidad constituye una dimensión esencial de la racionalidad, tal como es concebida en la filosofía kantiana. No es éste, sin embargo, el único rasgo que caracteriza o define a la razón. En el apartado siguiente haremos referencia a otro de sus rasgos esenciales y característicos, esto es: la crítica.

II. La crítica como instancia distintiva de la razón humana.

El carácter libre y autónomo de la razón debe ser entendido en relación con otro rasgo fundamental de la racionalidad humana, ligado a su capacidad de ejercer un juicio crítico. Resulta significativo, respecto de esta proximidad entre razón y crítica, que aquí esta última sea caracterizada como una suerte de actividad indagatoria crucial, bajo la cual debe ser sometido todo ejercicio racional a fin de alcanzar su desarrollo óptimo:

La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica,

1997, pp. 53-73; Davis, K., “Kant’s different Publics and the Justice of Publicity”, en *Kant-Studien*, n° 83, 1992, pp. 170- 184.

y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina, y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*.²⁰

La libertad propia del examen crítico es, a la vez, la característica más propia de la razón, libertad que exige la ausencia de autoridades dictatoriales a fin de dictar sentencia sobre los asuntos que le incumben. Hacia el final de *Qué significa orientarse en el pensamiento*, Kant señala que una razón que desconoce o desatiende sus propias leyes se torna víctima de la coacción civil:

Cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone [...]; la inevitable consecuencia de esta desobediencia a las leyes en el pensamiento –esta emancipación de las restricciones impuestas por la razón– es que ella misma conduce a la pérdida de la libertad de pensar.²¹

Por necesidad o por arrogancia, la razón acaba exponiéndose a la censura de poderes externos, con lo cual no sólo resulta comprometida la libertad de expresión, sino asimismo la libertad de pensamiento, pues –señala Kant– no es posible pensar correctamente sino:

²⁰ Kant, I., *Crítica de la razón pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787; en adelante: KrV), trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007. KrV, A 738-739 / B 766-767.

²¹ WDO, Ak. VIII 145.

en comunidad con otros, a quienes *comunicar* nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían a su vez los suyos. Así pues, puede muy bien decirse que aquella autoridad exterior que arrebató a los seres humanos la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar.²²

Los excesos en los que incurre la razón cuando se rehúsa a acatar sus propias leyes, conducen al dogmatismo y al delirio, a los que Kant caracteriza, de manera elocuente, como un *absolutismo de la razón especulativa*. Este absolutismo suele generar, a su vez, el mal opuesto, a saber: la incredulidad y el escepticismo, y ante esta situación reacciona, entonces, el poder político, imponiendo límites infranqueables a la razón:

Es entonces [...] que interviene la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden y, como el medio más rápido y más eficaz es para ella también el mejor, suprime por completo la libertad de pensar [...]. Y así la libertad de pensamiento, cuando quiere proceder independientemente de las leyes de la razón, se destruye a sí misma.²³

²² WDO, *Ibidem*.

²³ WDO, Ak. VIII 146. Si tenemos en cuenta las premisas reformistas subyacentes en el desarrollo de la filosofía política kantiana (véase Beade, I., “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en Caimi, M. (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 259-294), podremos advertir hasta qué punto es importante, para Kant, evitar excesos que pudiesen dar lugar a una censura externa. Kant confía en la libertad de expresión y, en particular, en la libertad de pluma, como instrumento eficaz para promover las reformas necesarias, y todo exceso en el uso de la razón puede provocar la reacción del poder político, comprometiendo así esta libertad, que es condición *sine qua non* para un desarrollo óptimo de la razón (cf. KrV, A 738-739/B 766-767). La *ilustración*, promovida a través del *uso público de la razón*, lejos de alentar al desorden social, garantiza la paz y el orden, entendidos como condiciones necesarias para todo progreso jurídico-político. Distintas figuras de la Ilustración alema-

No resulta casual que Kant introduzca consideraciones de carácter político en el marco de un escrito referido a los alcances de la razón en el dominio de lo suprasensible. Tales consideraciones destacan la dimensión política implícita en la exigencia de una *auto-limitación* de la razón, como ejercicio reflexivo y crítico a través del cual ella debe garantizar la legitimidad de sus pretensiones especulativas, evitando excesos que pudieran exponerla al peligro de una censura externa. Kant exhorta a los “hombres de gran espíritu” a proteger el privilegio de la razón, aquel en virtud del cual ésta debe constituir la *piedra de toque* de toda verdad. Ni la inspiración exaltada del *genio* ni el misticismo de los fanáticos religiosos puede guiarnos en nuestras incursiones en el ámbito de lo suprasensible, sino que para ello se requiere atender a la “voz moderada y segura de la razón”, que debe satisfacer sus legítimas exigencias, sin desconocer sus límites.

A partir de lo expuesto, puede afirmarse que las nociones de razón, publicidad, autonomía y crítica tienden a superponerse, ya que remiten a un tipo de actividad intelectual que reclama una absoluta libertad a fin de alcanzar su propósito. Al igual que el desarrollo de la crítica, la “marcha natural de la razón” no ha de ser obstaculizada en virtud de presuntas desventajas, ligadas con las consecuencias que esta marcha pudiese arrojar con respecto a la validez de las doctrinas establecidas:

na comparten estas premisas reformistas, y procuran, al igual que Kant, disolver el vínculo entre *ilustración* y *revolución*, señalando que la ilustración promueve la obediencia a los poderes instituidos, por cuanto concientiza a los ciudadanos respecto de la necesidad de un poder estatal capaz de garantizar la eficacia de las leyes. Cf. Wieland, Ch. M., “Seis preguntas sobre la Ilustración”, en: A. Maestre, J. Romagosa (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 45-50. Geich, J. B., “Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones”, en A. Maestre & J. Romagosa (eds.), *op. cit.*, Madrid, Tecnos, 2009, pp. 81-91.

[S]iempre es útil, sin la menor duda, dar completa libertad a la razón que investiga y que examina, para que pueda cultivar sin trabas su propio interés, que resulta tan favorecido si se imponen limitaciones a su conocimiento, como si se lo ensancha; y que siempre resulta menoscabado si intervienen manos ajenas para dirigirla de acuerdo con propósitos forzados, en contra de su marcha natural.²⁴

Kant insiste en que no hay peligro alguno en dejar plena libertad a la razón (a fin de que logre alcanzar sus propósitos, sin interferencias externas) siempre que los resultados de su examen crítico se hagan públicos ante la comunidad académica, ámbito en el cual este examen tiene propiamente lugar. Haciendo referencia a las especulaciones de Hume acerca de cuestiones filosóficas abstractas, cuyo examen crítico parece conducir a conclusiones escépticas, señala Kant la necesidad de dar rienda suelta a la razón en este tipo de indagaciones (lo cual siempre ha de redundar en beneficio de sí misma, y por extensión, en beneficio de la comunidad toda):

¿Qué se ha de hacer aquí, especialmente en atención al peligro que parece amenazar desde aquí al bien común? Nada es más natural, nada es más justo, que la decisión que debéis tomar sobre esto. Dejad hacer a esa gente; si ponen de manifiesto talento, si ponen de manifiesto una investigación profunda y nueva, en una palabra, con sólo que pongan de manifiesto razón, entonces siempre gana la razón. Si recurrís a otros medios que los de una razón libre de coacción; si clamáis alta traición; si convocáis al público, que no entiende de tan sutiles elaboraciones, como si tocárais a incendio, os ponéis en ridículo. Pues no se trata de lo que sea provechoso o perjudicial para el bien común, en estas cosas, sino solamente [se trata] de hasta dónde puede llegar la razón en su especulación que hace abstracción de todo

²⁴ KrV, A 744/B 772.

interés, y de si se puede esperar algo, en general, de ésta, o se la debe abandonar en favor de lo práctico. Así, pues, en lugar de acometer a golpes de espada, contemplad más bien tranquilamente, desde el asiento seguro de la crítica, esta disputa (*diesem Streite*) que para los combatientes debe resultar trabajosa, para vosotros entretenida, y que, teniendo un desenlace ciertamente incruento, debe resultar provechosa para vuestros conocimientos. Pues es algo muy absurdo esperar de la razón esclarecimiento, y prescribirle previamente, sin embargo, [en favor] de qué parte debe necesariamente resultar. Además, la razón, ya por sí misma, está tan bien dominada y sujeta dentro de límites por la razón, que no necesitáis movilizar a la guardia para oponer resistencia civil a aquel partido cuyo inquietante predominio os parece peligroso. En esta dialéctica no hay victoria alguna que pueda daros motivos para inquietaros. Además, la razón precisa mucho esa disputa, y sería de desear que se la hubiera ejercido antes, y con permiso público ilimitado. Pues entonces también se habría producido antes una crítica madura, ante cuya aparición debían aplacarse por sí mismas todas estas querellas (*Streithändel*), al reconocer los combatientes (*die Streitenden*) su propio enceguecimiento y sus prejuicios, que eran lo que los había desunido.²⁵

La disputa o dialéctica a la que da lugar el libre uso de la razón no sólo no resulta peligrosa, sino que además es necesaria, puesto que ella acaba por conducir a una crítica capaz de zanjar la cuestión de manera definitiva y satisfactoria (y el propio Kant se jacta de haber alcanzado este resultado en su tratamiento del problema de las *antinomias*). La crítica permite, en efecto, poner fin a las disputas incessantes (a ese “estado de naturaleza de la razón”) y alcanzar una paz duradera y estable:

²⁵ KrV, A 746-747/B 774-775.

Sin ella [la crítica] la razón está como en estado de naturaleza, y sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones mediante la *guerra* (*durch Krieg*). La crítica, en cambio, que todas las decisiones las extrae de las reglas fundamentales de su propia institución, y cuya autoridad nadie puede poner en duda, nos trae la tranquilidad de un estado de Derecho, en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso*. Lo que pone fin a las pendencias, en el primer estado, es una victoria, de la cual ambas partes se jactan, y a la cual la mayoría de las veces sigue sólo una paz insegura instituida por la autoridad, que se interpone; en el segundo [estado, lo que pone fin a las pendencias] es la *sentencia*, que, al alcanzar, aquí a la fuente misma de las controversias, debe garantizar una paz perpetua. Las interminables controversias de una razón meramente dogmática obligan también a buscar finalmente la tranquilidad en alguna crítica de esa razón misma y en una legislación que se base en ella; tal como lo afirma Hobbes: el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y necesariamente se lo debe abandonar para someterse a la coacción de la ley, que limita nuestra libertad sólo para que pueda ser compatible con la libertad de cada uno de los otros, y precisamente por ello, [pueda ser compatible] con el bien común.²⁶

El estado de discordia producido por el dogmatismo ha conducido a la crítica, capaz de garantizar la *paz perpetua*, es decir, capaz de propiciar un estado tal en el que la libertad de cada uno sea conciliada con la de todos los demás a través de la sujeción común a leyes coactivas.

En un breve escrito de 1796, *Anuncio de la próxima conclusión de un tratado de paz perpetua en la filosofía*, Kant afirma que la función de la filosofía crítica es hacer posible la constitución científica de la meta-

²⁶ KrV, A 751-752/B 779-780.

física, evitando el fanatismo de una razón dogmática que no reconoce límite alguno. La crítica es caracterizada, en este escrito, como “un estado siempre armado” que debe acompañar incesantemente la actividad racional. La *época de la crítica* no es concebida, pues, como un momento apacible en el que toda disputa filosófica dogmática resulta finalmente superada, sino como una instancia que ha de renovarse contentamente, ya que el dogmatismo supone una amenaza constante para la razón. Sólo ella “abre la perspectiva de una *paz perpetua* entre los filósofos”,²⁷ una paz que no constituye, insistimos, la superación definitiva del dogmatismo, sino una paz alerta, una paz activa. La crítica, como disposición polémica, debe evitar la reincidencia de la razón en posiciones dogmáticas.

Si Kant se ocupa constantemente de señalar que esta libertad inherente al pensamiento no debe ser considerada como un peligro o una amenaza para la subsistencia del orden civil, es precisamente porque advierte que la razón, en cuanto tal, no conoce autoridad ni legislación alguna por encima de sí misma:

De esta libertad forma parte también la de exponer al juicio público, sin ser por eso acusado de ser un ciudadano revoltoso y peligroso, los propios pensamientos, [y] las propias dudas que uno no puede resolver por sí mismo. Esto reside ya en el derecho originario de la razón humana, la cual no reconoce otro juez que la misma razón humana universal, en la que cada uno tiene su voz; y como de ésta debe venir toda mejora de la que nuestro estado sea capaz, ese derecho es sagrado y no puede ser restringido.²⁸

La libertad de exponer ante otros los propios pensamientos es un derecho humano básico y fundamental²⁹ que aquí se denomina *sagra-*

²⁷ Ak. VIII 416.

²⁸ KrV, A 752/B 780.

²⁹ En *Teoría y práctica* señala Kant que la *libertad de pluma* es “el único paladín de

do, en el sentido de invulnerable, pues sólo a través de la libertad de expresión (y de la libre disputa entre aquellos que participan de un diálogo argumentativo, reglado por principios racionales inmanentes) puede esperarse el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección. Esta disputa (a la que Kant caracteriza en ocasiones como un *combate* o una *querella* (*Streit*) e incluso como una *guerra* (*Krieg*), resulta esencial, en síntesis, no sólo para la razón (es decir, para que ella pueda realizar sus propósitos naturales y propios), sino asimismo para el propio gobierno, el cual no tendría noticia acerca de aquello que es preciso modificar, si limitara autoritariamente este derecho al libre pensamiento (y el derecho a la libre expresión de su resultado –las ideas–, derechos ambos que resultan, para Kant, según veremos, esencialmente vinculados). La disputa entre quienes realizan un ejercicio libre de la razón es lo que hace posible a cada uno garantizar (o corroborar) la corrección y objetividad de sus propios juicios.

III. Acerca de las condiciones jurídico-políticas para el ejercicio de la racionalidad crítica.

En diversos textos, tales como la *Crítica de la razón pura*, *Respuesta a la pregunta Qué es la Ilustración*, y *Qué significa orientarse en el pensamiento*, Kant señala la importancia –más aún, la necesidad– de conceder libertad a la razón, caracterizándola como una facultad naturalmente autónoma. En consonancia con dicha caracterización, en *El conflicto de las facultades* formula la exigencia de que el gobierno conceda plena libertad a quienes se hallan abocados al ejercicio crítico de la razón,

los derechos del pueblo [...]; querer negarle esa libertad [al súbdito] no sólo es arrebatárle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario –como Hobbes pretende– sino que también priva al mandatario supremo [...] de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera”. TP, Ak. VIII 304.

actividad que resulta indispensable no sólo para el progreso de las ciencias, sino asimismo para el perfeccionamiento de las instituciones político-jurídicas (y, en sentido amplio, para el progreso del género humano hacia un estado de mayor perfección). A través de una elocuente metáfora, Kant formula, en *El conflicto de las facultades*, la demanda básica que la razón filosófica eleva ante el poder político:

Cierto ministro francés convocó a algunos de los comerciantes más reputados, con objeto de recabar sus propuestas respecto de cómo restablecer el comercio, como si él fuera capaz de elegir las mejores entre ellas. Después de que varios hubieran emitido su parecer, un viejo comerciante, que había guardado silencio hasta entonces, dijo: «Haga buenos caminos, acuñe buena moneda, proporciónenos un derecho de cambio ágil y todo eso, pero respecto a lo demás, ¡déjenos hacer!». Una respuesta similar sería la que habría de dar la Facultad de Filosofía, cuando el gobierno le preguntase sobre la doctrina que ha prescrito al estudioso en general: «limitarse a no estorbar el progreso del conocimiento y de las ciencias».³⁰

En el apartado anterior observamos ya que la autonomía constituye, pues, la condición básica e indispensable para el ejercicio de la reflexión filosófica, o de la *razón* sin más, pues ésta no puede someterse a coacción externa sin comprometer con ello su función propia y distintiva. De allí que el gobierno deba restringir su influencia directa a las *Facultades superiores*, eximiendo, sin embargo, a la Facultad de Filosofía de toda prescripción:

Ahora bien, a la capacidad de juzgar con autonomía, esto es, libremente (conforme a los principios del pensar en general), se le llama razón. Y por lo tanto, la Facultad de Filosofía, en

³⁰ Kant, I., *El conflicto de las facultades* (*Der Streit der Fakultäten*, 1798; en adelante: SF), Ak. VII 19.

cuanto debe ser enteramente libre para compulsar la verdad de las doctrinas que debe admitir o simplemente albergar, tiene que ser concebida como sujeta tan sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno.³¹

Kant señala en reiteradas oportunidades que el gobierno no debe asumir una actitud de recelo ante la tarea crítica encomendada a la *Facultad inferior*, e incluso debe reconocer como necesaria e imprescindible toda indagación filosófica, cuyo fin no es otro que “descubrir la verdad en provecho de cada ciencia, y ponerla al servicio de las Facultades superiores”.³² Más aún: al desarrollar la reflexión crítica en aras del progreso de las ciencias, la *Facultad inferior* contribuye indirectamente con los propósitos del gobierno, pues sólo a partir de un desarrollo tal podrán los gobernantes tomar nota de aquello que requiere ser modificado.³³ En tal sentido concluye Kant que la Facultad de Filosofía “no puede verse anclada con una interdicción del gobierno sin que éste actúe en contra de su auténtico propósito...”.³⁴

En síntesis, siendo la *crítica* la actividad propia y esencial de la razón, es necesario que la reflexión filosófica sea eximida de toda sujeción externa. Y esto significa, ante todo, que los poderes instituidos no han

³¹ SF, Ak. VII 27.

³² SF, Ak. VII 28.

³³ Cf. SF, Ak. VII 35. En *Teoría y práctica* señala Kant: “En toda comunidad tiene que haber una *obediencia* sujeta al mecanismo de la constitución estatal, con arreglo a leyes coactivas (que conciernen a todos), pero a la vez tiene que haber un *espíritu de libertad*, pues en lo que atañe al deber universal de los hombres todos exigen ser persuadidos racionalmente de que tal coacción es legítima [...]. Porque la intercomunicación es una vocación natural de la humanidad [...]. Y, además, ¿por qué otro medio podría el gobierno alcanzar los conocimientos que favorecen su propia intención esencial, si no es dejando que se exprese este espíritu de libertad, tan digno de respeto en su origen y en sus efectos?”. TP, Ak. VIII 305.

³⁴ SF, Ak. VII 28.

de encausar la actividad de la razón hacia fines pre-establecidos, pues, como señala Kant en el “Canon de la razón pura”: “es algo muy absurdo esperar de la razón esclarecimiento, y prescribirle previamente, sin embargo, [en favor] de qué parte debe necesariamente resultar”.³⁵

IV. Consideraciones finales.

En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant se refiere de manera elocuente a la dificultad principal contenida en el argumento que sostiene que el pueblo no se halla aún maduro para la libertad:

Confieso que no puedo acomodarme a esta expresión de la que se sirven también hombres sensatos: cierto pueblo (en vías de elaborarse una libertad legal) no está maduro para la libertad; y así también: los hombres en general no están aún maduros para la libertad de creencia. Según un supuesto tal la libertad nunca tendrá lugar; pues no se puede *madurar* para ella si no se ha sido ya antes puesto en libertad (hay que ser libre para poder servirse convenientemente de las propias fuerzas en la libertad). Los primeros intentos serán desde luego burdos, comúnmente incluso ligados a un estado más molesto y más peligroso que cuando se estaba bajo las órdenes, pero también bajo la providencia, de otro; pero no se madura jamás para la razón si no es por medio de los *propios* intentos (que uno ha de ser libre de poder hacer). No tengo nada en contra de que quienes tienen el poder en las manos, forzados por las circunstancias, aplacen aún lejos, muy lejos, la rotura de estas [...] cadenas. Pero erigir en principio el que en general la libertad no vale para aquellos que les están sometidos, y que se está autorizado a apartarlos siempre de ella, es una usurpación de las regalías de la divinidad misma, que creó al hombre para la libertad. Desde luego, dominar en el Estado, en la casa y en la iglesia es más cómodo si

³⁵ KrV, A 747/B 775.

se puede hacer prevalecer un principio tal. Pero ¿es también más justo?³⁶

En *Qué es la ilustración* Kant advierte que los hombres, acostumbrados a sus ataduras cual “tontas reses domesticadas”, no osan dar un paso por sí mismos a causa de los temores que han despertado en ellos quienes se benefician de oficiar como sus tutores; y, sin embargo, “después de algunas caídas habrían aprendido a caminar”.³⁷ Quien abandona un estado de sujeción y servilismo, al comienzo sólo podrá *dar saltos inseguros*, aun frente a una estrecha zanja;³⁸ no obstante ello, Kant considera que es posible que el público se ilustre a sí mismo, siempre que se lo deje en libertad para hacer *uso público* de su razón.³⁹ No se *madura* para la razón –ni tampoco para libertad– sino a través del ejercicio mismo de la razón y de la libertad, y quienes ejercen el poder político deben conceder a los individuos la libertad necesaria a fin de realizar estos intentos, los cuales, aunque riesgosos, constituyen el único medio a través del cual pueden los hombres alcanzar progresivamente aquella perfección íntimamente ligada a su naturaleza, esa *vocación natural* del género humano, “la de pensar por sí mismo”.⁴⁰ Detener ese progreso (aquel en virtud del cual los hombres pueden alcanzar la propia ilustración) “sería un crimen contra la naturaleza humana, cuya determinación originaria consiste, justamente, en ese progresar”.⁴¹

³⁶ Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), trad. por F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995; Ak. VI 188 n.

³⁷ WA, Ak. VIII 36.

³⁸ Cf. WA, *Ibidem*.

³⁹ Cf. WA, Ak. VIII 37.

⁴⁰ WA, Ak. VIII 36.

⁴¹ WA, Ak. VIII 39.

Bibliografía.

Beadé, Ileana, “Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración” en *Las Torres de Lucca* (Universidad Complutense de Madrid), N° 4, 2014, pp. 85-113.

———, “Libertad y orden en la Filosofía política kantiana. Acerca de los límites del *uso público* de la razón en *El conflicto de las Facultades*” en *Isegoría*, N° 50, 2014, pp. 371-392.

———, “La impugnación del derecho de resistencia en el marco de la Filosofía kantiana del Derecho”, en Caimi, Mario (ed.), *Temas kantianos*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2014, pp. 259-294.

———, “La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo”, en *Estudios Kantianos*, vol. 2, N° 1, 2014, pp. 79-105.

Clarke, Michael, “Kant’s Rhetoric of Enlightenment”, en *The Review of Politics*, vol. 59, n° 1, 1997, pp. 53-73.

Davis, Kevin, “Kant’s different Publics and the Justice of Publicity”, en *Kant-Studien*, N° 83, 1992, pp. 170- 184.

Deligiorgi, Katerina, *Kant And The Culture Of Enlightenment*, New York, State University of New York Press, 2005, pp. 143-144.

González Fisac, Jesús, “Ilustración y mecanismo. Metafísica del uso privado de razón” en *Estudios Kantianos*, vol. 1, N° 1, 2013, pp. 183-206.

Kant, Immanuel, “En torno al tópico: eso vale para la teoría pero no sirve para la práctica [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, 1793]”, en: Kant, Immanuel, *Teoría y práctica*, trad. por J. M. Palacios, M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1993.

———, *Cómo orientarse en el pensamiento* [*Was heisst: Sich im Denken*

orientiren?, 1786], trad. por C. Correa, Buenos Aires, Editorial Quadrata, 2005.

———, *Crítica de la facultad de juzgar* [*Kritik der Urtheilskraft*, 1790], trad. por P. Oyarzún, Caracas, Monte Ávila Editores, 1991.

———, *Crítica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787], trad. por M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2007.

———, *Gesammelte Schriften* (vol. I-IX), Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 ss.

———, *La metafísica de las costumbres* [*Die Metaphysik der Sitten*, 1796], trad. por A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Madrid, Tecnos, 1994.

———, *La religión dentro de los límites de la mera razón* [*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793], trad. por F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1995.

———, *Lógica* [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800], trad. por M. J. Vázquez Lobeiras, Madrid, Akal, 2000.

———, *Qué es la Ilustración* [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, 1784], trad. por R. Rodríguez Aramayo, Madrid, Alianza, 2013.

La Rocca, Claudio, “Kant y la Ilustración” en *Isegoría*, N° 35, 2006, pp. 107-127.

Maestre, A. – Romagosa, J. (eds.), *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos, 2009.

Rodríguez Aramayo, Roberto, “Kant y la ilustración”, en *Isegoría*, N° 25, 2001, pp. 293-309.

Libertad y dominación en el derecho natural de Johann G. Fichte

HÉCTOR ARRESE IGOR
(CONICET, UNIPE)

Resumen

En este texto busco poner en cuestión la interpretación de la idea de libertad, desarrollada por Fichte en su *Fundamento del derecho natural*, en términos de no-dominación. En orden a mostrar la inconsistencia de esta lectura, reconstruyo las teorías fichteanas de la soberanía popular y la familia, como conceptos que no pueden sostener una lectura de la libertad como no-dominación. En el caso de la soberanía popular, los ciudadanos pierden el control de su propiedad en caso de que los éforos se corrompan, dado que esta institución debe controlar al gobierno. Por otro lado, respecto del derecho de familia, la mujer pierde el control sobre su propiedad, al ponerla en manos de su marido en el acto de la boda.

Palabras clave: Derecho, género, Fichte, libertad, soberanía.

Abstract

In this article, I question the interpretation of freedom that Fichte posits in *Foundations of Natural Right* in terms of non-domination. To show the interpretation's inconsistency, I reconstruct Fichtean theories of popular sovereignty and family as concepts that cannot sustain a reading of freedom as non-domination. Concerning popular sovereignty, citizens lose control of their property if Ephors become corrupted, since this institution has to control the government. Conversely, regarding the family right, a woman loses control of her property when she cedes that control to her husband via marriage.

Key words: Right, Gender, Fichte, Freedom, Sovereignty.

Introducción.

La teoría del derecho y el Estado desarrollada por Fichte en su *Grundlage des Naturrechts*, hacia 1796 y 1797, ha despertado un renovado interés en las últimas décadas. Un tema importante que se ha tratado es el de la concepción de la libertad que Fichte sostiene allí, sobre la cual existen diversas interpretaciones.

Por un lado, están quienes ven en la formulación del principio del derecho una defensa de la libertad negativa, es decir como no-interferencia.¹ La razón de esto es que el principio del derecho prescribe que los individuos limiten mutuamente sus esferas de acción, entendidas como espacios de acción privadas de la coacción estatal. Retomando la categorización ya clásica de Isaiah Berlin, la libertad negativa sería una mera *libertad de*, es decir un espacio de intimidad en el que el sujeto puede pensar, hacer y decir lo que quiera.² De este modo, la legalidad es vista como una ausencia de libertad, que por otro lado es indispensable para proteger la convivencia en sociedad.

Contra esta interpretación, intentaré mostrar en este trabajo que, en el marco del *Grundlage des Naturrechts*, la libertad está ligada a la propiedad, por lo que se trata de una concepción más robusta de la libertad que la mera no-interferencia. Por el contrario, están quienes ven en el derecho natural fichteano una defensa de la libertad como no-dominación, en el sentido que le dio Philip Pettit a esta concepción.³

¹ Nance, M., “Freedom, coercion and the relation of right”, en: Gottlieb, G., (ed.), *Fichte’s Foundation of Natural Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 196-217. Aquí: pp. 204-205, 207 y 213.

² Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003; Berlin, I., *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

³ Clarke, J. A., “Fichte and Hegel on Recognition”, en: *British Journal for the History of Philosophy* 17, (2), 2009, pp. 365-385; Nance, *op. cit.*, pp. 214-215.

Según Pettit, el sujeto es libre no sólo cuando no está sujeto de hecho a la interferencia arbitraria de los demás, sino también cuando tiene control sobre su libertad, de modo tal que nadie podría interferir con ella aunque quisiera.⁴ Por ejemplo, un esclavo puede disfrutar de la libertad como no-interferencia porque es lo suficientemente astuto como para anticipar las jugadas de su amo, o para congraciarse con él, o este último es una persona benevolente, pero esto no significa que el esclavo sea libre.⁵ Por el contrario, si su amo quiere, puede interferir con su libertad en cualquier momento. Por eso un elemento fundamental de la libertad como no-dominación es su carácter resiliente, es decir que debe mantenerse en el ámbito de mundos posiblemente accesibles.⁶

Quienes argumentan que la idea fichteana de la libertad responde a esta concepción republicana argumentan que Fichte recurre al supuesto del egoísmo universal para dar resiliencia al control que los individuos tienen sobre sus esferas de acción libre.⁷ Según esta línea interpretativa, Fichte recurre al supuesto del egoísmo universal para dar estabilidad a su concepción del derecho y el Estado, dado que ésta tendría vigencia aún en un escenario extremo, como es el de un pueblo de individuos auto-interesados. De este modo, quedaría garantizado el ejercicio de los derechos constitutivos de la ciudadanía, de modo tal que nadie quedaría a merced del arbitrio de los demás.⁸

Contra estas lecturas, en este trabajo intentaré mostrar que Fichte no defiende una idea de la libertad como no-dominación, dado que una concepción como ésta no podría sostenerse, sobre todo en sus teorías de la soberanía popular y del matrimonio. Por un lado, sostendré que la teoría de la soberanía popular no logra garantizar a los

⁴ Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 2002, p. 23.

⁵ Pettit, P., *op. cit.*, pp. 22-23.

⁶ Pettit, P., *op. cit.*, p. 24.

⁷ Nance, M., *Ibidem*; Clarke, *Ibidem*.

⁸ Nance, M., *op. cit.*, pp. 214-215.

ciudadanos su libertad y su propiedad, en la medida en que los éforos, que son quienes deben controlar al gobierno, pueden llegar a corromperse. En este caso, extremo pero posible, los ciudadanos no disponen de ningún medio para controlar que el gobierno preserve sus derechos. En segundo lugar, la idea fichteana de la familia implica que la mujer debe abandonar sus derechos de propiedad y ponerlos en manos de su marido, en razón del amor conyugal y de su identidad femenina. En consecuencia, la mitad de los ciudadanos, es decir las mujeres del Estado, no tienen control alguno sobre su propiedad, si desean casarse, lo que está en clara oposición con la idea de la libertad como no-dominación.

Ahora bien, tanto la concepción de la soberanía popular cuanto la idea de la familia sólo pueden ser comprendidas en el marco de la teoría fichteana del reconocimiento del otro y de su deducción del principio del derecho. En lo que sigue me ocuparé de estas últimas cuestiones.

I. Autoconciencia y reconocimiento del otro.

Fichte tiene en mente la construcción de una filosofía del derecho que no tenga supuestos morales, a fin de dar cuenta de una esfera en la que tiene lugar únicamente la motivación externa, en la forma del deseo o el miedo. No se trata de negar la relevancia de los problemas éticos, sino más bien de marcar sus fronteras para con el derecho. La autonomía del derecho le viene dada en parte porque se deduce a partir de la autoconciencia del Yo, es decir, de la atribución del Yo a sí mismo de la capacidad de efectuar cambios (*wirken*) en el mundo sensible.⁹ Es decir que el derecho tiene como objetivo poner las

⁹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, en: *Johann Gottlieb Fichte: Sämtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlin, De Gruyter, 1970, Tomo III, p. 329.

bases de la libertad práctica, esto es, de la capacidad de acción del sujeto en tanto que “locus de agencia posible”, independientemente de sus contenidos morales.¹⁰

Fichte deduce la autoconciencia a partir del ámbito de la intersubjetividad. Esto es posible gracias a la aplicación del método sintético, que Fichte ya había utilizado en sus primeras presentaciones de la Doctrina de la Ciencia. El mismo consiste en el planteamiento de una antinomia entre dos tesis, la que lleva a un regreso al infinito, el cual sólo puede ser evitado por la introducción de un tercer elemento.¹¹

Fichte aplica el método sintético para explicar la autoconciencia de la siguiente manera. Si la autoconciencia consiste en la atribución a sí mismo de una determinada actividad en el mundo sensible, entonces debe ser explicada a partir de alguna acción originaria. Si nos remontamos al origen de toda acción, veremos que la acción previa siempre consiste en ponerse el fin de realizar la acción en cuestión (*Zwecksetzung*). Ahora bien, en el concepto de fin hay dos elementos que están contenidos, que son el sujeto libre que realizará la acción y el objeto sobre el cual actuará para modificarlo (puede tratarse también de una situación).

Si intentamos explicar el objeto a partir del Yo, estaremos en problemas, porque el Yo siempre debe estar dirigido a un objeto, porque se trata de un Yo finito y en consecuencia debe limitar su libertad, sometiéndola a las leyes del conocimiento del mundo. Por el contrario, si intentamos explicar el Yo a partir del objeto también llegaremos a un camino sin salida, toda vez que el objeto es el resultado de la actividad del Yo, que es quien lo pone (*setzen*). Por lo tanto, llegamos a una antinomia sin solución aparente, dado que en ambos casos

¹⁰ Neuhouser, F., “Fichte’s Separation of Right from Morality”, en: Gottlieb, G. (ed.), *op. cit.*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 32-51. Aquí: pp. 36-38.

¹¹ Wood, A., *Fichte’s Ethical Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 63-64.

presuponemos a la autoconciencia como ya existente, lo que implica un regreso al infinito.¹²

Siguiendo su método sintético, Fichte introduce un tercer elemento que permita salir de la antinomia planteada. En un primer sondeo, Fichte constata que debe tratarse de una instancia externa al Yo (porque si no dependería de su actividad tética) pero que no limite su libertad (como de hecho lo hace el objeto), sino que debe promoverla. Fichte considera que el candidato más razonable para este rol es la acción por medio la cual el otro exhorta al Yo a la autodeterminación, es decir, a la acción libre.¹³

De este modo, el otro reconoce al Yo como un ser racional, es decir: libre, dado que en el acto de exhortarlo a la acción le está transmitiendo su concepto del Yo como un alter ego, como un ser de igual índole que él mismo.¹⁴ Sólo de esta manera puede el Yo ser consciente de su status y poner en marcha sus capacidades para actuar libremente. Pero existe todavía un riesgo importante, dado que el otro puede dejar de reconocer al Yo, coaccionándolo para que actúe de una manera determinada.

Es decir que la situación de exhortación deja libre al otro y al yo para continuar actuando de acuerdo con patrones de reconocimiento o dejar de hacerlo. Este estado de incertidumbre hace necesaria la introducción de un principio que rija esta interrelación. Se trata del principio del derecho (*Rechtssatz*), que prescribe que los sujetos involucrados en la relación de reconocimiento delimiten mutuamente sus esferas de acción, de modo tal que sean iguales.¹⁵

¹² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 30.

¹³ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 33. Wood, A., "Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings", en Gottlieb, G. (ed.), op. cit., pp. 72-91; aquí: p. 82. Stolzenberg, J., "Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins", en: Hoguebe, W., (ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995, p. 80.

¹⁴ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 34.

¹⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 52.

Fichte sostiene que la motivación de los ciudadanos es condicional a su deseo de entrar en una comunidad legal, siendo que quedan libres de no hacerlo. Sin embargo, una vez que han entrado en esta relación la ley de la consistencia consigo mismos (*Einstimmigkeit mit sich selbst*), los obliga racionalmente a cumplir con este principio a futuro.¹⁶ Sin embargo, para que este principio sea aplicable, Fichte debe dar aún un paso más.

Se trata de la deducción trascendental del cuerpo. La misma transcurre de la siguiente manera. Fichte se pregunta en primer lugar si es posible que el yo ponga su esfera de acciones libres como existiendo independientemente de su actividad tética, dado que en caso contrario no podría poner una esfera de acciones como algo objetivo y real. La respuesta de Fichte es que efectivamente la posición de la esfera de acciones libres tiene lugar de modo objetivo por parte del yo, es decir que es puesta como existiendo en el mundo. El cuerpo es justamente esta posición misma.¹⁷

El sujeto pone su esfera de acciones libres como idéntica para todo tiempo futuro, porque si no se contradiría al reconocerse como un ser racional y a la vez admitir la posibilidad de dejar de serlo en el futuro. Esto implica que la esfera de acciones debe ser puesta como una extensión que no puede ser alterada, es decir una extensión en el espacio.¹⁸ El cuerpo pone su esfera de acciones como pasibles de ser realizadas en el mundo sensible.

El yo es idéntico a la voluntad, en la medida en que ante todo es agente, esto es, se propone fines y los realiza. Esto significa que el yo debe ejercer algún tipo de causalidad sobre el mundo sensible. Pero esto es posible únicamente si la voluntad puede tener influencia sobre el cuerpo.¹⁹ Esto exige, por otro lado, complejizar la concepción

¹⁶ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 48.

¹⁷ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 59.

¹⁸ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 59.

¹⁹ Véase Zöller, G., “Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer

misma del cuerpo. Dicho de otro modo: el cuerpo no debe ser puesto ya simplemente como algo inalterable (una extensión en el espacio) o como una “materia”, sino también como una “forma”, es decir que puede ser transformado. Este carácter modificable del cuerpo le da un movimiento libre e indeterminado, apto para la variedad de fines que el yo pueda proponerse.

De acuerdo con esta relación entre la materia y la forma, los miembros (*Glieder*) del cuerpo constituyen la materia, mientras que la forma está dada por los movimientos de las partes, que están en relación con los fines propuestos por la persona.²⁰ Dicho de otro modo, el cuerpo es una totalidad articulada, de modo tal de que sus miembros se mueven coordinadamente en función del objetivo a lograr.

Ahora bien, dado que el yo se constituye dialógicamente, el cuerpo no puede ser pensado de modo aislado, sino más bien inserto en una red de relaciones intersubjetivas. Con palabras de Fichte: “*La persona no puede atribuirse un cuerpo sin ponerlo como estando bajo el influjo de una persona fuera de ella, y sin determinarlo ulteriormente de este modo*”.²¹ Es decir que el yo es reconocido por el otro gracias a la acción de la exhortación, de modo tal que el cuerpo del yo debe limitar su

Wissenschaftslehre (1796-99)”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, N° 206 (4), 1998, pp. 641-663, aquí: p. 647; López-Domínguez, V., “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en sistema de Jena”, en: López Domínguez, V., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, p. 135; Nuzzo, A., “The Role of the Human Body in Fichte’s *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797)”, en: Rockmore, T., Breazale, D. (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte’s Foundations of Natural Right*, Aldershot / Burlington, Ahsgate, 2006, p. 82.

²⁰ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, pp. 60-61.

²¹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 61: “*Die Person kann sich keinen Leib zuschreiben, ohne ihn zu setzen, als stehend unter dem Einflusse einer Person ausser ihr, und ohne ihn dadurch weiter zu bestimmen*”; Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, trad. esp. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994, p. 151.

libertad, en orden a recibir la influencia del otro. La razón de esto es que el yo no puede poner nada sin restringir su libertad y adecuarla a los rasgos constitutivos de su objeto. En otras palabras, al menos una de las acciones integrantes de la esfera de libertad del yo debe ser puesta como suprimida. Esto implica que el cuerpo debe sufrir esta restricción, a fin de que el yo pueda constituirse como autoconciencia.

Pero la comunidad de los cuerpos queda sumida en la incertidumbre, dado que su interacción presupone la libertad, es decir, la posibilidad de no seguir reconociendo al otro. La única coacción que le permite esperar del otro que respeta su esfera de acciones es la ley de la concordancia consigo mismo. Pero hay otra razón para generar dicho estado de incertidumbre, que viene dada por la índole misma del derecho. La esfera legal regula la esfera externa de la libertad, es decir, la propiedad. Por lo tanto, se ocupa de conductas observables. Sin embargo, ninguna de las personas involucradas en la relación legal puede saber qué bienes o prerrogativas necesitará el otro para realizar sus fines, porque estos últimos pertenecen al foro interno de la conciencia. Por lo tanto, es necesario que cada uno declare aquello que necesita para llevar a cabo sus fines.

II. La necesidad de un Estado justo.

Sin embargo, una vez que cada parte ha declarado la propiedad que desean utilizar, inevitablemente surgirán conflictos si cada parte desea o necesita también la propiedad que declara la otra. Pero este conflicto no puede ser resuelto por ninguna de las partes, dado que cada una fallará a su favor, por lo cual es necesaria la introducción de una tercera parte, que pueda juzgar imparcialmente en estas cuestiones.²²

De este modo, Fichte fundamenta la necesidad de establecer el

²² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 128.

Estado, en tanto que expresión de una voluntad común a los ciudadanos de garantizar la propiedad de todos. Ahora bien, dada la situación de incertidumbre propia de la relación legal respecto de las motivaciones de los demás para cumplir o no con la ley, Fichte introduce el supuesto del peor escenario posible, en el que todos los ciudadanos sean egoístas racionales.²³

El Estado surge gracias al contrato de ciudadanía, que tiene varios momentos. En primer lugar, los ciudadanos declaran la propiedad que necesitan y a la vez se comprometen a respetar la de los demás. Se trata del contrato de propiedad (*Eigentumsvertrag*), que tiene un carácter más bien negativo, porque implica una abstención.²⁴ Pero este contrato debe ser complementado por un segundo que prescriba el compromiso efectivo de los ciudadanos de proteger la propiedad de los demás, en caso de que alguien la ponga en peligro. Éste es el sentido del contrato de protección (*Schutzvertrag*).²⁵ Este contrato implica el pago de impuestos para financiar y fortalecer al Estado, la realización de las tareas o servicios que la comunidad demande, la educación de los propios hijos para que sean futuros ciudadanos, etc.

El objetivo, entonces, del contrato de protección consiste en la formación de una fuerza común para intervenir en cada caso particular donde se dé alguna violación del principio del derecho y se ponga en peligro la libertad y la propiedad de la persona. Asimismo, la concretización de esta fuerza común requiere de su concentración en un representante o grupo de representantes, lo que resulta del tercer momento o contrato de unificación (*Vereinigungsvertrag*).²⁶ Recién en este momento se constituye propiamente el estado civil, que a su vez implica la puesta en vigencia de dos contratos más. Por un lado, se trata del contrato de sumisión (*Unterwerfungsvertrag*), por me-

²³ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 273.

²⁴ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 195.

²⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 198-199.

²⁶ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 204.

dio del cual cada ciudadano acepta perder su esfera de libertad y su propiedad en caso de no cumplir con la ley, convirtiéndose en mero súbdito.²⁷

En razón del contrato de unificación, el Estado está autorizado para desterrar al delincuente de la comunidad, dado que ha incumplido los contratos de ciudadanía, es decir, los de propiedad y de protección. Sin embargo, el Estado tiene la responsabilidad de maximizar la contribución de los ciudadanos a la formación de la fuerza común, para cumplir con el contrato de protección. En razón de esto es que Fichte postula un quinto momento del contrato de ciudadanía, que es el contrato de expiación (*Abbüßungsvertrag*).²⁸ Este último consiste en que el Estado se compromete a no excluir de la comunidad a los eventuales delincuentes, sino a darles la oportunidad de sufrir un castigo que les permite luego reintegrarse a la vida social.

Fichte considera que una forma de gobierno justo debe tener dos poderes: el gobierno y el eforato. El gobierno unifica los poderes ejecutivo, legislativo y judicial, dado que de ese modo se optimiza la aplicación de la ley. Fichte argumenta que la única ley propiamente dicha es la constitución, estructurada en torno a la delimitación de iguales esferas de acción para todos. De este modo, el Estado se compromete a respetar la propiedad en cada una de sus leyes particulares, que constituyen más bien decretos, en la medida en que se limitan a aplicar aquella ley fundamental. Por lo tanto, Fichte sostiene que no es necesario separar al poder legislativo del ejecutivo y judicial, dado que todos tienen la misma función, que es la de aplicar y hacer valer la ley.²⁹

²⁷ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 206.

²⁸ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 261.

²⁹ Como sostiene Ingeborg Maus, en realidad se trata de una expertocracia, en la medida en que los ciudadanos no se autolegislan a través de sus representantes: Maus, I., “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§ 16, 17 und 21)”, en:

En este sentido, Fichte establece entre los poderes una relación tal que el poder legislativo concretiza la ley por medio de sus decretos, el judicial debe determinar las circunstancias de su aplicación y el ejecutivo controlar que las disposiciones del poder judicial sean puestas en práctica. Sin embargo, a pesar de esta coordinación y unificación de los tres poderes de gobierno, Fichte postula la necesidad de un poder separado de ellos, que tiene la función de controlar que su accionar sea conforme a la constitución. Se trata del eforato, es decir un consejo de notables, elegidos por el pueblo en razón de su probada prudencia, que ejerce un poder meramente negativo.³⁰ Éste consiste en la obligación de denunciar al gobierno si ha actuado contra el derecho y dictar el interdicto, que implica la interrupción del orden legal. Luego el eforato debe llamar a la constitución de una asamblea popular para llevar a cabo el juicio político contra el gobierno, que debe concluir con un veredicto mayoritario que lo declara como culpable o como inocente. En consecuencia, sólo el gobierno tiene el poder de coaccionar, mientras que el pueblo se reserva el derecho de controlarlo a través del eforato.³¹

Dado que el gobierno tiene la obligación de garantizar la libertad en términos de propiedad, se imponen algunas reflexiones. Ante todo, debe especificarse qué tipos de propiedad se deberán garantizar y cuál es el modo adecuado para ello.

Fichte sostiene que la propiedad fundamental es aquella correspondiente a los medios para la propia subsistencia. La razón de esto consiste en que es el fundamento ineludible para la propia acción. En la medida en que el sujeto se propone llevar a cabo una acción, debe poder prever que al menos él mismo existirá al momento en el que

Merle, J. Ch., (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 139-158; aquí: pp. 143-145.

³⁰ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 161.

³¹ Ver al respecto Renaut, A., *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986, pp. 378-379.

se haya completado.³² Ahora bien, esta conclusión deja a su vez abierta una pregunta de peso, relativa al modo en que debe garantizarse este derecho básico a la existencia. Fichte considera que éste no puede quedar en manos del mercado, dado que el último consiste en una serie de transacciones anárquicas y azarosas.³³

En consecuencia, Fichte sostiene que la economía de un Estado racional debe ser planificada centralmente. Sólo de esta manera pueden garantizarse los dos pilares de la economía: el derecho a vivir del propio trabajo y la obligación correlativa de trabajar.³⁴ Por poner un ejemplo del mismo Fichte, un sastre no podrá nunca vivir de su trabajo en un pueblo de ciudadanos que vivan desnudos. Esto implica que los demás ciudadanos deben comprometerse a comprar los productos del trabajo de los demás, así como a no dedicarse a su trabajo específico. Por lo tanto, el entramado de este esquema de la división del trabajo está integrado por una serie de pactos específicos entre los ciudadanos.

Dado que el derecho fundamental es el derecho a la existencia, en el esquema fichteano de la división social del trabajo tendrán predominancia los productores, es decir, quienes toman la materia prima de la naturaleza.³⁵ Pero el derecho a la existencia también requiere muchas veces que las materias primas así obtenidas por los productores sean manufacturadas, de modo tal de producir utensilios, muebles, abrigos, viviendas, etc. Se trata de la tarea propia de los artesanos, que

³² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 211-212.

³³ Ver Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J. G. Fichtes*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991, pp. 34-35; Léon, X., *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806)*, Paris, Librairie Armand Colin, 1924, p. 98; Merle, J.-Ch., "Johann Gottlieb Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800)", en Brocker, M. (ed.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 387-402, aquí: p. 396.

³⁴ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 212-214.

³⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 217-231.

son el segundo escalón de la pirámide económica.³⁶ Finalmente está el peligro de que los productores retaceen las materias primas que los artesanos necesitan tanto para realizar su trabajo como para satisfacer sus necesidades mínimas. Este mecanismo podría ser usado para elevar el valor de las materias primas y maximizar las ganancias para los productores. Por esta razón es que Fichte introduce un tercer grupo social, que tiene como función garantizar que los intercambios entre los productos de los artesanos y los productores sean justos y les permita vivir de su trabajo. Se trata del grupo de los comerciantes.³⁷

III. El eforato y las garantías de la justicia.

Todo este esquema de la división social del trabajo, orientado a garantizar el derecho a la existencia de todos, se sostiene únicamente si el Estado controla que los ciudadanos cumplan con su rol y con la ley en general. Por esa razón cobra suma relevancia el problema de un gobierno injusto, que no aplica la ley o que lo hace de modo deficiente, haciendo que reine la impunidad. Esta cuestión parece de difícil resolución, dado que el eforato tiene un poder negativo, es decir que no puede coaccionar al gobierno para que cumpla con sus deberes. Entonces el poder que habría que controlar no puede ser obligado, porque de ese modo se caería el edificio entero del Estado y peligraría la comunidad legal.

Fichte contempla tres circunstancias donde claramente puede impulsarse un juicio político. Se trata de conductas tales como que el gobierno postergue la sentencia durante un tiempo excesivo, se contradiga a sí mismo al fallar en los procesos judiciales o se vea forzado a cometer injusticias fragantes a fin de no entrar en contradicción con otros fallos.

³⁶ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 231-233.

³⁷ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 234-238.

Fichte concluye que, en estos casos, el eforato es el único organismo facultado para declarar el interdicto, llamar a la asamblea popular y llevar a cabo el juicio político contra el gobierno. La razón de esto es que ni el pueblo ni el gobierno están en condiciones de hacerlo. Por un lado, el pueblo no puede ser el encargado de esta tarea, porque una vez que ha entrado en el estado civil ha entregado todo el poder de coacción al gobierno y se ha disuelto en tanto que comunidad.³⁸ Pero tampoco puede hacerlo el gobierno, en la medida en que, si cree que ha gobernado conforme a derecho, no tiene razones para hacerlo. Por otro lado, su obligación es cuidar que no se interrumpa la aplicación del derecho, cosa que ocurriría en el caso de un interdicto. Finalmente, en el caso de que el gobierno efectivamente hubiera traicionado el contrato de ciudadanía, no querría exponerse a ser sancionado por ello. Asimismo, si el gobierno convocara a su propio juicio político, sería juez y parte.

Fichte encuentra la solución de esta antinomia en una cláusula constitucional que prevea la posibilidad de que el pueblo de súbditos se convierta de nuevo en una comunidad, en caso de juicio político.³⁹ El sujeto facultado para llamar a la asamblea popular debe ser necesariamente el eforato, dado que no puede tener poder coactivo ni funciones de gobierno, a fin de no ser nunca juez y parte. Pero tampoco puede llevar a cabo el juicio político y menos aun dictar el veredicto, dado que los fallos del gobierno son inapelables.⁴⁰ El único agente facultado para estas tareas es el pueblo, porque sólo de él procede el poder que es delegado en el gobierno, a condición de que cumpla con su mandato.

Para que funcione del modo más eficiente posible, el eforato debe ser renovado por períodos, de modo tal que el éforo entrante controle al saliente. En caso de que este último haya incumplido con su

³⁸ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 177.

³⁹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 170.

⁴⁰ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 171.

deber, debe ser juzgado también por la asamblea popular. Si el acusado es considerado culpable, debe ser condenado por alta traición. Dado que el éforo entrante debe juzgar al saliente, no debe poder ser elegido por este último. Pero tampoco debe ser designado por el gobierno, en la medida en que está destinado a controlarlo. Por lo tanto, los miembros del eforato deben ser electos por el pueblo, que seguramente se fijará en los hombres más confiables para esta delicada tarea.⁴¹

Por otro lado, a fin de que los éforos no sean corrompidos por el gobierno, Fichte sostiene que deben estar tan bien pagos como los más altos mandatarios. Pero también el eforato puede ser coaccionado por medio de las armas, dado que el gobierno tiene el monopolio del uso de las mismas. Por esta razón los éforos deben ser protegidos como *sacrosanti* y cualquier atentado contra ellos debe ser considerado como un delito de alta traición (*Hochverrat*).⁴²

Incluso con todas estas precauciones, Fichte contempla la posibilidad de que los éforos se alíen con el gobierno para oprimir al pueblo. Entonces, si bien Fichte no descarta esta posibilidad, considera que debe tratarse de un caso extremo, dado que el pueblo debe haber elegido a los éforos con el cuidado suficiente para evitar que sean corruptos quienes asuman el cargo. La razón de esto radica en que el pueblo estará motivado por el egoísmo racional y se cuidará de elegir funcionarios que pongan en peligro su propiedad y libertad. Por eso Fichte considera que, en el caso de que el eforato sea corrupto, seguramente ha sido elegido por un pueblo tan degradado como él. Se trata de una comunidad que no está interesada en cumplir con el principio del derecho y, en consecuencia, no quiere convertirse en comunidad legal. Dado que en este caso los éforos no declararán el interdicto, cualquier miembro o grupo de la comunidad estaría legitimado para sublevarse contra los poderes constituidos.

⁴¹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 181.

⁴² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 177.

Sin embargo, quienes se rebelen a título personal o grupal no están en condiciones de dictar el interdicto, porque rige el derecho presuntivo, según el cual el gobierno tiene legitimidad y no puede suspenderse el orden legal. Por lo tanto, estos individuos serían perseguidos y juzgados como criminales, dado que el sistema legal prohíbe toda rebelión contra el gobierno, toda vez que el único mecanismo previsto es el interdicto. No obstante, el derecho presuntivo tiene una validez sólo aparente, porque el pueblo no puede rebelarse contra sí mismo, en la medida en que él mismo es la fuente de todo poder legítimo. Por lo tanto, el pueblo puede intentar conquistar el poder legítimamente.

Aun en este caso extremo en que el pueblo se vea obligado a convertirse en un “éforo natural”, Fichte considera que el egoísmo racional de los ciudadanos sería de gran ayuda. Es decir que la necesidad de preservar la propia libertad y los bienes, puestos en peligro por un gobierno injusto, llevaría a los ciudadanos a apoyar a los “éforos naturales” o rebeldes. Asimismo, llevaría a la población a quitar su apoyo al gobierno y a debilitarlo notablemente, de modo tal que la rebelión finalmente logre su cometido. Ahora bien, el resultado sigue abierto, dado que el gobierno podría aplastar exitosamente la rebelión, con lo que los éforos naturales serían aplastados. En este caso ya no se trataría de éforos naturales sino de mártires de la irracionalidad de su comunidad.⁴³

Como resultado de lo argumentado hasta aquí puede verse claramente que la teoría fichteana del gobierno y la soberanía popular no está en condiciones de garantizar la libertad como no-dominación. La razón de esto, según hemos visto, reside en que los ciudadanos no tienen un control pleno sobre su propiedad y la libertad, dado que las ponen en manos del gobierno, pero tienen un control deficiente sobre el desempeño de este último. Dado que el eforato puede corromperse y que este organismo es la única instancia de fis-

⁴³ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 184.

calización y denuncia de los actos de gobierno, queda abierta la posibilidad de que el pueblo quede desprotegido e inerme frente a los poderes constituidos. Por lo tanto, la libertad como no-dominación no puede ser garantizada en la propuesta de Fichte, contra quienes sostienen que ése es el caso.

IV. La idea de libertad en el ámbito de la familia.

Pero la interpretación de la idea de libertad en términos de no-dominación también puede ser refutada si consideramos la teoría de la familia de Fichte. Ante todo, esta interpretación puede ser puesta en entredicho si vemos en detalle la relación que establece la esposa y madre con la libertad y la propiedad. Para entrar en ello, es necesario en primer lugar reconstruir los puntos centrales de esta parte del derecho natural.

Fichte desarrolla su teoría de la familia en un apéndice al *Grundlage des Naturrechts*, por lo que podría causar la impresión de que se trata de un momento marginal de su propuesta filosófica. Sin embargo, intentaré mostrar que la idea fichteana de la familia nos brinda elementos importantes para refutar la interpretación de la idea de libertad en términos de no-dominación.

Del mismo modo que lo ha hecho al fundamentar su idea del derecho, Fichte establece su concepto de la legalidad a partir de una concepción particular del cuerpo. Como hemos visto, en la parte de la fundamentación Fichte basa su idea del cuerpo en la necesidad de poner la esfera de acciones como algo dado objetivamente en el mundo sensible. Es decir que el cuerpo es idéntico con la esfera de acciones de que dispone el yo, lo que significa que consiste en la totalidad de derechos de los que disfruta el yo.

En el caso del derecho de familia, Fichte también revisa su teoría del cuerpo, pensándola en términos de los cuerpos sexuados. De

este modo, los derechos que les correspondan a cada sexo dependerán de la estructura biológica y antropológica de cada uno. La identidad de los géneros se estructura, desde el punto de vista de Fichte, a partir del impulso sexual que los caracteriza.

En el caso del varón, el impulso sexual, tal como se manifiesta en la relación sexual, tiene un carácter activo.⁴⁴ Dado este carácter activo, la psicología moral del varón, de acuerdo con el análisis de Fichte, lo impulsará a comprometerse en el ámbito de la política y la economía. Por lo tanto, el varón tiene derecho a acceder a la educación superior, en la medida en que ésta es la manera que tiene de insertarse en los ámbitos de la economía y la política.

Por el contrario, la mujer está movida por un impulso sexual pasivo, dado que es la función que ella está destinada a cumplir en el acto sexual. Ahora bien, la principal característica del ser racional es la actividad, lo que no presenta ningún problema en el caso del varón, tal como hemos visto. Es decir que el varón no sufre ninguna inconsistencia entre su índole de ser racional y su impulso sexual, mientras que con la mujer ocurre lo contrario. Por esa razón, la mujer se ve obligada a sublimar su impulso sexual dándole la forma del amor al varón, por lo que su satisfacción se convierte en algo aparentemente activo y tiene que ver con el cuidado de las necesidades de su marido.⁴⁵ De esta manera, mientras que el varón está impulsado por la autonomía, la mujer lo está por la compasión para con los seres vulnerables, dado que el amor por su marido se generaliza luego a todo ser necesitado de protección. El varón busca la magnanimidad, es decir, ser digno del amor de su esposa e hijos, mostrando condescendencia para con quienes están bajo su señorío, así como fortaleza de carácter y valentía. La mujer, por otro lado, está movida por el amor (lo que significa la entrega total para el logro del bienestar de los demás).⁴⁶

⁴⁴ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 306-307.

⁴⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 310-311.

⁴⁶ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 313-314.

Dada esta caracterización de los géneros, Fichte no puede concebir el matrimonio sino a partir del amor romántico, como una comunidad donde los cónyuges se apoyan mutuamente y se complementan en el proceso de su desarrollo moral.⁴⁷ Por eso Fichte considera que los padres no deben coaccionar a sus hijas para que contraigan matrimonio con un varón en particular, independientemente del amor que ella le profese o no.⁴⁸ De hecho, Fichte considera que la manipulación de una mujer para que contraiga un matrimonio no deseado es un crimen tan grave, que es equivalente a la violación. En consecuencia, Fichte requiere del Estado que retire la tutoría a los padres en estos casos.

Ahora bien, el matrimonio está orientado también a procrear y educar a los futuros ciudadanos, sin los cuales no podría tener continuidad la vida del Estado. De este modo, la familia se instituye como una comunidad educadora en el sentido de propiciar en el niño el desarrollo más amplio posible de capacidades que puedan serle útiles para el logro de todo tipo de fines. Pero, ante todo, el niño debe llegar a tomar conciencia de que es un ser racional y, por lo tanto, libre. Esto tiene lugar sobre todo en la relación entre padres e hijos.

Como la familia es una comunidad natural y moral, esta relación tiene también sus bases biológicas. Su primer momento tiene lugar durante el embarazo, cuando la madre está unida orgánicamente con el feto, de modo tal de que el hijo se nutre y respira gracias al funcionamiento del organismo de la madre. Durante el embarazo la madre establece un vínculo tan profundo con su hijo, que luego se mantendrá incluso una vez producido el alumbramiento.⁴⁹

El padre, en cambio, carece de ese lazo biológico con su hijo, así como del impulso natural del amor por ese niño en particular. Por lo

⁴⁷ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 314.

⁴⁸ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 320.

⁴⁹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 354-355.

tanto, deberá canalizar su impulso a cuidar de los seres vulnerables de modo tal de hacerse cargo de su hijo, lo cual podrá tener lugar únicamente de modo derivado a partir del amor que su madre siente por el niño.⁵⁰ De este modo, los padres establecen con el niño una relación de cuidado pero sobre todo de reconocimiento. Dado que todo ser racional tiende a considerar a los demás como tales, necesariamente los padres exhortarán a su hijo a la autodeterminación.⁵¹ Es en el seno de esta interrelación que el niño accede a la autoconciencia de su capacidad de agencia.

Esta idea de la familia implica una clara distribución de los roles genéricos. Por un lado, el varón está destinado al espacio de lo público, dada su psicología moral y la estructura de su cuerpo sexuado. De acuerdo con su planteo patriarcal, Fichte sostiene que el varón debe integrarse al mundo del trabajo y proveer a la familia de sus medios de subsistencia. Por otro lado, también debe participar en el mundo de la política, ante todo ejerciendo el derecho al sufragio.

Por el contrario, la mujer queda recluida en el espacio doméstico, sobre todo porque su cuerpo sexuado la lleva a desarrollar el amor por los demás, lo que la motiva ante todo a atender a las necesidades de su marido e hijos. En consecuencia, la mujer no querría ejercer sus derechos de propiedad y sus derechos civiles, aunque le fueran concedidos.⁵² En toda esta argumentación puede percibirse un claro eco rousseauiano, en particular de la psicología moral de los sexos, desarrollada en el Libro V de *Émile ou de la education*.⁵³ Como señala Carole Pateman, se trata de un contrato sexual, que está a la base del contrato social, y que implica una determinada distribución de roles

⁵⁰ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 356-358

⁵¹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 358.

⁵² Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., p. 344.

⁵³ Rousseau, J.-J., *Émile ou de l'Education*, Paris, Garnier / Flammarion, 1966; Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 351-352.

y derechos para los géneros.⁵⁴ Como puede verse la idea de los cuerpos sexuados permite reintroducir otra distribución de los derechos de propiedad, que modifica el patrón distributivo propio del principio del derecho, que planteaba un igualitarismo radical. Por otro lado, el principio del derecho se funda en una concepción del cuerpo más abstracta que la que corresponde a los sexos, dado que allí el cuerpo es la esfera de acciones posibles puesta en el mundo.

Por todo lo dicho anteriormente, en el acto de la boda la esposa decide abandonar todos sus derechos de propiedad y sus derechos civiles en manos de su marido, por lo que este último pasa a ser su portavoz jurídico.⁵⁵ De este modo, él hablará por ella ante el juez, en caso de que ella sea imputada de algún delito. El voto del marido entonces valdrá por dos, dado que él representa a su esposa, con quien debe haber convenido la decisión a tomar. Por estas razones es que Fichte plantea que los esposos deben hacer público su matrimonio ni bien se haya constituido, dado que quienes deseen realizar transacciones de aquí en adelante deberán dirigirse al marido.⁵⁶

Ahora bien, si la esposa deja los asuntos políticos y el manejo de la propiedad en manos de su marido, no puede ejercer ningún cargo de funcionaria. La razón de esto reside en que los funcionarios deben responder ante el Estado y obedecer sus directivas, por lo que no pueden depender de nadie más para actuar. Pero, dado que la mujer responde a su marido, entonces no podrá ejercer su cargo con la responsabilidad requerida. Esto implica que la mujer tampoco debe tener acceso a la educación superior, en la medida en que este nivel educativo está orientado al desempeño en el ámbito de la función pública. Pero tampoco la mujer soltera puede gozar de estas oportunidades educativas, porque puede ocurrir que a futuro se case y no

⁵⁴ Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

⁵⁵ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, pp. 325-327.

⁵⁶ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, *op. cit.*, p. 327.

pueda ejercer como funcionaria.⁵⁷ En todo caso, no se le puede exigir que prometa no casarse a futuro, dado que éste es un derecho de todo ciudadano.

A pesar del modelo patriarcal que Fichte defiende, debe decirse que su propuesta constituye un avance para la época, dado que contempla la posibilidad del divorcio en el caso de que ya no reine el amor entre los esposos.⁵⁸ En el caso de divorcio, la mujer recupera la propiedad que antes había alienado en manos de su marido y puede conducir sus propios negocios, así como participar autónomamente en la vida cívica. Lo mismo ocurre en el caso de las viudas.⁵⁹

Algunas intérpretes, como Marion Heinz, Fredericke Kuster o Hanelore Schröder, han planteado que es contradictorio que, por un lado, Fichte sostenga que la autoconciencia de cada uno es posible únicamente si cada uno limita su esfera libre de acción para dejar una esfera igual para los demás y, por otro lado, que la mujer deba abandonar su esfera de acciones libres y depositarla en manos de su marido.⁶⁰

Efectivamente, esta contradicción entre las dos ideas del derecho acarrea un problema de consistencia de la teoría. Sin embargo, también pone de manifiesto que la interpretación de la libertad fichteana en términos de no-dominación no se atiene a los textos, dado que la mujer pierde el control de su propiedad y su libertad, al ponerlas en manos de su marido. Esto significa que la mujer casada entra volun-

⁵⁷ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 349-350.

⁵⁸ De hecho, tanto la legislación sobre el divorcio cuanto aquella sobre el concubinato, representan un progreso respecto del Código Napoleónico: La Vopa, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 346.

⁵⁹ Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts*, op. cit., pp. 341-343, 348-349.

⁶⁰ Heinz, M., Kuster, F., “‘Vollkommene Vereinigung’. Fichtes Ehe recht in der Perspektive feministischer Philosophie”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46. Jahrgang, Heft 5, 1998, pp. 823-839; aquí: p. 838; Schröder, H., *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Frankfurt-New York, Campus Verlag, 1979, p. 120.

tariamente en una relación de dominación. Lo mismo ocurre en el caso de la teoría de la soberanía popular. Si bien es cierto que los ciudadanos retienen para sí el control de su libertad y propiedad gracias al eforato, también lo es que no existen mecanismos institucionales para salvaguardar sus derechos en caso de que el eforato mismo se corrompa irremediablemente.

Bibliografía.

Berlin, I., *Liberty. Incorporating Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 2002.

Braun, J., *Freiheit, Gleichheit, Eigentum. Grundfragen des Rechts im Lichte der Philosophie J.G. Fichtes*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1991.

Clarke, J. A., “Fichte and Hegel on Recognition”, en: *British Journal for the History of Philosophy* 17, (2), 2009, pp. 365-385.

Fichte, J. G., *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre*, En: *Johann Gottlieb Fichte: Sämmtliche Werke*, Hrsg. I. H. Fichte, Berlin, De Gruyter, 1970, Tomo III.

———, *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*, trad. esp. J. L. Villacañas Berlanga, M. Ramos Valera y F. Oncina Coves, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.

Heinz, M., Kuster, F., “‘Vollkommene Vereinigung’. Fichtes Ehe-recht in der Perspektive feministischer Philosophie”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 46. Jahrgang, Heft 5, 1998, pp. 823-839.

La Vopa, A. J., *Fichte. The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009.

Léon, X., *Fichte et son temps. II. Fichte à Berlin (1799/1813). Première*

Partie. Lutte contre l'esprit de réaction (1799/1806), Paris, Librairie Armand Colin, 1924.

López-Domínguez, V., “El cuerpo como símbolo: la teoría fichteana de la corporalidad en sistema de Jena”, en: López Domínguez, V., (ed.), *Fichte 200 años después*, Madrid, Editorial Complutense, 1996.

Maus, I., “Die Verfassung und ihre Garantie: das Ephorat (§ 16, 17 und 21)”, en: Merle, J.-Ch. (ed.), *Johann Gottlieb Fichte. Grundlage des Naturrechts*, Klassiker Auslegen, Band 24, Berlín, Akademie Verlag, 2001, pp. 139-158.

Merle, J.-Ch., “Johann Gottlieb Fichte, Der geschlossene Handelsstaat (1800)”, en Brocker, M. (ed.), *Geschichte des politischen Denkens*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2006, pp. 387-402.

Mill, J. S., *On Liberty*, New Haven and London, Yale University Press, 2003.

Nance, M., “Freedom, coercion and the relation of right”, en: Gottlieb, G. (ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 196-217.

Neuhouser, F., “Fichte's Separation of Right from Morality”, en: Gottlieb, G. (ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 32-51.

Nuzzo, A., “The Role of the Human Body in Fichte's *Grundlage des Naturrechts* (1796/1797)”, Rockmore, T., Breazale, D. (ed.), *Rights, Bodies and Recognition. New Essays on Fichte's Foundations of Natural Right*, Aldershot / Burlington, Ashgate, 2006, pp. 71-89.

Pateman, C., *The Sexual Contract*, Stanford, Stanford University Press, 1988.

Pettit, P., *Republicanism. A Theory of Freedom and Government*, New York, Oxford University Press, 2002.

Renaut, A., *Le Système de Droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, Presses Universitaires de France, 1986.

Rousseau, J.-J., *Émile ou de l'Education*, Paris, Garnier / Flammarion, 1966.

Schröder, H., *Die Rechtlosigkeit der Frau im Rechtsstaat. Dargestellt am Allgemeinen Preussischen Landrecht, am Bürgerlichen Gesetzbuch und an J. G. Fichtes Grundlage des Naturrechts*, Frankfurt-New York, Campus Verlag, 1979.

Stolzenberg, J., “Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins”, en: Högberg, W. (ed.), *Fichtes Wissenschaftslehre. 1794. Philosophische Resonanzen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

Wood, A., *Fichte's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

———, “Deduction of the Summons and the Existence of Other Rational Beings”, en: Gottlieb, G. (ed.), *Fichte's Foundation of Natural Right*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, pp. 72-91.

Zöller, G., “Die Individualität des Ich in Fichtes Zweiter Jenaer Wissenschaftslehre (1796-99)”, *Revue Internationale de Philosophie*, Vol. 52, N° 206 (4), 1998, pp. 641-663.

Concepto y Absoluto en el devenir de la Doctrina de la Ciencia de Fichte

MARIANO LUCAS GAUDIO
(Conicet, UBA)

Resumen

En este trabajo se muestra una posible teoría del concepto en la evolución de la Doctrina de la Ciencia de Fichte. En primer lugar, se enfatiza la unidad sistemática y la auto-referencia del saber en algunas obras de Jena (1). En segundo lugar, se analiza el saber absoluto en la *Darstellung* de 1801-2 de Fichte, donde la unidad se unifica a sí misma y unifica lo múltiple y, por tanto, se presenta como saber orgánico (2). Luego, se desarrolla la polémica de Fichte con Schelling sobre lo Absoluto: de un lado, la visión de Schelling en su *Darstellung*; del otro, las críticas de Fichte en *Bericht*. Los problemas aquí son: el estatus del Ser, el significado de la subjetividad y de la objetividad, y el pasaje de la indiferencia a la diferencia (3). En cuarto lugar, se expone la visión de Fichte sobre lo Absoluto, y su manifestación en el saber (4). Por último, se esbozan algunas consideraciones sobre el organicismo y el vitalismo en la filosofía de Fichte (5).

Palabras clave: Fichte, Schelling, concepto, saber, Absoluto.

Abstract

This article shows a possible theory of the concept in the evolution of Fichte's Science of Knowledge. First, the systematic unity and self-reference of knowledge in some of Jena's works are emphasized (1). Second, the absolute knowledge in Fichte's *Darstellung* of 1801-2 is analyzed, where the unity unifies itself and the multiple, and therefore, presents itself as organic knowledge (2). Then, the polemic about the Absolute between Fichte and Schelling is developed: on one side, Schelling's vision in his *Darstellung*, and on the other, Fichte's critics in *Bericht*. The problems presented are: the status of the Being, the meaning of subjectivity and objectivity, and the passage from indifference to difference (3). In fourth place, Fichte's vision about the Absolute, and its appearance in the knowledge, is exposed (4). Finally, some considerations about organicism and vitalism in the philosophy of Fichte are outlined (5).

Key words: Fichte, Schelling, concept, knowledge, Absolute.

1. La polisemia del concepto.

Con motivo de explorar los avatares del concepto en la filosofía de Fichte, aunque éste no haya escrito precisamente una suerte de Doctrina del Concepto, encontramos en momentos muy distintos de su obra la necesidad de problematizar el tema, y en especial desde su instancia originaria, es decir, desde el concepto de todos los conceptos, el concepto-madre del que surgen los demás. En efecto, el concepto admite muchos significados, y entre ellos se destacan, ante todo, la referencia a un objeto o el acompañamiento paralelo a una intuición –aquí Fichte parece seguir a Kant–. Esta referencia implica un contenido teórico-cognoscitivo subordinado a una concepción práctica, el concepto de un fin a realizar, y tal dinámica práctica alberga, supera y explica a la teórica –aquí Fichte se distancia de Kant–.¹ Según esta primera caracterización, el concepto se relaciona con un objeto a conocer o a realizar. Sin embargo, Fichte va más allá y explora la posibilidad de referir el concepto incluso a la Doctrina de la Ciencia misma, en términos de reflexividad o regreso del pensar sobre sí; y no sólo contempla esta posibilidad, sino también la considera fundamental para el significado del saber del saber, para la instancia originaria sobre la cual se construye el sistema. De este modo, el concepto permitiría recorrer el articulado medular de la filosofía desde lo fundacional hasta la apertura de múltiples significados.

En base al tema propuesto se destacan tres obras y momentos de la producción de Fichte: en primer lugar, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), el escrito programático del que tomaremos algu-

¹ Fichte, J. G., *Wissenschaftslehre nova methodo* (Halle), en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962 ss. (en adelante referimos a esta obra con la sigla GA, indicando serie/tomo, y página): IV/2 47-56; trad. cast. J. Villacañas y M. Ramos, *Doctrina de la Ciencia nova mehtodo*, Valencia, Natán, 1987, pp. 32-42.

nas cuestiones de partida a continuación (punto 1). En esta obra de Jena ya se observa la auto-referencialidad del saber y su organización sistemática. En segundo lugar, la *Exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1801-02), cuyos primeros párrafos (§§ 1-4) preparan la presentación del saber absoluto bajo el título “El concepto de la Doctrina de la Ciencia”; a esta obra, que no fue publicada por Fichte, sino por el hijo y con añadidos y disposiciones que luego fueron reconfigurados por la edición crítica, la consideramos como eje de nuestro análisis (punto 2). Nos interesa esta obra, la *Darstellung*, porque denota una etapa de transición y de reelaboración de la filosofía de Fichte, lo que permite conectar el resultado de la disputa del ateísmo con el desarrollo ulterior en Berlín, a la vez que muestra la vitalidad terminológica, la confrontación con las críticas de la época y el posicionamiento en la estela de las variaciones del idealismo. En tercer lugar, analizaremos el *Informe sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1806), también publicado póstumamente, donde la polémica con la *Exposición* de Schelling (1801) se presenta de manera directa; entonces aquí cabe, por una parte, reconstruir la tesitura argumentativa de Schelling y, por otra, las críticas de Fichte (punto 3), porque a partir de esta contraposición se desprenden importantes aspectos para comprender el concepto de la Doctrina de la Ciencia, el saber y su relación con lo Absoluto, en la *Exposición* de Fichte a la que luego retornamos (punto 4).

Las tres fuentes mencionadas respecto del concepto tienen una contrafigura, entre solapada y explícita: Schelling, quien curiosamente fue un expositor pionero y lúcido intérprete de *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* de Fichte en *Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general* (1794).² Pero tanto en la *Exposición* de Fichte como en el *Informe* (más crudamente) Schelling será el rival a confron-

² En Schelling, F., *Sämmtliche Werke* (en adelante: SSW, serie/tomo), Berlín, Total Verlag, 1997, I/1 85-112; trad. cast. J. Villacañas, en *Experiencia e historia*, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 35-54.

tar, y en este desarrollo la problemática del concepto de la Doctrina de la Ciencia se extiende hacia el terreno de lo Absoluto. Aunque la cuestión de lo Absoluto ya aparece en Jena,³ a partir de este contexto –en torno de 1800– cobra notable relevancia. Pues hasta aquí el carácter absoluto concernía a la originariedad de los principios y, en última instancia, al Yo libre de vínculos y limitaciones, mientras que la disputa del ateísmo genera el desafío de pensar lo Absoluto en términos de racionalidad, y la filosofía de Schelling precisamente presenta lo Absoluto como identidad entre espíritu y naturaleza. Así, el tema del concepto y su reflexividad como sistema se desplaza hacia el problema acerca de cómo concebir lo Absoluto y qué tipo de saber supone. En el presente trabajo intentaremos reconstruir esta urdimbre, partiendo de algunas consideraciones sobre la filosofía de Fichte en Jena.

En el escrito programático, *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1794), nuestro filósofo desarrolla por primera vez la *Wissenschaftslehre* de forma sistemática, y el término “concepto” ya desde el título y desde los títulos de los párrafos refiere justamente a la “*ciencia de la ciencia*”.⁴ El saber fundamental tiene que mostrar un principio cuya certeza sea en-sí y a partir del cual se deriven los restantes principios junto con aquellos que fundan los saberes particulares. La garantía de unidad sistemática, de verdad y de enlace orgánico, recae en el primer principio. En este marco, Fichte sostiene que

³ Y aparece de distintas maneras: en la *Reseña de «Enesidemo»* (GA I/1 10; trad. cast. J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez, Madrid, Hiperión, 1982, p. 69) en relación con el Yo-sujeto y el No-Yo como objeto; en *Sobre el concepto* en relación con los tres principios (§ 8, GA I/2 150-152; trad. cast. B. Navarro, México, UNAM, reed. 2009, pp. 51-53), y en el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* (§ 1, GA I/2 259-260; trad. cast. J. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975, pp. 16-17) en relación con el primer principio, el Yo absoluto.

⁴ Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 1, GA I/2 117-118; trad. cast. *op. cit.*, pp. 18-19. El tema prosigue en el § 2 y desemboca en la presentación de los tres principios fundamentales.

elucidar un concepto significa mostrar su lugar dentro del sistema, es decir, indicar cuál concepto lo determina y a cuál determina el concepto analizado; de este modo se reconstruye el entramado conceptual y sus dependencias recíprocas. Pero el concepto de la Doctrina de la Ciencia “es, antes bien, el lugar mismo de todos los conceptos científicos, y a ellos asigna su posición, en sí mismo y por sí mismo”.⁵ Por ende, en su concepto o auto-referencialidad como concepto de todos los conceptos, la Doctrina de la Ciencia genera el entrelazamiento sistemático que unifica los múltiples conceptos y que los pone en determinado lugar.

Ahora bien, el entramado conceptual se descubre mediante reflexión. La Doctrina de la Ciencia –se podría decir, socráticamente– no se enseña, sino que debe ser producida por el lector, oyente o aprendiz. Tal exhortación originaria a la auto-actividad se explica por el simple hecho de que el sistema del saber existe aunque no se sepa de él, porque su tema u objeto a dilucidar son las acciones que el ser humano efectivamente realiza, y que realiza necesariamente. Para captar esas acciones se requiere un movimiento básico, la reflexión, que sucede como una determinación de la libertad, la determinación de pensarse a sí mismo y de observar los distintos modos de actuar.⁶ Por lo tanto, no se trata de un saber meramente formal, a la espera de una objetividad que lo refrende; sino de un saber que se funda a sí mismo y cuyo objeto resulta intrínseco al pensamiento. Se trata, como analizamos abajo, de un saber que *es*, de un ser *sabido*, y de una dinámica que no puede permanecer apegada a uno de los polos, sino que produce los polos desde sí. Éste es el terreno de la Doctrina de

⁵ Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, § 3, GA I/2 127; trad. cast., *op. cit.*, p. 29. Sobre los principios y la unicidad orgánica del saber trata nuestro artículo: “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.

⁶ Fichte, J., *Ibid.*, § 7, GA I/2 140-142; trad. cast. *op. cit.*, pp. 41-43.

la Ciencia y del concepto de los conceptos.

El carácter necesario del actuar sobre el actuar presupone para Fichte el soslayo o neutralización del aspecto subjetivo, o lo que es lo mismo, implica situarse en el plano de la unidad sujeto-objeto. Tal como lo presenta en el *Ensayo de una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia* (1798), el regreso del pensar sobre sí se distingue conceptualmente tanto de la conciencia de objetos como de la exhortación a pensarse (concepto de fin), en cuanto ese pensar equivale a actuar. Por tanto, el concepto de Yo refiere a un actuar que retorna a sí mismo, donde pensado y pensante coinciden plenamente y donde el Yo actúa como ponente.⁷ Ahora bien, la prevención de Fichte muestra el riesgo asumido con el Yo: esta palabra de fácil e inmediata asimilación podría convertirse en el principal obstáculo si por “Yo” se entiende únicamente la propia individualidad.⁸ En este caso, lo subjetivo cubre los dos polos, suprime lo distinto, y la mirada no se centra en el modo necesario de actuar. En cambio, si el exhortado piensa el modo como vuelve sobre su pensar, encuentra un proceder objetivo en coincidencia con su exhortador. Y si capta que de esa unidad primordial depende toda la explicación de la conciencia, pues de lo contrario ésta se perdería en una regresión al infinito, entonces repara en que lo subjetivo y lo objetivo son inseparables, y sólo se separan artificialmente en la conciencia.⁹ En este sentido, mientras la intuición intelectual accede al Yo ponente o actuante que regresa

⁷ Fichte, J., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, GA I/4 271-272; trad. cast. J. Rivera de Rosales en *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, Madrid, Xorki, 2016, pp. 137-138.

⁸ Fichte, J., *Ibid.*, GA I/4 273; trad. *op. cit.*, p. 139. Este riesgo resulta evidente ya en *Zweite Einleitung*, apartados 8 y 9: GA I/4 253-254; trad. *op. cit.*, pp. 118-119.

⁹ Fichte, J., *Ibid.*, GA I/4 274-277; trad. *op. cit.*, 141-143. Y concluye más abajo: “No hay que considerar al Yo meramente como sujeto, tal como se ha considerado casi siempre hasta ahora, sino como sujeto-objeto en el sentido indicado”, GA I/4 277, trad. p. 144.

sobre sí, la contracara inescindible de tal proceso es el concepto de Yo, porque a toda actividad se contrapone un reposo (*Ruhe*) y a éste corresponde el concepto. Por ende, el concepto es la intuición misma, pero sin actividad. La intuición intelectual y el concepto de Yo muestran lo mismo de diferentes maneras: como actividad o como reposo, la primera como sujeto y el segundo como objeto, o como acto libre y acto direccionado, respectivamente. El concepto de Yo, en cuanto objeto de la intuición “antes de la intuición”,¹⁰ aparece totalmente despojado de connotaciones subjetivas y como marco orientador de la actividad.

En consecuencia, el concepto de Yo no conserva ningún residuo empírico ni arbitrario, sino que por el contrario se identifica con los modos necesarios del actuar, con las condiciones fundamentales del saber del saber y con el despliegue discursivo de lo contenido inmediatamente en la intuición. Sin embargo, todas estas aclaraciones de Fichte sobre el Yo no serían sino contraproductivas para neutralizar el subjetivismo atribuido a su filosofía. De cualquier manera, lo que subsiste para la problematización es el entramado de conceptualidad que abarca desde el saber madre hasta los saberes particulares, y sobre este aspecto Fichte vuelve en la obra de 1801-02.

¹⁰ “La actividad interna captada en su reposo se llama generalmente *concepto*. Por tanto, el concepto de Yo era reunido necesariamente con la intuición del mismo [...]. El concepto, en todas partes, no es más que la misma actividad de intuir, sólo que captada no como agilidad, sino como reposo y determinidad; y lo mismo ocurre también con el concepto de Yo. El concepto de Yo es la actividad que regresa en sí comprendida como fija y constante, en la cual, por tanto, coinciden ambos, el Yo como lo activo y el Yo como objeto de mi actividad [...]. A la conciencia de la intuición uno se eleva sólo mediante libertad [...]; y toda intuición con conciencia se relaciona con un concepto, que indica a la libertad la dirección. Por tanto, [...] el objeto de la intuición debe existir antes de la intuición. Este objeto es justamente el concepto”. Fichte, J., *Ibid.*, GA I/4 280-281, trad. *op. cit.*, p. 148. Estos mismos temas en *Wissenschaftslehre nova methodo* (Halle), GA IV/2 31-32, 38-40; trad. *op. cit.*, pp. 16-17, 23-25.

2. Lo uno y lo múltiple en la *Darstellung*.

En el curso de las desventuras de la Doctrina de la Ciencia, la *Exposición* (1801-02) ocuparía el lugar de inicio de la segunda etapa de reelaboración, si se considera que Fichte fijó posición en el *Fundamento* de 1794 y la reformuló en la *Nova methodo* entre 1796 y 1799, en sintonía con las *Introducciones* (*Primera* y *Segunda*) y con el *Ensayo*, así como con los textos de la disputa del ateísmo. Pero, además de situarse desde un punto de vista histórico-filosófico en un momento de reelaboración, la *Darstellung* padece el ulterior eclipse de las conferencias de la *Doctrina de la Ciencia de 1804*, obra que suele considerarse como el punto de madurez del Fichte de Berlín. No obstante, esta obra que analizamos aquí contiene una gran potencialidad temática y nos permite confrontar la reelaboración de Fichte con el desarrollo autónomo de Schelling, una polémica que en gran medida se torna nutritiva para cada uno de los filósofos.¹¹

¹¹ Tomamos aquí la idea de reelaboración de la Doctrina de la Ciencia –sin precisar la profundidad de los cortes de la misma– de J. Rivera de Rosales, “Presentación” a Fichte, J., *Primera y Segunda Introducción*, *op. cit.*, pp. 9-12. Sobre las transformaciones de la Doctrina de la Ciencia: Zöller, G., “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte”, trad. H. Arrese y E. Acosta, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea] n° 12, 2016, en www.ref.revues.org/669, en especial apartados 2 y 3. R. Lauth reconstruye detalladamente esta etapa de transición de Fichte y muestra que éste aún en 1803 se mantiene disconforme con su exposición: Lauth, R., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una, 1994, pp. 191-201. En cuanto a la relación Fichte-Schelling, cabe destacar que Ch. Asmuth no sólo enfatiza la relevancia propiamente filosófica de esta confrontación, sino también presenta tres modos de proceder en ella: las tesis de la continuidad y de la incompatibilidad (ambas insuficientes), y la investigación según la constelación, perspectiva basada en D. Henrich y que Asmuth adopta críticamente, es decir, delimita en su alcance: Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreifen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999, pp. 317-326.

En el comienzo de la *Exposición*, Fichte propone trazar dos rectas que se cortan en un punto y configuran un ángulo, para deducir en principio una serie indeterminada de líneas que atraviesen las dos anteriores y luego una determinación particular que otorgue un cierre a ese ángulo, construyendo así un triángulo. De esta representación se desprende una doble caracterización del saber: las condiciones seguras y la posibilidad de ampliarse al infinito. Ambas características del saber permanecen en el plano de la abstracción y de la generalidad. El ejemplo permite problematizar la certeza, el “punto de vista firme”, que no se basa en la persona o en el juicio particular, sino en el “juicio de todo ser racional”;¹² la cuestión, entonces, consiste en explicar cómo se justifica este punto de vista universal. La facultad que comprende conjuntamente o que comprehende con una sola mirada una multiplicidad de elementos que podrían ser infinitos, corresponde a la *intuición*, y en ésta reposa y consiste el saber. Pero la intuición contiene tanto la conciencia que capta conjuntamente (unidad) como la contrapuesta conciencia de lo particular y que equivale a la experiencia o percepción (multiplicidad).¹³ Mientras la primera establece el ángulo, la segunda representa el trazado de una recta determinada. Con esto Fichte muestra que la fundamentación del saber se da del lado de la unidad que ya en su configuración alberga un múltiple (potencialmente infinito) a ser deducido. Y así presenta la filosofía:

La Doctrina de la Ciencia debe ser, tal como muestra la composición de la palabra, una Doctrina, una teoría del sa-

¹² Fichte, J., *Darstellung der Wissenschaftslehre* § 1, GA II/6 136-137. Como señala J. Stolzenberg, esta caracterización del saber absoluto se asemeja al pasaje de la indeterminación (o determinabilidad) a la determinación, un pasaje que es propio de la *Wissenschaftslehre nova methodo*—: Stolzenberg, J., “Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801”, en *Fichte-Studien* n° 17, 2000, p. 138.

¹³ Fichte, J., *Darstellung* § 2, GA II/6 138.

ber, una teoría que ahora sin duda se funda sobre un saber del saber, que engendra al mismo o, con una palabra, que es saber.

Este saber del saber es, a consecuencia de su concepto, ante todo un mismo saber, un captar en conjunto un múltiple absolutamente con una mirada.¹⁴

La Doctrina de la Ciencia es la instancia de unificación que *se unifica* y que *unifica* lo múltiple. Es unidad de la unidad y la diferencia, que además sabe de sí, y que en cuanto sabe de sí, se torna auto-referencial. No se trata meramente de un saber sobre objetos, que aquí queda subsumido al saber del saber, sino de un saber que a la vez sabe de sí y se relaciona con lo múltiple,¹⁵ de la misma manera que el sujeto se toma a sí mismo como objeto, se dualiza, y a la vez se piensa como unidad sujeto-objeto.¹⁶ Sin embargo, la reflexividad

¹⁴ Fichte, J., *Darstellung* § 3, GA II/6 139.

¹⁵ “En el saber del saber, el saber se exterioriza a sí mismo y se coloca ante sí mismo, para concebirse (*um sich... zu ergreifen*) de nuevo”, Fichte, J., *Darstellung* § 3, GA II/6 139. Más abajo (GA II/6 140) Fichte utiliza los verbos *ergreifen* y *erfassen* para mostrar la auto-captación y auto-aprehensión del saber. Como señala D. Ferrer, para Fichte no es posible acceder a lo Absoluto sin tematizar las condiciones de tal acceso y, por ende, del saber absoluto mismo. Así, en la *Darstellung* o en la *Wissenschaftslehre-1805* —prosigue Ferrer— Fichte puede comenzar con un pensamiento del ser puro, asumiendo en cierto punto la perspectiva schellinguiana, pero para pensar lo que hace el pensar en este contenido conceptual. Ferrer, D., “Entre Filosofía Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão”, en Utteich, L. — Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 142-143.

¹⁶ Como esbozamos arriba, éste es el proceder reflexivo de *Erste Einleitung* (GA I/4 186; trad. E. Acosta, *op. cit.*, p. 41), de *Zweite Einleitung* (GA I/4 209-210; trad. *op. cit.*, pp. 69-70) y del analizado *Ensayo*. En consonancia con estas obras y con *Sobre el concepto*, Fichte sostiene nuevamente aquí que la Doctrina de la Ciencia tiene ser producida o engendrada por cada uno (*Darstellung* § 3, GA II/6 140), pero no al modo de un objeto o de un instrumento, ni siquiera de un ojo; sino que brotará desde el mirar interno y constante hacia el interior de sí: *Darstellung* § 4, GA II/6 141.

del saber en el ejemplo del ángulo y la recta expresa un matiz diferencial muy relevante respecto del movimiento del sujeto que se piensa a sí mismo, y es precisamente el de ir más allá de la contraposición entre subjetividad y objetividad. En efecto, se inicia en la *Darstellung* una argumentación que tiende a neutralizar completamente el aspecto subjetivo de la subjetividad, que ahora aparece como una posición unilateral e insuficiente frente a la objetividad y que requiere una deducción genética ulterior; por consiguiente, en este proceso, que podríamos denominar de des-subjetivización, Fichte intenta elevar el saber auto-referencial a una instancia estrictamente universal donde el momento subjetivo sea neutralizado frente al presentarse de la verdad.

En el saber del saber, o la unidad fundamental que se unifica a sí misma, lo múltiple está implícitamente contenido. El saber que sabe de sí también es saber de algo distinto, lo que significa que abre la referencialidad sin perder su regreso a la unidad primera. Por ende, lo múltiple no aparece aquí como algo estrictamente ajeno o extraño, sino que siempre está referido al saber, y éste se auto-constituye autónomamente por sí mismo. Pues en el saberse de sí, el saber se concibe, se aprehende, y lo hace gracias a la intuición intelectual que garantiza unidad e inmediatez, y cuyo reverso denota el discurrir en una multiplicidad contenida.

Ahora bien, ni la unidad inmediata ni la explicitación de lo múltiple configuran procesos separados. La inescindibilidad entre lo uno y lo múltiple significa que ambos se refieren y necesitan mutuamente, o que no hay unidad sin multiplicidad ni a la inversa. Fichte rechaza la idea de que la Doctrina de la Ciencia sea “una simplicidad absoluta, un elemento último, [un] átomo, [una] mónada”, es decir, algo de lo cual se siga constitutivamente el resto, por adición o composición. No se logra la unidad con el ensamble de piezas independientes, porque lo múltiple no existe sin lo uno. El saber del saber es una “unidad *orgánica*, una fusión (*Verschmelzung*) de la multiplicidad en la

unidad, y un flujo (*Ausströmung*) de la unidad en la multiplicidad y a la vez en la unidad no-separada”.¹⁷ Lo uno y lo múltiple se entrelazan y entremezclan al modo de un cauce o emanación interna. En este sentido, si en vez de partir de la unidad inmediata de la intuición, se muestra cómo la multiplicidad tiene que organizarse en unidades cada vez mayores hasta alcanzar la última, de la misma manera se podrá –según Fichte– mostrar cómo esa unidad se puede des-organizar descendiendo desde lo uno hasta lo múltiple contenido en ella.¹⁸

Por lo tanto, no sólo se conectan lo uno y lo múltiple en dos direcciones de un mismo camino, sino también se revela que los miembros sólo pueden ser lo que son dentro de la unidad que los contiene y significa, y que la unidad no ha de permanecer vacía, sino que siempre será unidad de lo múltiple (unidad no-separada). En otras palabras, las partes se podrán explicar unas a otras recíprocamente, pero sólo se logrará la claridad perfecta cuando todas ellas sean comprendidas bajo la mirada-Una que unifica y absorbe. Y la mirada que unifica y absorbe se mira a sí misma, en cuanto no resulta dependiente meramente del proceso de articulación de lo múltiple, sino que expresa un plus, un reposar y volverse sobre sí. Al modo de un cuerpo orgánico donde cada elemento está conectado con la totalidad, la Doctrina de la Ciencia procede desplegando y replegando el entramado de partes recíprocas bajo la referencia del punto central.¹⁹ Pero este punto central no resulta de la mera convergencia de las partes, aunque tampoco esté escindido de ellas –dado que en tal caso sería la unidad

¹⁷ Fichte, J., *Darstellung* § 4, GA II/6 141-142. El tema del organicismo reaparece con distintas aristas en esta misma obra: § 8, GA II/6 148; § 10, GA II/6 152; Parte II § 6, GA II/6 277; II § 7, GA II/6 291-292.

¹⁸ Ambos caminos, el de ascenso y el de descenso, constituyen las partes principales –que, en rigor, son Una– de la Doctrina de la Ciencia: Fichte, J., *Wissenschaftslehre-1804*, en *Fichtes sämtliche Werke* (en adelante: FSW, tomo), Hrsg. I. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971: FSW X 114-115, 195, 205 (trad. cast. J. Cruz Cruz, *op. cit.*, pp. 190-191, 255-256, 265, respectivamente).

¹⁹ Fichte, J., *Darstellung* § 4, GA II/6 142-143.

de nada—, sino que es la unidad de las partes (la unidad “no-separa-da”) que se unifica a sí misma y, por consiguiente, la unidad de la uni-dad de las partes. En analogía con el cuerpo, la totalidad no existe sin las partes y no surge por adición o composición, sino que los ele-mentos cobran vida en el flujo unificante que contiene la unidad de los órganos y la unidad de sí.

La reciprocidad entre lo uno y lo múltiple en la Doctrina de la Ciencia conlleva un doble despliegue interno vertical y horizontal. Ciertamente, no hay uno sin múltiple, ni hay múltiple sin uno (reci-procidad horizontal); pero uno y múltiple no están en un mismo ni-vel (reciprocidad vertical). Así, no hay uno sin múltiple significa que lo uno tiene que explicitarse en una serie de elementos puestos en relación mutua y en relación con el punto principal. Y no hay múl-tiple sin uno significa que lo múltiple no se unifica solo y por sí, sino en referencia a la unidad. Ambos se complementan, aunque en un plano distinto: lo uno, además de unificar lo múltiple, se unifica a sí mismo; y al distinguirse la unificación de sí de la unificación de lo múltiple, lo uno se diversifica sin por ello perder el flujo interno de unidad. Este rasgo no es novedoso en la Doctrina de la Ciencia, co-mo tampoco lo es el consonante organicismo sistemático que lo re-trata y que Fichte tematizó en *Sobre el concepto*, en el *Derecho natural* y en *Nova methodo*.²⁰ Lo que sí resulta novedoso en la *Darstellung*, y que

²⁰ Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* §§ 3-4, GA I/2 127-133, trad. *op. cit.* pp. 29-35; *Grundlage des Naturrechts* § 17, GA I/4 13-20, trad. cast. J. Villacañas, F. Oncina, M. Ramos, *Fundamento del derecho natural*, Madrid, Cen-tro de Estudios Constitucionales, 1994, pp. 266-272; *Wissenschaftslehre nova methodo* (Halle) § 16, GA IV/2 207, 226, trad. *op. cit.* pp. 200, 219, respectiva-mente. También en *Wissenschaftslehre-1804*: FSW X 115-117, trad. *op. cit.* pp. 191-192. Nos hemos ocupado de la reciprocidad horizontal-vertical en dis-tintos trabajos: además del mencionado arriba, “El idealismo trascendental de Fichte”, en López, D. (comp.), *Experiencia y Límite*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009, pp. 178-185; “Lo inteligible y lo sensible. Consi-deraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia nova methodo*”, en *Éndoxa. Series Filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 273-298; “Uno y todo: del

de alguna manera dilata y complejiza la dinámica entre lo uno y lo múltiple establecida hasta aquí respecto del saber y de su carácter orgánico, es precisamente la distinción entre el saber y lo Absoluto, cuando Fichte afirma: “es muy claro que el mero concepto de un saber absoluto no es él mismo *lo Absoluto*”.²¹

En clave histórico-filosófica, tal separación entre saber y Absoluto podría dar a entender que Fichte se coloca en el ámbito de la subjetividad y, por ende, que lo Absoluto se fuga hacia lo insondable y consagra una escisión abismal entre saber y ser. Sin embargo, ni lo Absoluto se fuga de la Doctrina de la Ciencia, ni ésta justifica el dualismo, ni pretende reducir analíticamente el ser al saber. Por el contrario, la referencia a lo Absoluto en términos no-dogmáticos condensa un importante saldo de la disputa del ateísmo,²² por lo que

romanticismo al organicismo de Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], n° 9, 2014 (www.ref.revues.org/552).

²¹ Fichte, J., *Darstellung* § 5, GA II/6 143.

²² El nudo conceptual de la disputa del ateísmo se inicia, por parte de Fichte, con la caracterización de Dios como orden moral del mundo en *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* (1798): FSW V 185-186; trad. cast. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 144-145). Esta caracterización se contrapone al supuesto de un Ser creador, antropomorfizado y encerrado en lo finito; es decir, se contrapone al Dios personal y al teísmo, así como al dogmatismo y al verdadero ateísmo que coloca al Yo por encima de Dios. Al partir de un Ser trascendente, los dogmáticos tienen que explicar su relación con el mundo de dos maneras irracionales: o bien por *creatio ex nihilo*, o bien por una materia independiente de los conceptos. En ambos casos el Dios-sustancia de los dogmáticos se deduce y legitima desde el mundo sensible (Fichte, J., *Appellation an das Publicum* (1799) FSW V 214-217; trad. M. Jiménez Redondo, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O., *op. cit.*, pp. 178-180). Para Fichte, Dios es absolutamente libre, sin connotaciones empíricas, y se deduce y legitima desde lo suprasensible como “todo en todo” (FSW V 223; trad. *op. cit.* p. 184). La cuestión prosigue en el *Escrito de justificación* (1799): FSW V 258-267, trad. F. Oncina, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O., *op. cit.*, pp. 209-216. Aquí queda claro (FSW V 267-268; trad. *op. cit.*, p. 215) que de Dios no puede haber ningún concepto, en el sentido de que

la Doctrina de la Ciencia no puede eludir el problema sobre cómo pensar a Dios de manera no-dogmática. Y no lo elude, sino que evita por todos los medios una consideración cosificante u objetivante de lo Absoluto (el reverso necesario de una filosofía anclada en el subjetivismo), tanto en los parámetros de un más allá inalcanzable como en la identificación o simetría entre espíritu y naturaleza; y para caracterizarlo se atiene a aquello que muestra inmanencia y simplicidad. Por eso, escribe Fichte contra Schelling: “Lo Absoluto no es un saber, ni es un ser, ni es la identidad, ni es la indiferencia de ambos, sino que es absolutamente, sólo y exclusivamente, lo Absoluto”.²³

Al concebir y expresar lo Absoluto se corre el riesgo de desvirtuarlo, de volverlo objetivo y cosificado. Para prevenirse de trasladar conceptos referidos al mundo a un ámbito donde ellos no funcionan, así como para prevenirse de un primer principio dogmático y trascendente, la Doctrina de la Ciencia no ha de partir de lo Absoluto –sostiene Fichte– sino del *saber absoluto*, y luego reconstruir el vínculo entre lo Absoluto y la conciencia mediante la *forma del saber*. En este sentido, la distinción entre el saber y lo Absoluto ahora adquiere otro cariz, por cuanto el saber tampoco se equipara con la conciencia, sino que se sitúa precisamente entre lo Absoluto y la conciencia, a la vez que conserva para sí el rasgo de la universalidad y la consiguiente neutralización de la posición subjetiva unilateral y, junto con ella, su contrapartida necesaria y objetiva. En este carácter mediador del saber cobra protagonismo el concepto. Pero antes de analizar la relevancia del concepto conviene contextualizar la polémica en torno de lo Absoluto.

no se lo puede concebir del mismo modo que se concibe lo sensible. Véase también: *Advertencias, respuestas, cuestiones* (1799), §§ 34-38, FSW V 366-369; trad. S. Turró, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O., *op. cit.*, pp. 269-271.

²³ Fichte, J., *Darstellung* § 5, GA II/6 143-144.

3. Fichte versus Schelling: la polémica por lo Absoluto.

En el desarrollo problemático de la Doctrina de la Ciencia de Fichte la neutralización de la subjetividad unilateral se revela como contracara necesaria del rechazo de la consideración objetivante o cosificante de lo Absoluto. Subjetividad y objetividad aparecen, entonces, como puntos de vista insuficientes para la reconstrucción del saber. En esta secuencia cobra centralidad la polémica de Fichte con Schelling –una polémica muy afín a la disputa del ateísmo y a la acusación de nihilismo, o de razón aniquilante, por parte de Jacobi– sobre cómo la filosofía tiene que pensar lo Absoluto. Mientras Schelling expone la diferencialidad en el seno de la identidad absoluta, Fichte deja entrever en la crítica hacia el primero el punto de reelaboración de su filosofía.

Ya en el “Prólogo” de la *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801) Schelling opone el idealismo subjetivo y reflexivo de Fichte, donde el Yo es todo, al propio idealismo objetivo y productivo, donde también todo es Yo.²⁴ La contraposición radica en el modo como el sistema de la identidad absoluta concibe la razón, esto es, como indiferencia total entre lo subjetivo y lo objetivo. Según Schelling, en el proceso de abstracción hay que abstraer incluso el punto de vista del pensante, para así poder captar lo en sí verdadero como instancia de indiferencia entre el polo objetivo y el polo subjetivo. Por tanto: “El punto de vista de la filosofía es el punto de vista de la razón; su conocimiento es un conocimiento de cosas tal como ellas son en sí, esto es, tal como ellas son en la razón”.²⁵ ¿De cuáles cosas se trata

²⁴ Schelling, F., *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801), en SSW I/4 109. El texto fue publicado originalmente en *Zeitschrift für speculative Physik*, Bd. II H. II. Como señala Ch. Asmuth, *op. cit.*, pp. 330-331, Schelling observa en el sistema de Fichte subjetivismo y reflexión, es decir, un punto de vista unilateral que no logra superar la escisión y la contraposición.

²⁵ Schelling, F., *Darstellung* § 1, SSW I/4 115.

aquí? No de los objetos que se siguen de las leyes de la naturaleza, ni de los objetos que se siguen de las leyes de la reflexión. Las cosas de la razón serían de un género diferente. Prosigue Schelling: “*No hay nada fuera de la razón, y todo está en ella*”.²⁶ El razonamiento en favor de este idealismo panteísta es muy similar al del “para-sí” fichteano: si se pusiera algo fuera de la razón que fuera para ella, entonces se recrearía el punto de vista subjetivo, y si se pusiera algo que no fuera para ella, se generaría el punto de vista objetivo. Pero, dado que ninguno de los dos puntos de vista refiere a la razón, sino que la contradicen, no hay nada fuera de la razón y ésta, lo Absoluto, jamás se pone fuera de sí.

El axioma de la *Darstellung* de Schelling expresa la identidad de la razón consigo misma. Aquí la referencialidad de lo Absoluto neutraliza completamente al punto de vista subjetivo, en cuanto lo coloca como un polo que absorbe la alteridad desde el para-sí, mientras el polo objetivo subraya la dualidad y la escisión; ambas perspectivas resultan insuficientes para referir a lo Absoluto. Pero hasta aquí lo Absoluto aparece sólo como el más allá del cual no se puede ir, como el límite que la razón se pone a sí misma. Sin embargo este límite negativo y de reversión significa, positivamente, igualdad o identidad. Dice Schelling: “*La razón es absolutamente Una y absolutamente igual consigo misma*”.²⁷ La razón no puede tener un fundamento más allá, ni en general nada distinto a lo que ella es, y por eso es absoluta y Una, sin diferencia ni hacia afuera ni hacia adentro. Así, la razón se caracteriza por la ley de identidad:

La ley suprema para el ser de la razón y, como fuera de la razón no hay nada (§ 2), para todo ser (en cuanto es concebido en la razón), es la ley de identidad, que en relación con todo ser se

²⁶ Schelling, F., *Darstellung* § 2, *Ibíd.*

²⁷ Schelling, F., *Darstellung* § 3, SSW I/4 116.

expresa mediante $A = A$.²⁸

En este pasaje se vislumbra el movimiento argumentativo de Schelling: la identidad ya no concierne al Yo, como en Fichte, sino a las cosas (A). Pero al mismo tiempo las cosas y el ser en general no existen sino dentro de la razón y bajo la ley de identidad, por lo que Schelling no podría ser acusado por Fichte de dogmático.²⁹ Más aun, todo ser es necesariamente concebido en la razón, pues fuera de ella no hay nada, y entonces un ser fuera de la razón sería un inconcebible.

Ahora el desafío de Schelling reside en explicar cómo se produce, al interior de la identidad o indiferenciación de lo Absoluto consigo mismo, precisamente lo contrario, el despliegue de la diferenciación que dé lugar a la multiplicidad. Aunque aquí no podemos entrar en el detalle o seguir la deducción hasta sus últimos eslabones, sí es posible bosquejar el camino y esclarecer el momento de la diferencia. Un primer matiz se halla en que la ley de identidad requiere dos A, una A-sujeto y una A-predicado. Sin embargo, Schelling soslaya esta distinción, porque las dos A pertenecen al ser de la identidad absoluta (como los atributos a la sustancia de Spinoza), son esa misma identidad y, por ende, ni se oponen ni se diferencian.³⁰ Un segundo matiz se halla en el auto-conocimiento de la identidad absoluta que,

²⁸ Schelling, F., *Darstellung* § 4, *Ibid.*

²⁹ Para Fichte, la identidad lógica se subordina a “Yo = Yo”: véase *Über den Begriff der Wissenschaftslehre* § 6, GA I/2 137-140; trad. *op. cit.* pp. 38-41; y *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* § 1, GA I/2 255-260; trad. *op. cit.*, pp. 14-17. Ch. Asmuth no llama la atención sobre la diferencia fichteana entre “A = A” y “Yo = Yo”, probablemente porque se justificaría desde la distinción schellinguiana entre razón y reflexión: Asmuth, Ch., *op. cit.*, pp. 333-334. En relación con la distinción fichteana y la primacía del Yo, véase Ferreyra, J., “El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento”, en Ferreyra, J. – Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de la filosofía*, Bs. As., La Almohada, 2014, pp. 108-112.

³⁰ Schelling, F., *Darstellung* § 6, SSW I/4 117; §§ 16-17, SSW I/4 122-123.

en la medida en que se pone infinitamente para conocerse, se pone como sujeto y objeto, y de esta manera establece una diferencia cuantitativa. Pero esta diferencia no está en la identidad absoluta, sino fuera (*ausserhalb*) de ella. Dado que la identidad absoluta es el universo, el ser fuera de ella equivale al ser particular o cosa.³¹ Y dado que lo único “en sí” es la identidad absoluta, el ser particular está en ella y más allá de ella, lo que significa que la finitud –y lo mismo vale para la distinción entre lo subjetivo y lo objetivo, o la diferencia cuantitativa frente a la indiferencia cuantitativa de la identidad absoluta– deviene de una separación arbitraria o artificial de las cosas respecto de la totalidad, porque las cosas nunca dejan de estar en la totalidad ni de guardar entre ellas relaciones de determinación. El ser particular debe su ser a la identidad originaria-productiva.³² Esto significa que lo particular y toda la finitud en general no poseen en sí –sino fuera de sí– el fundamento de su ser, y éste reside en la diferencia cuantitativa entre lo subjetivo y lo objetivo, que se expresa en “ $A = B$ ”. La finitud aparece dentro y fuera, es decir, a la vez como contenida en, y diferenciada de, la unidad indiferenciada. Así, cada particular como tal es una determinada forma del ser de la identidad absoluta; el ser de la identidad absoluta se modaliza en cada particular, sin por ello afectar ni al ser de tal identidad ni a su esencia. En suma, Schelling considera que el ser de lo particular se explica por una diferenciación cuantitativa y determinada de la forma del ser de la identidad absoluta.³³

³¹ Schelling, F., *Darstellung* §§ 19-27, SSW I/4 123-126.

³² Schelling, F., *Darstellung* §§ 28-31, SSW I/4 126-129.

³³ Schelling, F., *Darstellung* §§ 35-38, SSW I/4 130-132. En este punto dejamos de lado la argumentación de Schelling, pero no podemos obviar que aquí ya se encuentran formuladas las coordenadas para pensar y criticar el panteísmo, un balance que se cristaliza en las *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (1809), ed. bilingüe H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 110-151. Al tema le dedicamos: “El sentido político de la articulación entre libertad y sistema en las *Investigaciones* de Schelling”, en

La crítica de Fichte a Schelling aparece, entre otros textos, en el *Informe sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia* (1806), una obra póstuma destinada a horadar los malentendidos sobre su filosofía y centrada en desandar los argumentos del contrincante, la filosofía de la identidad. Lo primero que trata Fichte, marca una divisoria de aguas: para el conocimiento de la verdad –sostiene– no resulta suficiente el conocimiento de sí mismo, pues sería como quedarse a mitad de tarea. Kant allanó esta tarea, pero había que completarla. Y es lo que hace la Doctrina de la Ciencia, que sin embargo fue mal comprendida en cuanto se cree que “presupone un Ser subjetivo-objetivo, un Yo efectivo y concretamente existente como cosa en sí”.³⁴ Tal cosificación se condice con el sometimiento de lo Absoluto a un Ser objetivo, en sí y por sí, etc.; lo que en última instancia produce un engendro fantástico e incapaz de unificación última.³⁵ La Doctrina de la Ciencia, en cambio, permanece firme ante estas críticas. Dado que no postula ninguna realidad, sino sólo un esquema vacío que se extrae y configura desde sí mismo, es decir, desde la forma de la reflexión o Yoidad que legitima un principio único o sistema que está necesariamente presupuesto en todo entender y captar, su contenido –el contenido

Di Sanza, S. – López, D. (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre la filosofía del idealismo*, Bs. As., Prometeo, 2013, pp. 305-313.

³⁴ Fichte, J., *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre* (1806), FSW VIII 363. Una argumentación similar se halla más abajo: FSW VIII 384-385, donde Fichte menciona a Schelling como aquel que malinterpreta la Doctrina de la Ciencia en clave de subjetivismo. La crítica a Schelling se complementa con otros textos: *Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus* (1800), FSW XI 360-361, y con *Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme* (1801), FSW XI 371-389. En esta última obra, además de los primeros párrafos –como en *Bericht*–, Fichte analiza hasta el § 51 de la *Darstellung* de Schelling. Por otra parte, Ch. Asmuth reconstruye no sólo esta crítica de Fichte (*op. cit.*, pp. 333-341), sino también la continuación de la polémica en las obras siguientes: *op. cit.*, pp. 342-370.

³⁵ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 364-365. Hacia el final Fichte acusa a Schelling de utilizar el Absoluto, o la realidad totalmente independiente de nosotros, para restaurar el empirismo vulgar: FSW VIII 396.

propio de la Doctrina de la Ciencia, entonces, o de la filosofía en general— ha de ser deducido.³⁶

No obstante, Fichte se entrega al lenguaje del adversario, y en este sentido propone una intelección inicial sobre lo Uno simple, cerrado, perfecto, idéntico, inmediato y positivo: *la vida*. La vida permite conectar las características del Absoluto con la persona, aunque sin confundir ésta con aquél. Según Fichte, el dogmático “tendría que admitir que lo Absoluto existe sólo en la vida interna, la única posible de sí, desde sí y por sí, y no puede ser absolutamente de ninguna otra manera”.³⁷ La vida, así como el pensar sobre ella, no son productos subjetivos, no son míos o tuyos, sino que provienen, se entrelazan y distinguen, en el curso mismo de la vida. De ahí que el gran problema de la posición contraria, la que postula un Ser objetivo y muerto, deriva en que semejante Ser trascendente está desconectado de la vida y requiere, por ende, un segundo comienzo (*Ansatz*) que oficie de prolongación artificial, mientras que la Doctrina de la Ciencia vincula directamente la vida con el Nosotros o la conciencia, de modo que “lo Absoluto sólo vive en nosotros”,³⁸ no de una segunda manera, no accidentalmente o de modo derivado, sino que en efecto vive en nosotros tal como es.

Ahora bien, la conexión entre lo Absoluto y el Nosotros para Fichte no implica, como cuestionaría el adversario, una reducción subjetiva

³⁶ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 368-369. Además de anunciar una nueva exposición de la Doctrina de la Ciencia, Fichte sintetiza magistralmente su recorrido: “La esencia de la Doctrina de la Ciencia anteriormente expuesta consiste en que la forma del Yo, o la forma absoluta de la reflexión, es el fundamento y la raíz de todo saber, y en que exclusivamente desde ella se puede extraer todo lo que se presenta en el saber, así como lo que se encuentra a consecuencia del mismo”, FSW VIII 369.

³⁷ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 370.

³⁸ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 371. Así, lo Absoluto entra en la forma del Yo, y no tiene ninguna realidad, en el sentido habitual de esta última palabra. Concluye Fichte: “en la ciencia no se puede intuir lo Absoluto *afuera*, [...] sino que se tiene que ser y vivir lo Absoluto en la propia persona”, FSW VIII 372.

de la unidad sujeto-objeto. Por una parte, el plano de inmanencia garantiza la vitalidad de las dos instancias; por otra, el anclaje en la conciencia se desentiende de cualquier lastre particular y empírico. En este punto el argumento denota que la verdad se evidencia por sí misma: “La ciencia, así como ciertamente ella es ciencia, tiene una evidencia absoluta e inmodificable en sí misma, aniquilando sin más toda posibilidad de contraparte y toda duda”.³⁹ Si la verdad se muestra por sí misma, el mostrarse o manifestación –el saber– forma parte de su esencia necesaria, y no del arbitrio o de la exposición empírica y contingente. Sobre la base de la necesidad intrínseca a la verdad se diluye toda pretensión de reducir el saber al polo subjetivo. Éste es el camino del concepto, el mismo del que carecían los antiguos y que fue allanado por Kant y completado por la Doctrina de la Ciencia.

En este marco inscribe Fichte su crítica a la *Darstellung* de Schelling: el problema no reside tanto en la razón o en su caracterización, como sí en el pasaje de la unidad indiferenciada al momento de la diferencia:

[L]a razón Una y absoluta, fuera de la cual nada debe existir, no puede ser la indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo sin que la esencialidad indivisible de ella sea a la vez también la diferencia de los mismos; por tanto, [...] aquí, fuera de la razón Una indiferenciante, aún sería mantenida una segunda [instancia] en sentido diferenciante. [...] Hay que notar que mediante esta explicación la razón ahora está perfectamente determinada y encerrada en sí, es-

³⁹ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 376. Esta evidencia concierne también a la “firme e inmodificable forma exterior”, que “pertenece a la esencia de la ciencia” (*Ibid.*). Y completa Fichte más abajo: “La esencia interna de la ciencia se funda sobre sí misma, y se hace sin más por sí misma y desde sí misma *así*, tal como se hace, aniquilando absolutamente todo arbitrio. Y es la exigencia más primordial a todos los hombres científicos, [...] que toda inclinación enmudezca ante las leyes sagradas de la verdad”, FSW VIII 377.

to es, muerta, y sus héroes filosóficos ahora además pueden llegar a repetir a gusto su primer principio, pero nunca encontrar de una manera justa y consecuente un medio para extraer desde él un segundo [elemento].⁴⁰

Entonces, o bien la unidad indiferenciada contiene internamente un rasgo diferenciante, o bien éste se halla fuera de ella y desconectado, como un segundo comienzo. Fichte objeta lo que Schelling deduce analíticamente en los siguientes párrafos como predicados de la razón (nada, unidad, totalidad, igualdad, etc.). Tales predicados no pueden deducirse de modo arbitrario, sino conforme a la necesidad propia de la razón. El ejemplo específico Fichte lo encuentra en el § 2 de la *Darstellung* de Schelling, donde predica un “para sí” de la razón con motivo de justificar que nada existe fuera de ella y que todo se subsume en su referencialidad. En efecto, si se concibe a la razón coherentemente con el § 1, argumenta Fichte, no se le puede atribuir *algo*, un esto o aquello, sin contradecir su carácter absoluto, porque de acuerdo con el “para sí” la razón tendría que convertirse en ese algo. Es decir, no concierne a la razón lo subjetivo, o lo objetivo, o ambos, sino sólo –según la definición– la indiferencia que los enlaza. Separarlos significaría introducir subrepticia e ilegítimamente una distinción que desvirtúa la definición inicial.⁴¹ Luego, o bien no se puede avanzar desde el primer principio, o bien se lo repite de modo desarticulado.

El mismo problema se suscita en el § 3 de la *Exposición* de Schelling: aquí aparece la noción de fundamento, no definida anteriormente. Pero además Fichte socava otra presuposición, según la cual la razón no puede tener otro fundamento que el Ser. Precisamente, ¿por qué no pensar que la razón contiene en sí misma su propio fundamento?

⁴⁰ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 386. Esta misma crítica Fichte ya la formuló respecto del dogmatismo: *Erste Einleitung*, GA I/4 198, trad. *op. cit.* p. 56.

⁴¹ Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 388.

Pues, de lo contrario, tendría su fundamento fuera de sí, en lo no-racional, lo que sería absurdo; y tampoco podría tener un fundamento distinto —en esto Schelling estaría de acuerdo— y ser ella lo que es. Y a la inversa, lo que la razón es, no se lo debe al Ser, sino a ella misma, y no hay ningún otro ser que lo que ella es. Para Fichte, el problema de Schelling reside justamente en que concibe este ser de la razón como su fundamento y lo coloca por encima de ella. Por ende, si en vez de subsumir la razón al ser (o en vez de identificarlos en el fundamento), defendiera la unidad de la primera en desmedro de la escisión del segundo —y, consiguientemente, desarticulara la identificación—, entonces Schelling desembocaría en la Doctrina de la Ciencia. Sin embargo, dado que a Schelling le interesa garantizar la unidad del ser más que la de la razón, no sólo no demuestra lo que debiera, sino también duplica y triplica las demostraciones desconectadas.⁴² Y si muestra la unidad del Ser, pero no la de la razón, sometiendo la segunda al primero, entonces confirma la hipóstasis dogmática originaria que envicia todo lo derivado.

Según Fichte, Schelling procede de la misma manera en lo sucesivo, y el escollo que una y otra vez se le presenta es *la diferencia*. En este sentido, pretende explicar la diferencialidad de las múltiples cosas efectivas a partir de la relación cuantitativa y diferencial entre lo subjetivo y lo objetivo, lo que constituye una hipótesis vacía y arbitraria, porque no sólo no explica cómo surge la diferencia, sino también contradice la indiferencia originaria.⁴³ Lo que Schelling debe mostrar,

⁴² Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 389.

⁴³ “[D]e una manera absolutamente poética, y mediante la supresión de los principios de los que partía, la diferencialidad específica de las muchas cosas efectivas [para Schelling] se explica desde la diferencialidad de las relaciones cuantitativas de lo subjetivo y lo objetivo en ellas. Que esta explicación sea una hipótesis vacía y completamente arbitraria, es evidente inmediatamente; pues ¿cómo podría alguien cualquiera presentar desde ella, no ya como presupuesto conocido y constituido, el que se dan específicamente cosas diferentes? [...]. Pero que sea contradicho y suprimido el primer princi-

el pasaje de la indiferencia a la diferencia, aparece como mera sustitución, y el “para sí” de la razón se quiebra en un abismo, porque lo deducido se separa totalmente de la instancia de deducción.

En suma, la clave de la crítica de Fichte a Schelling reside en la operación que disocia el ser de la razón y que busca, a partir de lo Uno, la disyunción material de las cosas. Este procedimiento, además de llevar las cosas al plano de lo Absoluto, soslaya el momento de la negación y genera una cadena de demostraciones arbitrarias. Si Schelling hubiera captado claramente el concepto de Absoluto, y si lo hubiera articulado adecuadamente en forma y contenido, entonces –según el razonamiento de Fichte– habría comprendido su naturaleza ideal y cualitativa que permite deducir desde sí su propio ser y donde el pasaje de lo Uno a lo múltiple no resulta extrínseco y desconectado, sino intrínseco y orgánico, pues se sigue de la escisión misma entre lo determinante y lo determinado, la propia disyunción formal y originaria de lo Absoluto.⁴⁴ Y es esta forma de lo Absoluto lo que lo conecta con el Yo, con todas las aclaraciones formuladas arriba. Pero este camino que propone Fichte recuperando el concepto de Absoluto de Schelling para su Doctrina de la Ciencia expresa asimismo la relevancia del saber y del saber del saber o concepto de la Doctrina de la Ciencia.

4. La dinámica de lo Absoluto y el devenir del concepto.

Aunque Fichte distingue entre saber y Absoluto, el primero no sólo comparte ciertos rasgos con el segundo, sino también en la *Darstellung*

pio fundamental, evidencia entonces: si la razón es la indiferencia absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, y no hay ningún otro ser fuera del de la razón, en ningún ser puede ser suprimida esta indiferencia, y una diferencia cuantitativa entra en su lugar”, Fichte, J., *Bericht*, FSW VIII 390.

⁴⁴ Reconstruimos aquí de manera muy sucinta la crítica de Fichte a la articulación entre lo Absoluto y las cosas finitas en *Philosophie und Religion* (1804) de Schelling (SSW I/6 11-70): *Bericht*, FSW VIII 391-396.

1801-2 oficia de articulador formal entre lo Absoluto y la conciencia o Yoidad. El saber absoluto se distingue del resto de los saberes en que éstos se orientan a algo (refieren a objetos) y aquél, en cambio, se erige en presupuesto necesario de todos los demás. El saber absoluto es la unidad e identidad que está a la base de todo saber efectivo.⁴⁵ Se obtiene por abstracción, pero no se legitima desde la sumatoria o recolección de saberes particulares, sino desde sí mismo. Tal como sucede con la unidad orgánica, el saber del saber unifica los saberes y se unifica a sí mismo; y así el saber absoluto es unidad que se escinde en unidad y multiplicidad, y *atraviesa* los saberes particulares. Por lo tanto, aquella unidad inmediata que, como señalamos, se capta de un solo golpe o con una sola mirada gracias a la intuición intelectual, ahora se despliega discursivamente en el articulado conceptual del saber del saber, que denota un concepto de los conceptos. En este nivel originario y productor, o en la profundización interna que responde a la cuestión de cómo concebir lo Absoluto, se inicia el devenir del concepto.

En efecto, si se piensa lo Absoluto como tal, se encontrarán dos características: de un lado, que es *lo que es*, que reposa sobre y en sí mismo, firme, completo y cerrado; del otro, que es lo que es absolutamente *porque es*, desde sí y por sí mismo, sin influencia extraña. Dice Fichte: “Podemos llamar a lo primero consistir absoluto, ser que reposa, etc.; a lo último, devenir absoluto o libertad”.⁴⁶ Aunque

⁴⁵ Fichte, J., *Darstellung* § 7, GA II/6 145-146. Como enfatiza R. Lauth a partir de las cartas, el gran problema que ocupa a Fichte en estos años es lo Absoluto y el saber absoluto, o cómo lo Uno debe ser todo y todo debe ser Uno, el pasaje o regreso que caracteriza a la identidad real y que lleva a que lo Absoluto, en relación con la multiplicidad, pueda tener sólo una exteriorización absoluta, esto es, el saber absoluto. No obstante, Lauth considera que Fichte aún no tiene definida aquí la resolución del problema: Lauth, R., *op. cit.*, pp. 235-236.

⁴⁶ Fichte, J., *Darstellung* § 8, GA II/6 147. El saber absoluto y lo Absoluto poseen las mismas características y, como señala R. Horstmann, constituyen la

lo Absoluto parece desdoblarse en estabilidad y dinamismo, son dos caras de un mismo proceso que se mezclan y atraviesan, porque el devenir no resulta pensable sin un punto de estabilidad y retorno sobre sí, y a la inversa, no hay consistencia vital sin dinámica interna. En vez de concebir la libertad y el ser, o el Espíritu y la Naturaleza, como dos compartimentos estancos y luego buscar aquello que los identifica o in-diferencia, Fichte propone –contra Schelling– partir del saber absoluto ahora definido como reunión y compenetración entre ser y libertad,⁴⁷ o como dirá pocos años después, simplemente como exposición de lo Absoluto.⁴⁸ Es la forma en que lo Absoluto se muestra; por ende, en cierto sentido no es lo Absoluto, sino su manifestación (o el salir de sí, el existir de lo Uno-cerrado), y en cierto sentido, en cuanto la manifestación *es* manifestación de lo Absoluto –lo que significa que no hay una escisión total, sino una explicitación de contenidos–, se condice con lo Absoluto. Sobre la escisión misma descansa la posibilidad de un saber fundamental o entramado de conceptos (el concepto-madre), pues de lo contrario lo Absoluto sólo se podría captar mediante el salto o asalto intuitivo.

De este modo, el saber absoluto despliega lo contenido en la fusión de dos polos activos, la consistencia y el devenir, y lo hace

reunión real de ser y libertad, que se atraviesan e interpenetran: esta relación de *Durchdringung* se comprende a través del para-sí y del ojo, lo que permite explicar la amalgama entre Yo y mundo. Horstmann, R., “Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 5, pp. 83, 86.

⁴⁷ Fichte, J., *Darstellung* § 8, GA II/6 148: “[El saber absoluto consiste] en la mezcla hacia la unidad inseparable y en el atravesarse de ambos en lo más íntimo, hasta que se abandonan totalmente y pierden en la reunión su carácter de diferenciación, y se presentan como Una esencia, y una esencia absolutamente nueva; por lo tanto, en una reunión propiamente *real* y una verdadera organización, pero de ninguna manera en un mero estar uno cerca del otro, donde nunca se concibe cómo es que ellos se mantienen uno al lado del otro, y donde surge exclusivamente una unidad formal y negativa, una no-diferencialidad”.

⁴⁸ Fichte, J., *Wissenschaftslehre-1804*, FSW X 92, 94.

separando la referencialidad, esto es, abriendo el en-sí cerrado de lo Absoluto en un para-sí, o de otra manera, colocando el ver y la luz vital –el ojo que permite distinguir lo uno y lo múltiple– al interior de la confluencia de lo Absoluto.⁴⁹ Todo esto revela la doble intención de Fichte de concebir lo Absoluto de manera dinámica y de expresarlo sin caer en la cosificación. En otras palabras, la absolutidad en sí impide una diferenciación interna (por ello Schelling tiene que introducir un segundo comienzo); la diferenciación se logra colocando dentro de lo Absoluto un ver, un ojo con el cual se proyecta la luz que permite distinguir elementos. Al trazar un punto referencial, el ojo interno a lo Absoluto despliega una serie de contenidos configurados en el “para-sí”, y en esta operación se abre un abanico posible de puntos en base al punto referencial central. Pero –como ya advirtió en *Nova methodo*–⁵⁰ este ojo no sólo refleja los puntos desplegados, también se ve a sí mismo. Con semejante proceso de interiorización del saber y de lo Absoluto, lo múltiple no aparece extraño o enajenado, sino resultando de la divisibilidad interna y de la proyección de la luz. En cada captación de lo Uno está implícita la unidad y la separación. Dice Fichte: “el saber no reposa de ninguna manera en el *reunir*, ni en el *separar*, sino que reposa sin más en el *mezclarse* de estos dos, en su identidad real”.⁵¹ La fusión entre unidad

⁴⁹ Fichte, J., *Darstellung* § 9, GA II/6 149-150.

⁵⁰ Fichte, J., *Wissenschaftslehre nova methodo* (Halle), GA IV/2 49; trad. *op. cit.* p. 34. Sobre el ojo que se ve a sí mismo en el desarrollo de la obra de Fichte: Zöller, G., “«Vida en la cual un ojo está inserto». Fichte: sobre la fusión de vitalidad y visión”, trad. N. Lerussi, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 5, 2017, pp. 124-148.

⁵¹ Fichte, J., *Darstellung* § 10, GA II/6 152. La “identidad real” se explica por lo que sigue de inmediato: “pues no hay unidad fuera de los separados, ni hay separados fuera de la unidad”. A su vez el “mezclar” requiere cierto matiz, y por eso luego Fichte afirma que el saber “oscila” entre la unidad y los separados. Mientras uno acentúa la unicidad, otro acentúa la separación, y ambos denotan que el saber “es en sí mismo *orgánico*” (*Ibid.*). Sobre esta cuestión, véase Ferrer, D., “Paradox, Incompleteness and Labyrinth in

y división recrea la dinámica de lo Absoluto como consistencia y devenir.

En consonancia, el desarrollo de la Doctrina de la Ciencia implica la combinación simultánea de simplicidad y duplicidad. Porque el saber “se encuentra como un originarse interno en y para sí”.⁵² En cuanto saber que surge de sí mismo, agrega Fichte, es *absoluto*, es la *razón*, mientras que el saber que se orienta y apega a lo múltiple, es *entendimiento*. Pero no son dos facultades diferentes, sino dos niveles de unificación: la razón opera como entendimiento en relación con lo múltiple. Así se evita que la razón, en cuanto entendimiento, traslade su actividad con lo dado a lo Absoluto, y a la vez se evita que el concebir a éste signifique ir más allá de la razón. Sin embargo, prosigue Fichte, algunos filósofos –como Schelling– colocan la razón fuera de sí; por ejemplo, en la naturaleza, en el alma del mundo o en lo que llaman Dios; en suma, en un objeto extraño.⁵³ Con esta alienación no sólo no pueden salir del más allá, sino tampoco articular lo uno y lo múltiple, ni comprender que la alienación de la razón será también un actuar de la razón, pero en este caso de una razón que arbitrariamente, por artificio del filósofo, cree ponerse más allá de sí. (Encontramos aquí, en el corazón de la *Darstellung*, tal cual la crítica del *Bericht*). Lo mismo sucede si se pretende derivar el saber del Ser, o de lo objetivo; en tal caso, lo subjetivo aparece como producto. Y, por contrapartida, si se pretende derivar lo objetivo de lo subjetivo, se cae en un idealismo tan infundado como el dogmatismo que se busca combatir.

Por lo tanto, el idealismo trascendental –dice Fichte– toma parcialmente las posiciones de ambos, el realismo y el idealismo por igual

Fichte’s *Wissenschaftslehre*”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* n° 12, 2016, www.ref.revues.org/676; en especial, 4.4.

⁵² Fichte, J., *Darstellung*, GA II/6 212. El pasaje se encuentra en un largo texto titulado “Apéndice popular de la primera parte y prólogo de la segunda”, y en la edición del hijo de Fichte en el § 29, FSW II 72.

⁵³ Fichte, J., *Darstellung*, GA II/6 212-213.

dogmáticos, para mediarlas y reunir las. Esto no significa que rechaza el Ser, sino que no lo reduce a lo objetivo, de la misma manera que el saber no se agota en la subjetividad. El pensar está atravesado de y desde lo real, el Ser; a la vez que se encuentra atravesándolo, en mutua compenetración. El pensar fija el devenir, para captarlo; es decir, establece un punto de referencia absoluto.⁵⁴ Entonces, no hay un más allá, ni arriba (un Absoluto que se sustrae), ni abajo (una cosa-en-sí que fundamenta la representación). En la medida en que el saber absoluto consiste en la unidad sujeto-objeto, los polos son términos relativos, y así como neutraliza la referencia a un objeto, neutraliza la referencia a la conciencia. En este sentido, el saber absoluto significa devenir que conecta lo Absoluto con la reconstrucción genética de la conciencia, que explicita lo contenido en la intuición intelectual. Coherentemente, corresponde al saber absoluto la condición de concepto originario, porque en él se explica “cómo el saber (en la Doctrina de la Ciencia) se puede concebir y atravesar a sí mismo en su concepto absoluto. La Doctrina de la Ciencia se explica de un golpe y desde

⁵⁴ Fichte, J., *Darstellung*, GA II/6 216: “Ahora bien, ¿de dónde proviene la relación de uno con otro [el pensar y la intuición] en el saber? (En el saber, únicamente en el cual puede existir una relación). Respondo: según esto, de que el pensar es en sí *firme* e *inamovible*, pero la intuición es la *movilidad* misma; por lo tanto, la última mediante el primero se pone en reposo, y por esto se fija únicamente para la reflexión un absoluto”. En la edición del hijo, figura además respecto del pensar firme e inamovible: “que está atravesado de lo real, del Ser, que él mismo atraviesa (lo subjetivo-objetivo en unidad *originaria*, la razón según la *potencia*; por tanto, la sabibilidad absoluta es el suelo real y sustancial de todo saber, etc.); [proviene] de que la intuición, sin embargo, es la *movilidad* misma que extiende aquel [Ser] substancial a la *infinitud* del saber; por lo tanto, de que la última mediante el primero deviene traída en reposo y por esto fijada únicamente *para la reflexión*, deviene un *saber absoluto* e igualmente *infinito*, pleno de contenido, no efímero y que no desaparece en sí”. De inmediato, en el párrafo siguiente, concluye: “Este es el *concepto* del saber absoluto” (§ 29, FSW II 76). En la edición de la academia figura así: “Ésta sería la WW”, la ciencia del saber (*WissensWissenschaft*).

un principio, a sí misma y a su objeto”.⁵⁵

En esta unicidad que contiene y despliega internamente los elementos se mueve el concepto de la Doctrina de la Ciencia, desde la cúspide hasta los detalles. En cuanto concepto originario, la referencia a los objetos resulta intrínseca y neutralizada, y entonces se vuelve sobre sí y refleja el entramado en su unidad primigenia. Sería una suerte de fluir, mezclar u oscilar, entre el punto central-referencial (el ojo), y el abanico de puntos que se abren en el para-sí (la luz). O también un continuo articulado entre lo uno y lo múltiple, donde la totalidad está imbricada en las partes y las partes se interrelacionan recíprocamente al interior de la totalidad. En este sentido, el universo conforma un sistema (saber) donde el Ser no sólo se encuentra en cada parte, sino también determinado en acción recíproca, y de la misma manera que se articula internamente el Ser, se articula el saber en conceptos.⁵⁶ Así concluye Fichte:

Siempre concebimos lo absoluto, pues fuera de él nada es concebible; y [sin embargo] concebimos que nunca llegamos a concebirlo [completamente], porque entre él y el saber está la divisibilidad (*Quantitabilität*) infinita, [donde la relación de cada uno de los particulares para con el todo y el universo mismo igualmente cerrado en sí, perfecto, co-

⁵⁵ Fichte, J., *Darstellung* [§ 29], FSW II 77. Este pasaje no se encuentra en la edición crítica (GA II/6 216), donde Fichte vuelve sobre la relación pensar-intuir en el saber o sistema, y donde agrega una nota aclarando que lo dicho respecto del razonamiento se mostrará luego como exteriorización de la ciencia en la vida.

⁵⁶ Fichte, J., *Darstellung*, “Segunda parte” § 3, GA II/6 246-250. Todo este pasaje se enmarca en una deducción del ser efectivo o mundo de los fenómenos, donde la duplicidad se despliega en un sistema de relaciones recíprocas entre los elementos y, en correspondencia, en un saber sobre tales relaciones. El universo entero se encuentra aquí como una síntesis y duplicidad de luz y materia, como un sistema en sí mismo organizado, donde las relaciones entran y articulan a los miembros contenidos en lo Uno.

mo un reciprocante infinito, es *interna* a aquella perfección].⁵⁷

La unidad orgánica arroja, en el plano conceptual, un entramado de reciprocidades para los elementos implicados, pero al mismo tiempo instancias de unificación, esto es, *un sistema*. El concepto de la Doctrina de la Ciencia, el concepto-madre o saber absoluto, es la reconstrucción discursiva de ese sistema, cuya unidad está garantizada, y cuya apertura genera una multiplicidad infinita de determinaciones y de relaciones internas. Todo el esfuerzo de Fichte se concentra en sustentar la amalgama necesaria entre saber y ser, para desde ella abrir la unidad a elementos que no solicitan un referente extrínseco, pues en términos de expresión muestran o manifiestan inseparablemente *lo que es* y *lo que se sabe* en un mismo proceso.

5. Consideraciones finales: organicismo y vitalismo.

Desde el escrito programático de 1794, Fichte habilita la referencia del concepto a la propia Doctrina de la Ciencia, el saber del saber o ciencia de la ciencia que configura en un sistema el lugar relacional de los conceptos. En el *Ensayo*, como en la *Nova Methodo*, tal concepto de los conceptos es el correlato de la intuición intelectual, el despliegue discursivo de lo inmediato, y el concepto de Yo contiene los polos (subjetivo-objetivo) sin imantarse en uno de ellos. Este rasgo de neutralización de lo subjetivo y de lo objetivo resulta aún más evidente en la *Darstellung*, donde el saber del saber no sólo es la unidad de los saberes particulares, sino también y fundamentalmente la unidad de sí que posibilita la unidad de los saberes particulares. La

⁵⁷ Fichte, J., *Darstellung*, GA II/6 250. Los agregados entre corchetes corresponden a la versión del hijo de Fichte (§ 36, FSW II 106). En la edición crítica, el sentido de la última oración de la cita se sigue del desarrollo en GA II/6 251-252.

unidad orgánica implica la simultánea articulación entre los elementos de un mismo nivel (horizontalidad) y los elementos de niveles distintos, uno superior y otro inferior (verticalidad).

Semejante caracterización de la unidad orgánica permite, en primer lugar, comprender cabalmente la distinción entre el saber absoluto y lo Absoluto: como señalamos, esta distinción requiere neutralizar los puntos de vista relativos, la subjetividad y la objetividad (o idealismo y realismo), a fin de eludir el procedimiento dogmático. En la perspectiva de Fichte, el proceder dogmático denota en 1801-02 su rival filosófico del momento, y así la polémica con Schelling, heredera de la disputa del ateísmo y del contrapunto con Jacobi, se erige en torno de cómo pensar lo Absoluto sin degradarlo a cosa u objeto. El sistema de la identidad, según Fichte, no ofrece ninguna deducción coherente y necesaria de la diferencia, y además transfiere subrepticamente al Ser el fundamento de la razón. De este modo Schelling concibe un Absoluto desarticulado, precisamente lo contrario de lo que propone Fichte en términos organicistas y vitalistas.

La caracterización del sistema como unidad orgánica permite, en segundo lugar, no sólo mostrar las conexiones de las diferencias sin anularlas, sino también trazar un paralelo significativo con la Vida. En la mediación entre lo Absoluto y la conciencia están el saber y la Vida. El “pensamiento viviente”⁵⁸ concierne a la intelección absoluta

⁵⁸ Fichte, J., *Darstellung*, § 15, GA II/6 163. Esta expresión se conecta directamente con *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1805), donde la razón viviente y única se manifiesta en múltiples individuos reunidos en comunidades y cuya vitalidad acontece como modificación y determinación de la Vida-Una: FSW VII 23 (trad. cast. J. Gaos: *Los caracteres de la edad contemporánea*, Madrid, Revista de Occidente, reed. 1976, p. 36). En esta misma obra afirma Fichte: “la Idea es *un pensamiento autónomo, viviente en sí y vivificador de la materia*” (FSW VII 55; trad. *op. cit.*, p. 62), y alude, como aquí, a la actividad originaria que crea pura y absolutamente desde sí. En suma, aunque en la *Darstellung* la vida aparece escueta y escasamente, en las sucesivas obras de Fichte cobra mayor relevancia, y así por ejemplo en la *Sittenlehre* de 1812, donde el Yo encontrado y deducido equivale a la vida, dice: “El Yo es para

de la intuición –un símil del concepto de Yo en el *Ensayo*–, a la identificación entre saber y libertad. Y es en esta unidad originaria que se desdobra en duplicidad donde se escinden, aunque inseparablemente, el saber (ya no auto-referencial, sino orientado a algo) y el ser (pero no como un fundamento extrínseco). Como insistimos en todo este trabajo, ser y saber se revelan como dos caras de un mismo proceso. Por eso dice Fichte:

El verdadero espíritu del idealismo trascendental es: todo ser es saber. El fundamento del universo no es *sin-espíritu* (Ungeist), [o] contra-espíritu, cuya vinculación con el espíritu nunca se puede concebir, sino el espíritu mismo. Ninguna muerte, ninguna materia sin vida, sino en todas partes vida, espíritu, inteligencia. Reino del espíritu, y absolutamente ningún otro.⁵⁹

No hay que buscar el ser como si fuera algo extrínseco, ni al espíritu como si viniera a reflejar el ser o la naturaleza. La densidad espiritual del idealismo trascendental de Fichte se explica, contra Schelling, desde la capacidad productora de la libertad. En el saber esta facultad se cristaliza en el hacer brotar o surgir algo desde la nada, en la exteriorización absoluta que sobrepone lo inteligible a lo sensible (la práctica) y que conduce a una vida superior, justamente aquella que permite comprender el mundo ya no como naturaleza, sino *como concepto*, “y

nosotros sólo la vida absolutamente en imagen y la fuerza del concepto puro, y no conocemos ningún otro Yo distinto”; se trata de un Yo cuya idealidad conceptual requiere de autodeterminación para realizarse, y este proceso desemboca en el querer. Fichte, J., *Das System der Sittenlehre* (1812), FSW XI 21.

⁵⁹ Fichte, J., *Darstellung*, § 15, GA II/6 164. Como señala V. López-Domínguez, en esta obra el concepto de Ser se transforma, pierde su carácter en-sí cerrado, y se abre al saber y al atravesarse de lo Absoluto, con lo cual se equipara con la actividad y con la Vida: López-Domínguez, V., “Die Entwicklung der intellektuellen Anschauung bei Fichte bis zur Darstellung der Wissenschaftslehre (1801-1802)”, en *Fichte-Studien* n° 20, 2003, pp. 103-104.

en efecto en el concepto invariable que tiene que haber [...] en el sistema cerrado de toda razón eterna e invariable”.⁶⁰ Tal concepto se empalma con el pensar de Dios y con su fuerza creativa, o más sencillamente, con la verdad. A través del concepto se muestra la verdad en y para sí.

La verdad, entonces, no está ni en el ser ni en el saber por separados, ni tampoco en la indiferencia entre ambos. La verdad está en el atravesamiento, en la mezcla, en la realización incondicionada de la libertad, en el pensamiento viviente; está en el despliegue que permite la inserción del ojo y la proyección de la luz, está en el abrirse –articulado e interno a lo Absoluto– de una serie de elementos (lo múltiple, la manifestación, etc.) que, referidos al punto central o referencial, aparecen a la vez reunidos y separados en una dinámica de conciliación y escisión. Este mediar entre lo uno y lo múltiple que reúne y dispersa, compete precisamente al saber absoluto y es estrictamente conceptual, pero no porque aquí el concepto esté a la espera de una referencia exterior, sino porque produce su referencia desde sí, porque contiene y desenvuelve la objetividad o lo que comúnmente se denomina “ser”. En este sentido, el devenir del concepto, del concepto-madre o Doctrina de la Ciencia, conlleva no sólo un saber pensado como unidad orgánica, sino también y principalmente una expresión vital y espiritual, una visión o pensamiento creativo que tiene que exteriorizarse y producirse, que tiene que encarnarse y concretizarse en acciones y en instituciones, que debe realizarse en la

⁶⁰ Fichte, J., *Darstellung*, II “Confrontaciones y consecuencias”, GA II/6 318. El contexto temático (GA II/6 314-318) es la reunión de los dos mundos, el inteligible y el sensible, dentro del saber, y entonces Fichte deduce la percepción desde la raíz del Yo, la libertad. “El carácter del Yo [...] es el poder-brotar y poder-surgir absolutamente desde la nada; por lo tanto, la exteriorización libre”, GA II/6 316. Esta fuerza creadora que establece un punto de comienzo absoluto se condice con la vida superior “en nuestro pensar de Dios [...]. Aquella fuerza divina superior es, *en la razón*, la eterna fuerza creadora del mundo sensible”, GA II/6 318.

práctica con todas las consecuencias que este desafío de Fichte trae consigo.

Bibliografía.

Abreviaturas y Obras completas de Fichte y Schelling:

FSW = *Fichtes sämtliche Werke*, Hrsg. I. Fichte, Berlín, W. de Gruyter, reed. 1971 (tomo, página).

GA = *J. G. Fichte-Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart - Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962 ss. (serie/tomo, página).

SSW = *Schellings sämtliche Werke*, Berlín, Total Verlag, 1997 (serie / tomo, página).

Obras y traducciones de Fichte y Schelling:

Fichte, J., *Advertencias, respuestas, cuestiones*, trad. S. Turró, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 249-274.

——— *Apelación al público*, trad. M. Jiménez, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 165-193.

——— *Appellation an das Publicum*, en FSW V 191-238.

——— *Bemerkungen bei der Lektüre von Schellings transscendentalem Idealismus*, en FSW XI 360-361.

——— *Bericht über den Begriff der Wissenschaftslehre*, en FSW VIII 360-407.

——— *Darstellung der Wissenschaftslehre*, en GA II/6 135-324; en FSW II 1-163.

- Das System der Sittenlehre-1812*, en FSW XI 1-118.
- Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, en FSW VII 1-256.
- Doctrina de la Ciencia nova mehtodo*, trad. cast. J. Villacañas y M. Ramos, Valencia, Natán, 1987.
- Doctrina de la Ciencia*, trad. cast. Cruz Cruz, Bs. As., Aguilar, 1975 (incluye el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de 1794-5, y la *Doctrina de la Ciencia* de 1804).
- Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en GA I/4 183-208.
- Escrito de justificación jurídica*, trad. F. Oncina, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 195-247.
- Fundamento del derecho natural*, trad. J. Villacañas, F. Oncina, M. Ramos, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1994.
- Gerichtliche Verantwortungsschriften*, en FSW V 239-303.
- Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre*, en GA I/2 249-451.
- Grundlage des Naturrechts*, en GA I/3 313-460, y GA I/4 5-165.
- Los caracteres de la edad contemporánea*, trad. J. Gaos, Madrid, Revista de Occidente, reed. 1976.
- Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Xorki, 2016.
- Reseña de «Enesidemo»*, edición bilingüe y traducción de J. Rivera de Rosales y V. López-Domínguez, Madrid, Hiperión, 1982.
- Rückerrerinnerungen, Antworten, Fragen*, en FSW V 335-373.
- Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, trad. cast. B. Navarro, México, UNAM, reed. 2009.

- *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, trad. J. Rivera de Rosales, en Rivera de Rosales, J. – Cubo, O. (eds.), *La polémica del ateísmo. Fichte y su época*, Madrid, Dykinson, 2009, pp. 137-147.
- *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre*, en GA I/2 107-163.
- *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung*, en FSW V 177-189.
- *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, en GA I/4 271-281.
- *Wissenschaftslehre nova methodo (Halle)*, en GA IV/2 17-266.
- *Wissenschaftslehre-1804*, en FSW X 87-304.
- *Zur Darstellung von Schelling's Identitätssysteme*, en FSW XI 371-389.
- *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, en GA I/4 209-269.
- Schelling, F., “Sobre la posibilidad de una forma de la filosofía en general”, en *Experiencia e historia*, trad. cast. J. Villacañas, Madrid, Tecnos, 1990, pp. 35-54.
- *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en SSW I/4 105-212.
- *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, ed. bilingüe y trad. H. Cortés y A. Leyte, Barcelona, Anthropos, 1989.
- *Philosophie und Religion*, en SSW I/6 11-70.
- *Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*, en SSW I/1 85-112.

Bibliografía secundaria:

- Asmuth, Ch., *Das Begreifen des Unbegreifen. Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806*, Stuttgart - Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1999.

- Ferrer, D., “Entre Filosofía Transcendental e Dialéctica: O Percurso do Idealismo Alemão”, en Utteich, L. – Ferrer, D. (coords.), *A Filosofia transcendental e a sua crítica*, Coímbra, Universidad de Coímbra, 2015, pp. 131-163.
- , “Paradox, Incompleteness and Labyrinth in Fichte’s *Wissenschaftslehre*”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* n° 12, 2016, www.ref.revues.org/676.
- Ferreya, J., “El juicio tético en Fichte: roce y traición en el verdadero movimiento del pensamiento”, en Ferreya, J. – Soich, M. (eds.), *Deleuze y las fuentes de la filosofía*, Bs. As., La Almohada, 2014, pp. 105-114.
- Gaudio, M., “El idealismo trascendental de Fichte”, en López, D. (comp.), *Experiencia y Límite*, Santa Fe, Universidad Nacional del Litoral, 2009, pp. 178-185.
- , “Lo inteligible y lo sensible. Consideraciones sobre el § 13 de la *Doctrina de la Ciencia* nova methodo”, en *Éndoxa. Series Filosóficas*, n° 30, Madrid, UNED, 2012, pp. 273-298.
- , “El sentido político de la articulación entre libertad y sistema en las *Investigaciones* de Schelling”, en Di Sanza, S. – López, D. (comps.), *El vuelo del búho. Estudios sobre la filosofía del idealismo*, Bs. As., Prometeo, 2013, pp. 295-321.
- , “Uno y todo: del romanticismo al organicismo de Fichte”, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* [en línea], n° 9, 2014, URL: www.ref.revues.org/552.
- , “La unidad sistemática y los principios de la Doctrina de la Ciencia de Fichte”, en López, D. M. (comp.), *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates*, Santa Fe, Ediciones de la Universidad Nacional del Litoral, 2016, pp. 177-194.
- Horstmann, R., “Fichtes anti-skeptisches Programm. Zu den Strategien der Wissenschaftslehren bis 1801/02”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, n° 5, pp. 49-89.

- Lauth, R., *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit. Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una, 1994.
- López-Domínguez, V., “Die Entwicklung der intellektuellen Anschauung bei Fichte bis zur Darstellung der Wissenschaftslehre (1801-1802)”, en *Fichte-Studien* n° 20, 2003, pp. 163-175.
- Rivera de Rosales, J., “Presentación” a Fichte, J., *Primera y Segunda Introducción. Doctrina de la Ciencia nova methodo*, trad. E. Acosta y J. Rivera de Rosales, Madrid, Xorki, 2016, pp. 9-34.
- Stolzenberg, J., “Zum Theorem der Selbstvernichtung des absoluten Wissens in Fichtes Wissenschaftslehre von 1801”, en *Fichte-Studien* n° 17, 2000, pp. 127-140.
- Zöller, G., “Sistema y Vida: El legado filosófico de Fichte”, trad. H. Arrese y E. Acosta, en *Revista de Estud(i)os sobre Fichte* n° 12, 2016, disponible en www.ref.revues.org/669.
- , “«Vida en la cual un ojo está inserto». Fichte: sobre la fusión de vitalidad y visión”, trad. N. Lerussi, en *Ideas. Revista de filosofía moderna y contemporánea*, n° 5, 2017, pp. 124-148.

La noción de eternidad en el Sistema del Tiempo de las *Weltalter*

MARIO MARTÍN GÓMEZ PEDRIDO
(UBA)

Resumen

El presente artículo reconstruye la genealogía del tiempo y la pregunta por la caracterización de la noción de eternidad que encontramos en la obra media de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, especialmente en las ediciones de 1811, 1813 y 1815 de su obra inconclusa *Die Weltalter*. Para lo cual se examinan tres aspectos de esa genealogía. En primer lugar, el pasaje de una concepción intemporal de la eternidad a la existencia de un Dios que sea viviente y temporal. En segundo lugar explicitar qué función específica cumple un Dios así definido en el sistema del tiempo eterno elaborado por el autor. En tercer lugar, señalaremos que este modo de pensar temporalmente la eternidad de Dios llevó al pensador alemán a concebir la eternidad como un ser-sido. Nuestra tesis afirma que la temporalización de la eternidad consiste en concebir al tiempo no como único y uniforme, sino que en tanto el tiempo se temporaliza siempre constituye un sistema, esto es, hay tiempos, distribuidos en épocas, estaciones, años. Cada tiempo es, entonces, solamente un tiempo y en cada tiempo está contenido todo el tiempo. Con lo cual el tiempo no es una representación externa a la cosas, sino que está en ellas mismas.

Palabras clave: Tiempo, Eternidad, Sistema, Dios.

Abstract

This present article reconstructs the time genealogy and the question of the characterization of the notion of eternity that we find in the media work of Friedrich Wilhelm Joseph Schelling, particularly in the 1811, 1813 and 1815 editions of his unfinished work *Die Weltalter*. For this purpose, three aspects of such genealogy are analyzed. Firstly, the passage of a timeless conception of the eternity of the existence of a God that is living and temporal. Secondly, we are going to explain the specific function of a God defined as such within the system of the eternal time developed by the author. Thirdly, we are going to point out that this way of temporarily thinking of God's eternity led the German theorist to conceive eternity as a "have been-being". Our theses affirm that the temporal notion of eternity consists in conceiving time not as unique and uniform but, since time is always temporal, it is a system, that is to say, there are times distributed in periods, seasons, years. Each time is, therefore, only a time and in each time all time is contained. Consequently, time is not an external representation of things but it is within them.

Key words: Time, Eternity, System, God.

1. La genealogía del tiempo y la pregunta por la eternidad en la obra de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling.

Wieland señala en relación a la tradición metafísica del tiempo en el idealismo alemán la necesidad de interrogar de modo radical en torno al lugar que le corresponde a Schelling en esa tradición, y considera que ello: “[...] no implica afirmar que, para nosotros, el acceso a la problemática del tiempo en Schelling sea posible solamente a través del enfoque filosófico de Heidegger”.¹ La delimitación señalada por Wieland significa que el enfoque de Heidegger sobre la perspectiva del tiempo en Schelling no debe ser desconocido, ni siquiera para una perspectiva crítica como la suya. Al contrario, reconoce la contribución de la interpretación de Heidegger a su propio trabajo, y al mismo tiempo aclara: “Pero precisamente por ello no se deben pasar por alto diferencias significativas sobre la fijación del problema”.² En el marco de la fijación sistemática de la pregunta por el tiempo en la obra de Schelling, el aspecto central que se destaca de su “genealogía del tiempo”, recuerda Wieland, es la noción de “eternidad (*Enwigkeit*)”: “[...] la eternidad se configura primeramente en un horizonte al interior del cual se puede plantear con pleno sentido la pregunta acerca del origen del tiempo”.³ Esta noción de eternidad cumple una función central en el análisis que Heidegger hace de Schelling y en las consecuencias que del mismo extrae para su propia filosofía. La importancia de este señalamiento radica en que esta exégesis de Heidegger es una de las primeras en rehabilitar de modo sistemático la originalidad de la noción de eternidad en la obra de Schelling. No obstante, para enmarcar correctamente esta consideración, ha de

¹ Wieland, W., *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1956, p. 11.

² *Ibid.*

³ *Ibid.* p. 14.

señalarse que el texto analizado por Heidegger en su exégesis es *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809 y no las *Weltalter* en ninguna de sus versiones 1811, 1813 y 1815.⁴ De allí la centralidad de la pregunta de Wieland al interior de los estudios schellingianos: ¿cómo se plenifica entonces filosóficamente el tránsito de las aporías de la “filosofía temprana a la filosofía de las Edades del

⁴ Las tres ediciones de las *Weltalter* tienen cada una de ellas su singularidad y sus diferencias específicas entre sí que cabe aclarar. Con respecto a la edición de 1811: “[...] con *Las Edades del Mundo* Schelling da un paso adelante en su concepción de la “indiferencia” como absoluto, sobre la que se soporta la idea de una contracción originaria de Dios. Un análisis del tiempo nos mostrará cómo este concepto de “indiferencia” no puede seguir siendo mantenido sino que ha de ser el concepto de una esencia originaria, viva y efectiva (*ein lebendiges und aktuelles Ur-wesen*)”. (Pérez-Borbujo Álvarez, F., *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona, Herder Editorial S. L., 2004, pp. 163-164. Los términos destacados en bastardillas y el término entrecomillado son del autor). En cuanto a la edición de 1813, puede señalarse lo siguiente: “En el tiempo transcurrido entre las dos primeras versiones de *Las Edades del Mundo* Schelling ha profundizado su idea de sujeto del sistema, que es simultáneamente supra e intrahistórico, que condensa en sí todo el misterio de una verdadera concepción de Dios en tanto que Espíritu absoluto. Sin embargo, han sido las polémicas públicas sostenidas con Jacobi y Eschenmayer las que han convencido a Schelling de que la única viabilidad posible para una Ciencia divina, para el verdadero sistema de la Humanidad, radica en la naturaleza [...]. Hay una libertad originaria operando a la base del *sistema del Mundo*, como hay un acto de libertad que media todo el conocimiento humano y como también –y aquí es donde hace especial hincapié la presente versión de *Las Edades del Mundo*–, un acto de libertad que media no sólo la existencia de Dios, sino también su ser”. (Pérez-Borbujo Álvarez, F., *Schelling, op. cit.*, p. 221. Los términos destacados en bastardillas son del autor). Finalmente, en relación a la edición de 1815 cabe destacar: “En esta edición de las *WA* se cifra todo el misterio de la filosofía de Schelling [...] en ella se encuentra la clave del pensamiento de Schelling [...]. Sólo desde ella se vuelve comprensible el giro de la filosofía schellingiana; sólo en esta clave se encuentra la llave que permite acceder al santuario de su solitario y meditabundo pensar; y sólo con ella se posee la comprensión interna del nuevo devenir de la filosofía del siglo XIX”. (Pérez-Borbujo Álvarez, F., *Schelling, op.cit.*, pp. 257-258. Los términos destacados en bastardillas son del autor).

Mundo (*Frühphilosophie zur Weltalterphilosophie*)?”.⁵ Este nuevo enfoque de las *Weltalter*, al colocar su perspectiva en la eternidad como el modo de ser temporal de Dios, se efectiviza en tres diferentes niveles. La referencia es, en un primer nivel, a la meditación acerca del sentido de la temporalidad en general y a la reflexión sobre la precomprensión del tiempo, la cual tiene un carácter directriz y a priori. En un segundo nivel, se constata la aplicación de los resultados obtenidos en esta meditación y reflexión sobre el tiempo a la esencia de Dios, para lo cual se presupone que en la “supratemporalidad (*Überzeitlichkeit*)” de Dios mismo ya está contenida de modo “incólume (*unbeschadet*)” la posibilidad de su desarrollo temporal. En un tercer nivel, está la posibilidad que este enfoque sobre la experiencia y su estructura temporal pueda aplicarse al problema del mal y de la libertad.⁶ En este sentido, si bien Heidegger no examinó el escrito de las *Weltalter*, lo cierto es que el análisis del mismo permite, no sólo arrojar luz sobre las relaciones entre este y el escrito inmediatamente anterior, *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, el cual sí analizó Heidegger, sino que al establecer esas relaciones entre ambos textos podemos explicitar aún más la radicalidad de la elaboración de Schelling en torno al tiempo. A su vez, cabe destacar la sistematicidad de la exégesis, llevada adelante por Heidegger, al anticipar en su lectura de *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* el valor temporal de la eternidad y la nociones de genealogía del tiempo y sistema del tiempo que se harán visibles de modo efectivo en las diferentes versiones de las *Weltalter*.

Estas consideraciones previas resultan relevantes dado que redundan en una mayor claridad sobre el concepto de tiempo desarrollado por Schelling y nos permiten abordar el tema central de este escrito que se focaliza en el siguiente problema de su filosofía: “su doctrina

⁵ Wieland, W., *Schellings Lehre von der Zeit*, op. cit., p. 20.

⁶ Cfr. *Ibid.*

del tiempo y la temporalidad no están nunca sistemáticamente coordinadas”.⁷ A este punto nos abocamos en el presente artículo, esto es, a caracterizar y precisar la noción schellingiana de eternidad, entendida como su doctrina central de la temporalidad, y precisaremos cuál es el lugar específico que ocupa esta doctrina en el sistema del tiempo elaborado por Schelling.

2. La posibilidad de un Dios viviente y temporal.

Courtine recuerda que el proyecto directriz de Schelling en las *Weltalter* en sus tres versiones, 1811-1813-1815, era concebir a un Dios viviente.⁸ Para ser viviente Dios en tanto eterno, ha de ser una eternidad que se temporaliza, por lo cual esa eternidad no ha de ser una estabilidad y permanencia. Courtine señala que la eternidad es para Schelling un sobrepasamiento del tiempo, pero ese sobrepasamiento del tiempo no implica atemporalidad. Esta eternidad entendida como eternidad viviente no excluye las determinaciones temporales, sino que “las hace aparecer en estado puro, por así decirlo en su correlación extática”.⁹ Es esta correlación entre los éxtasis temporales posibilitada por el sobrepasamiento de la eternidad, la que anima la vida divina. Si Dios ha de ser un Dios viviente, es necesario que exista en él una sucesión efectiva del tiempo, pero que dicha sucesión temporal no tenga lugar en el tiempo cotidiano y mundano.

El punto central es cómo explicar la temporalización de la vida divina sin que ella misma caiga en el tiempo vulgar, cotidiano, es decir, sin que ella misma se torne intratemporal. Para que tenga lugar esta “vivacidad (*Lebendigkeit*)” de la vida en Dios de una forma no mun-

⁷ *Ibíd.* p. 23.

⁸ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, en *Extase de la Raïsson. Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990, pp. 203-236, en especial p. 208.

⁹ *Ibíd.*

dana, cotidiana del tiempo, Dios mismo tiene que ser la anticipación de sí que aún no se ha revelado en su absoluta conciencia de sí. La vida introduce en el ser mismo de la esencia divina un espesor de tiempo, se trata de una dimensión oscura de pasado que está presupuesta para toda revelación y autorevelación de Dios.¹⁰ La pregunta es cómo es posible esta revelación de Dios. Él se vuelve consciente de su eternidad y ser consciente es siempre un resultado, es decir, ser consciente significa haber devenido consciente, poder ser consciente de sí mismo. Por eso toda revelación de la deidad es una autorevelación de la misma, y esa autorevelación significa un devenir consciente de modo eterno.¹¹ Una conciencia eterna sólo es pensable y concebible si se la identifica con lo inconsciente.¹² El devenir consciente eternamente de sí sólo es posible si aquello de lo cual se deviene consciente es inconsciente, es decir, si en un primer momento no está presente a la conciencia. Ser consciente de sí implica siempre una relación con lo inaparente que subyace y eso inconsciente, no presente a la conciencia, es lo que Schelling llama –utilizando un término polisémico– “fundamento (*Grund*)”.¹³ La presencia a sí misma de la conciencia es siempre lo presente, pero esa presencia de lo presente, sólo es posible sobre un trasfondo de pasado. Se trata de una decisión por devenir consciente, y esta decisión es una suerte de escisión en el tiempo, que asegura al presente su presencialidad y pone, coloca un pasado como trasfondo desde el cual se destaca la presencia de lo presente ante la conciencia.¹⁴ La temporalidad nunca adviene a la conciencia

¹⁰ *Ibid.* p. 209.

¹¹ Cfr. Schelling, F. W. J., *Die Weltalter*, en *Schellings Werke*, München, Verlagsbuchhandlungs, 1959 (en adelante: SW, tomo y página): VIII 263; y cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, pp. 203-236, en especial p. 209.

¹² Cfr. Schelling, F., *Die Weltalter*, SW VIII 362.

¹³ Cfr. *Ibid.*, SW VIII 223 y 225.

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, SW VIII 259 y cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, pp. 203-236, en especial pp. 210-211.

como una determinación extrínseca, sino que le es inherente: “(ser-consciente = *devenir*-consciente) (*Bewusstseyn* = *Bewusstwerden*)”.¹⁵ La conciencia es esencialmente temporalización y el presente es así un presente viviente. Por eso, Dios en tanto deviene eternamente consciente de sí es un Dios viviente,¹⁶ esto es, es un Dios eternamente temporal.

De esta forma, la expresión “la temporalización de la eternidad de Dios”¹⁷ cobra su relevancia y su riqueza conceptual para la estructura de la experiencia temporal del hombre.¹⁸ La temporalidad es una

¹⁵ Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, pp. 203-236.

¹⁶ Cfr. Schelling, F., *Die Weltalter*, SW VIII 259.

¹⁷ Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 211.

¹⁸ Según Wieland, como lineamientos fundamentales de la comprensión temporal del hombre en las *Weltalter* de Schelling hay que tener en cuenta a “las experiencias temporales y su estructura (*Die Zeiterfahrungen und ihre Struktur*)”. En ese sentido interroga, en el texto de las *Weltalter*, si entre la “multiplicidad (*Vielheit*)” de experiencias temporales hay una de ellas originaria de la cual derivan las otras experiencias temporales. La experiencia temporal originaria debe contener en sí misma el criterio para explicar a las restantes experiencias temporales y ese criterio no consiste en indicar una estructura ontológica originaria, sino que debe esa experiencia, por ser originaria, proveer el criterio desde sí misma. (Cfr. Wieland, W., *Schellings Lehre von der Zeit*, *op. cit.*, p. 28). En este marco, Wieland aclara que la auto-experiencia originaria del tiempo se caracteriza por la estructura “ser-sobre-sí-mismo-afuera (*Über-sich-selbst-hinaus-sein*)”, en la cual se encuentra el verdadero pasado y el presente decidido. De ese modo, el hombre no vivencia el tiempo sino que lo funda. En dicho “ser-sobre-sí-mismo-afuera (*Über-sich-selbst-hinaus-sein*)” en un mismo acto coinciden la “fundación del tiempo (*Zeitstiftung*)” y la “experiencia temporal (*Zeiterfahrung*)”. El hombre puede comportarse consigo mismo, en tanto esencia temporal, en la medida en que comprende su temporalidad como el sentido ontológico de ese comportamiento en cuanto tal (cfr. pp. 29-30). Wieland recuerda que, para Schelling, el hombre se comporta consigo mismo a partir de una división originaria de sí mismo. El hombre se divide de sí mismo en el tiempo para poder comportarse hacia y con referencia a su sí mismo; el hombre se comporta consigo mismo en la medida en que se divide de sí mismo. Los modos en los cuales el hombre experimenta su divisibilidad no son otros que las experiencias temporales originarias (cfr. p. 31). El hombre puede volver sobre sí mismo, en tanto “ha salido por sobre sí mismo (*über sich selbst hinausgetreten ist*)” a esta

temporalización extática de la conciencia, abierta hacia el advenir. La formulación schellingiana de esta temporalización introduce una denominación paradójica, nos referimos a la mencionada “temporalización de la eternidad de Dios”. Esta afirmación, de una temporalidad de Dios, significa que la eternidad no se opone, ni es extraña, y mucho menos opuesta al tiempo. La eternidad en esta perspectiva no excluye el fenómeno temporal sino que acompaña al tiempo en su proceso de diferenciación temporal. El devenir consciente eterno de Dios presupone, en el caso de Schelling, que ese ser consciente consiste centralmente en el acto de devenir consciente.¹⁹ La

experiencia temporal de volver sobre sí a partir del sobre-pasamiento. Esa temporalidad del hombre que extáticamente se comporta hacia sí mismo es lo que se denomina “su temporalidad originaria (*seine eigentliche Zeitlichkeit*)” (cfr. p. 32). Wieland aclara también que la temporalidad originaria del hombre no es ni una consecuencia, ni un presupuesto de su estructura extática, sino que es esa estructura extática misma (cfr. p. 35). La estructura temporal extática se completa con la presencia del futuro, el cual no puede ser entendido en su modo originario a través de una mera comparación con el pasado. Con la estructura extática temporal así presentada el hombre, extático-temporalmente comprendido, es un “llegar a sí mismo (*zu sich selbst kommen*)” a partir de un “poder perderse a sí mismo (*sich selbst verlieren kann*)”. El éxtasis temporal que caracteriza al hombre es lo que le permite la “liberación de sí mismo (*Befreiung von sich selbst*)”, de su pasado y de todo aquello que ha devenido en él, pero en ese sentido “liberación de sí mismo (*Befreiung von sich selbst*)” ha de comprenderse como “liberación para sí mismo (*Befreiung zu sich selbst*)”. En este movimiento de elevarse hacia sí mismo, el hombre se eleva sobre sí mismo y se hace libre. La libertad deviene así el sentido ontológico de la estructura estática de la temporalidad (cfr. pp. 37-38). De este modo “la libertad es el fundamento ontológico para el sobrepasamiento del sí mismo (*So ist die Freiheit der Ontologische Grund der Möglichkeit des Selbstüberstieges*)” (p. 39). La libertad es tanto libertad para la libertad, esto es, para a sí mismo, como también libertad para lo no-libre y perderse a sí mismo. “La temporalidad, en el sentido aquí indicado, es la estructura ontológica y el sentido ontológico de la libertad subyacente a cada decisión que se coloca en el inicio; sólo porque el hombre es ya siempre temporal puede ser en el modo de una temporalidad impropia o experimentarse en una temporalidad extática y propia” (p. 39).

¹⁹ Para este punto del devenir eterno de Dios se puede considerar en la obra

pregunta central en este punto es la siguiente: ¿cómo lo Eterno, Dios, puede devenir consciente de su ser eterno?

Para responder a dicha pregunta, hay que tener en cuenta que Dios, lo eterno, sólo puede devenir consciente de sí mismo en tanto se temporalice. “En la vida eterna abstracta ninguna conciencia es pensable. La conciencia de la eternidad sólo se experimenta a través de esta palabra: yo soy el que fui, que es y que será”.²⁰ Como recuerda Courtine, la alusión de esta cita al *Apocalipsis* de Juan (I, 8) es evidente.²¹ Y en un sentido, aún más radical, dice Schelling refiriéndose a la conciencia de la eternidad y a la palabra transmitida por San Juan: “o se puede expresar de manera más interior en el nombre intraducible del Dios más elevado que fue dado en presencia de Moisés, quien en el lenguaje fundamental, expresó con las mismas palabra de significados diferentes: yo soy el que fui, fui el que seré, seré el que soy (*Ich bin, der ich war, Ich war, der ich seyn werde, Ich werde seyn, der ich bin*)”.²² La conciencia de una eternidad que sea una eternidad viviente, sólo es posible entonces gracias a que en el interior de ella el tiempo se divide en sus éxtasis. La diferenciación temporal que es el tiempo mismo, la diferencia que es el tiempo en tanto éste se divide en éxtasis, juega al interior de la eternidad divina. Si la eternidad divina, para tomar conciencia de sí, ha de ser una eternidad viviente, entonces el tiempo como diferencia juega un rol fundamental en el interior de Dios al introducir esta diferenciación vital. En esta eternidad viviente se da una diferenciación según la cual Dios sólo puede expresarse a través de una alternancia continua en el tiempo.²³ El Dios eternamente viviente no habla exclusivamente en el presente, ni tampoco exclusivamente en el

de Schelling: Schelling, F., *Urffassungen*, en *Ausgewählte Schriften* (en adelante: AS), Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985, p. 199 y Schelling, F., *Die Weltalter*, SW VIII 254, 298-299.

²⁰ Schelling, F., *Die Weltalter*, SW VIII 263 .

²¹ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 212.

²² Schelling, F., *Die Weltalter*, SW VIII 263-264.

²³ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 214.

pasado, ni únicamente en el futuro, sino que se expresa indisociablemente en presente-pasado, pasado-futuro, futuro-presente.

Tal entrecruzamiento del tiempo está regido por la ley de la manifestación. La identificación (“yo soy aún”) a través de la retrospección y la anticipación es condición primordial de posibilidad para toda automanifestación, condición de posibilidad de la consciencia de sí, en el sentido de devenir-consciente. Si se quiere nombrar al Dios viviente en su eternidad, debe hacérselo necesariamente a través de un *sistema del tiempo*.²⁴

Es por eso que para Schelling la eternidad no puede ser entendida sólo como un pasado inmemorial previo a la creación del mundo temporal, porque ello implicaría reducirla a un solo momento de la diferenciación temporal, el pasado. Esta concepción en la cual la eternidad no debe quedar reducida unilateralmente a un solo momento de la diferenciación temporal no atenta contra el concepto de una eternidad anterior al mundo que resulta oscura. Sólo que dicha oscuridad, propia de una eternidad previa a la creación del mundo, no puede reducirse a concebirla como un momento intemporal que antecede la creación del mundo, sino que dicha oscuridad de la temporalidad debe ser vista a la luz de un examen más profundo en una “secuencia de los tiempos (*Folge der Zeiten*)”, precisamente porque la eternidad es el nombre para el tiempo entendido como sistema. Que el tiempo sea un sistema de diferenciación temporal, esto es, una eternidad viviente, implica que la eternidad es el nombre de la totalidad del tiempo: “[...] porque el tiempo es en cada instante el tiempo en su totalidad (*in jedem Augenblick ganze Zeit*), pasado presente y advenir [...]”.²⁵ Cada tiempo singular, cada instante del tiempo presupone el

²⁴ *Ibíd.* p. 214.

²⁵ Schelling, F., *Urffassungen*, AS 80-81.

tiempo en su totalidad articulada:

A cada instante [...] surge el tiempo, y precisamente como tiempo en su totalidad, en la cual pasado, presente y advenir son dinámicamente descartados, pero también y por la misma razón, articulados.²⁶

Esta totalidad articulada del tiempo que diferencia y vincula los momentos temporales se llama eternidad. Por lo tanto, la revelación, y toma de conciencia de Dios, se dan en un proceso de automanifestación que es una eternidad viviente, y es viviente porque todo el tiempo se diferencia y articula en ella, y esta eternidad viviente tiene un trasfondo de negatividad en tanto y en cuanto ella es siempre un trasfondo oscuro, tenebroso, un principio de ocultamiento, de disimulación y oscurecimiento. Esto implica que la revelación de esa eternidad temporal viviente nunca es inmediata.²⁷

3. Un sistema del tiempo eterno.

El modo de definir a Dios, como una eternidad viviente que adviene, lleva a Schelling a explicitar una diferencia entre el ser y el ente. Que Dios sea advenidero no significa que Dios sea un puro ser. Dios como eternidad viviente implica una relación entre el ser y el ente que debe ser explicada. La eternidad viviente conlleva una explicitación de la diferencia ontológica. Dios es el ser implica que Dios es el ente mismo, probar esta afirmación es el objetivo a alcanzar por Schelling en su curso sobre el monoteísmo.²⁸ El objetivo del curso es acceder a un concepto enteramente determinado de Dios, de un Dios que sea uno. Por lo tanto, la tarea es explicar el “pre-concepto

²⁶ *Ibíd.*, AS 74.

²⁷ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 221.

²⁸ Cfr. Schelling, F., *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW XII.

(*Vorbegriff*)” de Dios.²⁹ Este preconcepto implica que Dios es el ente mismo porque Dios es el que es. De este modo, Dios al ser ente, no es un ente más, pues al ser el que es, es el ente mismo. En este sentido, la afirmación “Dios es el ente” significa que Dios es la entidad misma, es decir, es el ser del ente. Es imposible pensar la eternidad, el devenir de Dios, si no es en una relación de diferencia ontológica donde su ser implica ser el ente en cuanto tal. De allí la crítica de Schelling, en su *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin* de 1834, a la filosofía de Hegel como una filosofía que quiere colocar en el lugar del puro ente al puro ser³⁰ separando, de este modo, la esencial relación de diferencia y articulación entre el ser y el ente. Como aclara Courtine, no debe confundirse esta noción de diferencia ontológica con la de Heidegger, no sólo porque no son iguales sino además porque una, la desarrollada por Heidegger, no es la mera inversión de la otra, la planteada por Schelling.

La formulación schellingiana en torno al ser y el ente, adopta matices específicos. Por ejemplo, en su curso *Der Monotheismus*, Primer Libro de su *Philosophie der Mythologie* señala que: “Si el Dios no es un ente (*ein Seyn*), si no queda como algo que participa (*ein Theil hat*) en el ser es porque él es lo ente en cuanto tal (*das Seyende selbst*)”.³¹ Esta denominación, “lo ente en cuanto tal (*das Seyende selbst*)”, es la forma que tiene Schelling de referirse a que Dios no es parte del ser, sino que él es y, en tanto es, es lo ente en cuanto tal. La tesis reza entonces: Dios es el ente en cuanto tal. Y esta tesis expresa, como señalamos, el “pre-concepto (*Vorbegriff*)” de Dios, pues “Ser ente no es la deidad de Dios, sino el presupuesto (*Voraussetzung*) de Dios”.³² En tanto ente

²⁹ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 228.

³⁰ Cfr. Schelling, F., *Vorrede zu einer philosophischen Schrift des Herrn Victor Cousin*, SW X 125.

³¹ Schelling, F., *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW XII 25.

³² *Ibid.*

Dios no es, como tal, él mismo, sino que el ente es la materia para que Dios exprese su deidad. Dios sólo puede ser entendido como ente en la medida en que el ente sea la base de su deidad por la cual deviene sí mismo para él mismo. El objetivo de la filosofía es, para Schelling, interrogar más allá del ser y de lo que es anterior a él. El ente como tal no implica un sentido del ser determinado, sino que es sólo el título de la posibilidad general para todo ser determinado efectivamente. A diferencia del ser, que siempre es un ser singular y determinado, el ente es la simple posibilidad de ser, es potencia. Pero, esta potencia no debe ser entendida en un sentido pasivo, como algo a ser determinado, sino en un sentido activo al modo de Plotino.³³ En tanto “poder ser (*Seyn-können*)”, el ente mismo para Schelling se opone a lo que ya es, es decir, a lo que por ya estar constituido toma su ser. En este marco donde aquello que ya es, es lo que tiene ser, que Dios es el ente mismo significa que Dios es lo que será. Decir de Dios que es el ente mismo, que en su pura esencia es el ente mismo, es lo mismo que decir que Dios es lo que será. Dios considerado ontológicamente, esto es considerado en la óptica del ente que es la presuposición de su deidad, es lo que será.

[...] este Dios en sí mismo se llama yo seré (*Ich werde seyn*), por lo cual es natural que sea llamado en primera persona cuando se habla de él mismo, Aejaeh, esto es, yo seré; cuando se habla de él en tercera persona, cuando otro habla de él, se dice Jahwo o Jiwae, de modo conciso: se lo llama: el será (*Er wird seyn*).³⁴

Dentro del sistema del tiempo eterno en el cual se revela la divinidad y deidad de Dios, el futuro tiene así una función privilegiada para definir a Dios a su concepto supremo en su “preconcepto (*Vor-*

³³ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 232.

³⁴ Schelling, F., *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW XII 32-33.

begriff)”, es decir, a Dios como ente. Dios es el ente en su preconcepto rezaría esta primera tesis. Esta primera etapa es decisiva para la elucidación del concepto de Dios porque arroja luz sobre la posibilidad de su futurización a partir de su ser ente. Esta etapa es una etapa previa en la cual cabe aclarar que si el ser de Dios, en tanto ente, debe decirse en futuro, no significa que Dios esté eternamente en devenir. Schelling critica expresamente a Hegel por considerar que Dios pueda reducirse a ser en devenir.³⁵

Courtine recuerda³⁶ que Dios es comprendido por Schelling, en su carácter advenidero, como “yo seré el que será” y propone interpretar este devenir de Dios como un convertirse en “señor del ser (*Herr des Seyns*)”. Este “yo seré el que será”, continúa Courtine, no ha de ser comprendido como soy lo que llegaré a ser, sino como un “yo quiero”. En ese sentido Dios no es algo que llega meramente a ser, sino que es esencialmente, posibilidad, voluntad de poder ser. Dios es un querer que es poder y ese poder Schelling lo define como un “querer en reposo (*ruhende Wille*)”.³⁷ La tesis “Dios será el que será” salvaguarda así la pura libertad de Dios en tanto querer. Dios deviene el “Señor del Ser (*Herr des Seyns*)”;³⁸ es poder, querer, pero ese querer no es una pura actividad ciega, sino un querer que puede estar en reposo. La esencia de Dios consiste en su señorío, ello es lo que define su libertad y su deidad. Por ende, la esencia de Dios no es una substancia específica, sino una forma de dominio y, al mismo tiempo, de reposo.³⁹

No podemos menos que (*Wir können nicht umhin*) determinar a Dios como la inmediata potencia de existencia. Si fuera

³⁵ Cfr. Schelling, F., SW X 124-125.

³⁶ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, p. 233.

³⁷ Schelling, F., SW XII 36.

³⁸ Schelling, F., SW X 260 y cfr. Schelling, F., SW XII 41.

³⁹ Cfr. SW X 261 y cfr. Schelling, F., SW XIII 291.

sólo esto, entonces habría sólo un inevitable panteísmo, es decir, un sistema que conduciría a un ser ciego (*ein System des blinden Seyns führen*), en el cual Dios mismo sería sólo la potencia de su ser (*Potenz seines Seyns*) [...]. Pero todo poder es en realidad un estar queriendo todavía no efectivo (*ein noch nicht wirklich wollendes*), así pues, es un querer en reposo (*ruhendes Wollen*). La voluntad es la potencia, la posibilidad del querer, el querer mismo es acto. Pero querer la voluntad es, por supuesto, en el mismo sentido que decimos de lo creado que está equipado con libre fuerza de movimiento, que se mueve de forma natural; es decir, (debido a que éste es el verdadero significado de esa expresión) no necesita de ninguna voluntad especial, sino solamente del no a la negación de voluntad, así pues sería, propiamente, una voluntad (dicho explícitamente) opuesta a sí misma (*entgegengesetzter (ausdrücklicher) Wille*), una voluntad que necesariamente no se mueve. Incluso, toda voluntad que está reposando (*ruhende Wille*), asumida en la absoluta potencia de existencia para proceder a ser (*um sein Seyn überzugehen*) no necesita más que querer (*nichts weiter, als zu wollen*), es decir, no un querer algo [...], sino sólo un querer en general (*sondern nur überhaupt zu wollen*).⁴⁰

Tenemos así dos relaciones. Una relación es la siguiente: encontramos que ser el Señor del ser para Dios como ente que llega a sí y es potencia y voluntad, no implica un mero activismo, sino que es compatible con el reposo y cierta “serenidad (*Gelassenheit*)”.⁴¹ La otra relación es la siguiente: entre la eternidad como sistema del tiempo en el cual Dios deviene y la primacía del futuro, se enmarca la reflexión de las *Über das Wesen der menschlichen Freiheit* de 1809, texto fundamental porque en él se expresa la tesis del antropomorfismo schellingiano

⁴⁰ Schelling, F., SW XII 36-37.

⁴¹ Cfr. Courtine, J.-F., “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, *op. cit.*, pp. 234-236.

de Dios.⁴² Este último antecedente especulativo resulta fundamental. Por un lado, dado que gracias a él es posible pensar a la eternidad como la movilidad constitutiva del tiempo y, por otro lado, debido a la importancia asignada dentro de ese sistema del tiempo al futuro. Si Dios está antropomorfizado, entonces es un ser plenamente viviente, y por ser un ser plenamente viviente, es un “ser eterno” un “devenir eterno”,⁴³ un “eterno devenir (*ein ewiges Werden*)”.⁴⁴ Bajo la noción de un “eterno devenir (*ein ewiges Werden*)” se vinculan las dos relaciones que mencionamos, señorío del ser-potencia con reposo como pasividad y temporalidad, como diferenciación de éxtasis temporal-eternidad, como sistema del tiempo:

Porque un acto, es siempre al mismo tiempo movimiento, es solamente donde comienzo, medio y fin son disociados y diversificados unos de otros (*außer einander und sich ungleich sind*). Donde comienzo, medio y fin son igualados o co-implicados (*in eins fallen oder ineinander sind*), allí no hay movimiento, ni acto.⁴⁵

La eternidad entendida al modo de un acto es un movimiento que disocia y diversifica el tiempo; y la eternidad comprendida en tanto no acto y no movimiento implica que los momentos temporales son igualados. Dios en tanto devenir eterno no tiene comienzo en un principio específico o final en un fin específico, es decir, dicho en otros términos, Dios comienza eternamente y termina eternamente.⁴⁶ Es

⁴² Cfr. Courtine, J.-F., “Historie supérieure et système des temps”, en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990, pp. 237-259, en especial pp. 247-248.

⁴³ Schelling, F., SW VII 432.

⁴⁴ Schelling, F., *Urfassungen*, AS 199-200.

⁴⁵ Schelling, F., *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW XII 80.

⁴⁶ Cfr. Schelling, F., SW VIII 263, y cfr. Schelling, F., *Urfassungen*, AS 199-200.

precisamente de este movimiento circular de un devenir eterno, de un comienzo sin comienzo y de un fin sin finalización, del cual Dios ha de escapar para poder crear un sistema del tiempo. A este problema se da respuesta en las *Weltalter*, en las cuales Schelling explora la eternidad y temporalidad de Dios. Como señalamos, la eternidad de Dios implica un devenir en el cual Dios toma conciencia de sí mismo, lo cual conlleva una distinción entre éxtasis temporales. Se trata de explicar cómo se manifiesta Dios, sin presuponer nunca que su manifestación es un hecho necesario. Este comienzo de Dios, este inicio de su eterno devenir, nota Schelling que se relaciona con el misterio de todo inicio: “Esta potencia es también el misterio originario (porque se estableció a través de su naturaleza) e impensable de su deidad previo a todo pensamiento”.⁴⁷ Así, la revelación de Dios, que inicia su eterno devenir, es una decisión del propio Dios: ¿por qué decide revelarse?, ¿cómo es que esta decisión abre el tiempo y el sistema del tiempo? “Tales son las preguntas que Schelling, en una heroica *hybris*, no deja de meditar”.⁴⁸

El punto central es que el proceso de manifestación de Dios por el cual llegar a ser consciente inaugura un Sistema del Tiempo que tiene su punto de articulación en la temporalización de la eternidad. Al concebir a Dios como devenir eterno temporal se piensa a la eternidad de modo más originario que aquella concepción que la define como la mera cancelación del tiempo, esto es, se piensa a la eternidad de modo temporal: “En Dios ya está puesto un tiempo interno (*innere Zeit*)”.⁴⁹ En sentido estricto, cuando Schelling se aboca a una tematización expresa de la temporalidad en las *Weltalter* encuentra de modo subyacente a la misma una concepción orgánica del tiempo. A una

⁴⁷ Schelling, F., *Der Monotheismus, Erstes Buch Philosophie der Mythologie*, SW XII 59.

⁴⁸ Courtine, J.-F., “Historie supérieure et système des temps”, *op. cit.*, p. 251. El término destacado en bastardillas es del autor.

⁴⁹ Schelling, F., *Urffassungen*, AS 77.

representación corriente y lineal del tiempo contrapone una concepción del tiempo que presupone una visión dinámica y orgánica del mismo. No se puede pensar la originariedad del tiempo en forma lineal porque no hay un único tiempo, sino que en tanto el tiempo es orgánico y forma un sistema hay diferentes tiempos. “Es esta idea de sistema y organismo del tiempo –que dejamos finalmente ver– la que permite repensar nuevamente la pregunta por la relación entre tiempo y eternidad”.⁵⁰

4. La eternidad temporal y su ser-sido.

La tesis central que permite pensar la temporalización de la eternidad consiste en concebir que el tiempo no es un único tiempo, sino que en tanto el tiempo se temporaliza en un sistema, hay tiempos, es decir, épocas, estaciones, años. De allí, que si el tiempo no tuviera ninguna verdadera distinción y el mismo tiempo, el presente, se prolongase al infinito, entonces el mundo sería un encadenamiento de causas y efectos que transcurren sin fin, uno detrás de otros, sin que haya un auténtico comienzo y un verdadero final.⁵¹ Será contra esta visión de un tiempo indefinido que Schelling defenderá la concepción de que el tiempo y el mundo, el tiempo del mundo, son finitos. Si el tiempo del mundo es finito, ello significa que antes de él y luego de él hay tiempo. Por lo tanto, mientras existe el tiempo del mundo, es un tiempo determinado que tiene edades. La representación vulgar del tiempo no conoce el carácter plural del tiempo, sino que tiene una concepción abstracta del mismo, un tiempo que estaría aislado. Esta concepción abstracta del tiempo es una forma artificial. Para diferenciarse de esta concepción es que Schelling propone en las *Weltalter*

⁵⁰ Courtine, J.-F., “Histoire supérieure et système des temps”, *op. cit.*, p. 252.

⁵¹ Cfr. Schelling, F., *Urffassungen*, AS 223.

una genealogía del tiempo.⁵² El motivo por el cual resulta absurdo querer componer el tiempo de partes discretas y sucesivas de un solo tiempo, de una sola dimensión del tiempo, se debe a que el tiempo es en realidad a cada instante todo el tiempo, es decir, el tiempo en tanto eterno, la eternidad en tanto temporal, permite que el tiempo sea una totalidad diferenciada en cada caso.⁵³ Considerar al tiempo en su totalidad, como eternidad temporal, es decir, según su carácter orgánico o mejor dicho en analogía con la noción de organismo, implica considerar al tiempo en su sistematicidad y en su distinción esencial entre pasado, presente y futuro.

Cada tiempo es solamente un tiempo y en cada tiempo está todo el tiempo. Por lo tanto el tiempo no es una representación externa a la cosas, sino que ha de ser puesto en las cosas mismas:

[...] ninguna cosa tiene un tiempo exterior a ella, sino que tiene solamente un tiempo interior, propio, nativo e inmanente a ella [...]. Ninguna cosa nace en el tiempo, sino que en cada cosa el tiempo renace de nuevo e inmediatamente desde la eternidad (*aus der Ewigkeit*), y por eso no es exacto decir de ellas que están al comienzo del tiempo, el comienzo del tiempo es, sin embargo, comienzo eterno en cada una de ellas (*der Anfang der Zeit in jedem, und zwar in jedem gleich ewiger Anfang*).⁵⁴

La representación vulgar del tiempo, comprendido como infinito y lineal, impide pensar no sólo el comienzo del tiempo como tal, sino también impide comprender el verdadero comienzo; de allí que Schelling afirme:

[...] porque no se debe preguntar nuevamente, ¿cuándo co-

⁵² Cfr. *Ibid.*, AS 75 y cfr. Schelling, F., SW XIV 107.

⁵³ Cfr. Schelling, F., *Urffassungen*, AS 80.

⁵⁴ Schelling, F., *Urffassungen*, AS 78-79.

menzó el tiempo?, ¿cuánto dura el tiempo desde ahora? [...]. Porque todo instante es la totalidad del tiempo, solamente se puede preguntar, no: ¿cuánto tiempo fluyó?, sino: ¿cuántos tiempos ya han sido (*wie viele Zeiten sind schon gewesen*)?⁵⁵

Bibliografía.

Courtine, Jean-François, “Du Dieu en devenir à l’être à venir”, en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990 pp. 203 a 236.

———, “Historie supérieure et système des temps”, en *Extase de la Raison. Essais sur Schelling*, Paris, Editions Galilée, 1990, pp. 237 a 259.

Pérez-Borbujo Álvarez, Fernando, *Schelling. El Sistema de la Libertad*, Barcelona, Herder Editorial S.L., 2004.

Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph, *Ausgewählte Schriften*, Band 4, 1807-1834, Erster Teilband, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

———, *Ausgewählte Schriften*, Band 5, 1842-1852, Erster Teilband, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1985.

———, *Schellings Werke*, fünfter Hauptband, *Schriften zur geschichtlichen Philosophie*, 1821-1854, München, Verlagsbuchhandlung, 1959.

———, *Schellings Werke*, fünfter Hauptband, *Schriften zur Religionsphilosophie*, 1841-1854, München, Verlagsbuchhandlung, 1959.

Wieland, Wolfgang, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg, Carl Winter Verlag, 1956.

⁵⁵ *Ibid.*, AS 79-80.

La Lógica y el Tiempo: algunas consideraciones en torno a su relación en la obra de G. W. F. Hegel

ALEJANDRO E. MURÚA
(UNGS)

Resumen

El presente trabajo pretende indagar en torno a las expresiones temporales utilizadas en la *Ciencia de la Lógica* de G. W. F. Hegel. Sobre el final de la *Fenomenología del Espíritu* el filósofo califica al tiempo como intuición exterior del concepto, implicando que la presencia del mismo suponía aún una instancia de extrañamiento propia de la naturaleza de la conciencia hacia su objeto. Por ende, una vez que la conciencia hubo de sacrificarse para la producción de la unidad de su certeza con la verdad, el tiempo debió de desaparecer con ella. El tratamiento de este pasaje de la *Fenomenología* a la *Lógica* será profundizado en una primera sección. Sin embargo, consideramos que la producción del tiempo mismo por la enajenación de la Idea sobre el final de la *Doctrina del Concepto* debe implicar la conservación de las acepciones temporales en el discurso lógico. Por tal motivo, en una segunda sección indagaremos lo que consideramos dos pasajes capitales de la *Lógica Objetiva*, a saber, el movimiento del devenir y su consecuente cancelación en la *Doctrina del Ser* y el movimiento de reflexión en la *Doctrina de la Esencia*, mostrando en ambos una primacía verbal de los tiempos perfectos.

Palabras clave: Tiempo, Traspaso, Reflexión, Pasado.

Abstract

The following work is an attempt to inquire the temporal expressions used in G. W. F. Hegel's *Science of Logic*. At the end of the *Phenomenology of Spirit*, he qualifies time as an external intuition of the concept, implying that time's presence still supposed an instance of estrangement from the consciousness's nature to its object. Thus, once the consciousness had sacrificed itself for the production of the unity between its certainty and truth, time had to disappear with it. The treatment for this passage from *Phenomenology* to *Logic* will be developed in a first section. However, we considered that the production of time itself by the alienation of the Idea at the end of the *Doctrine of Notion* must to imply the conservation of temporal meanings in the logical discourse. Because of that, on a second section we are going to inquire what we considered two capital passages of the *Objective Logic*, namely the becoming movement and its consequent cancelation in the *Doctrine of Being*, and the reflection movement in the *Doctrine of Essence*, clearly showing in both of them a verbal primacy of perfect tenses.

Key words: Time, Passing, Reflection, Past.

Introducción.

Los desarrollos que siguen en estas páginas buscan problematizar el lugar que tiene la determinación del tiempo en la *Ciencia de la Lógica* de G. W. F. Hegel. Este lugar, dicho sucintamente, es la ausencia de lugar a lo largo del tratado. Dividiremos lo que sigue más adelante en tres breves secciones. En primer lugar, referiremos al paso de la *Fenomenología del Espíritu* a la *Ciencia de la Lógica*; en segundo lugar, realizaremos un análisis de los movimientos que consideramos más relevantes en la *Lógica Objetiva*, a saber, el movimiento de traspaso en la *Doctrina del Ser* y el movimiento de la reflexión en la *Doctrina de la Esencia*; finalmente, en las conclusiones sugeriremos una hipótesis provisoria bajo la cual considerar una forma de temporalidad concebible al interior de la *Lógica* misma y ensayaremos la presencia de dicha forma de concebir la temporalidad en algunas intuiciones filosóficas del siglo XX.

Cabe enfatizar el carácter de “apuntes” de lo que será presentado, siendo por ello un compendio de aproximaciones provisionarias que el autor ha estado y continúa ensayando. Nos atendremos en lo que sigue fundamentalmente a la *Lógica* del período de Núremberg (1812-1816). Excluimos deliberadamente a la *Doctrina del Ser* del período de Berlín (1831) por considerar más problemático allí el lugar de la *Fenomenología del Espíritu* en la obra del filósofo, puesto que ésta no cumpliría ya la función introductoria al Sistema de las Ciencias Filosóficas.

1. El paso de la *Fenomenología* a la *Lógica*.

La *Gran Lógica* (1812/1816) parte de las conclusiones arrojadas en la *Fenomenología del Espíritu*, conclusiones que insisten en una identificación de la conciencia y autoconciencia del espíritu bajo la cual se

disuelve la desnivelación de la certeza (subjetiva) con la verdad (objetiva), arrojando como resultado la desaparición de la conciencia del núcleo intensificado del saber absoluto o que se sabe a sí mismo en su concepto. La noción de tiempo juega en este pasaje climático de la *Fenomenología del Espíritu* un rol protagónico, pues Hegel lo proyecta como instancia última del sacrificio de la conciencia ante sí misma en vistas de liberar a su concepto de las cadenas referenciales a *su pasado*. Citamos a Hegel:

El tiempo es el *concepto* mismo que *existe ahí* (da ist) y que, a los ojos de la conciencia, se representa como intuición vacía; por eso, el espíritu aparece necesariamente en el tiempo, y aparece en el tiempo mientras no *atrape* (erfaßt) su concepto puro, esto es, mientras no borre el tiempo. Éste es el sí mismo puro *externo*, intuido, y *no atrapado* por el sí mismo, es el concepto solamente intuido; este último, en tanto que se atrapa a sí mismo, cancela y asume su forma temporal, concibe el intuir y es intuir concebido y concipiente. De ahí que el tiempo aparezca como el destino (*Schicksal*) y la necesidad (*Notwendigkeit*) del espíritu que no está acabado y completo dentro de sí: la necesidad de enriquecer la parte que la autoconciencia tiene en la conciencia, de poner en movimiento la *inmediatez* de lo en-sí, la forma en la que la substancia está dentro de la conciencia, o a la inversa, si se toma lo en-sí como lo *interior*, la necesidad de realizar y revelar lo que primero es sólo *interior*: esto es, de reivindicárselo a la certeza de sí mismo.¹

El tiempo se presenta como el límite del espíritu que aún no se sabe plenamente dentro de su sí mismo, y en este saber su límite se sacrifica a sí mismo, liberando su contenido de la forma que la conciencia le ha puesto, que es la del tiempo o de la intuición exterior de

¹ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, trad. A. Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010, p. 911.

su concepto. Pero si ello ocurre de esta manera, las figuras anteriores que Hegel ha presentado a lo largo de la *Fenomenología* no pueden coincidir con el desarrollo inmanente de este puro saber, pues la forma temporal de la conciencia implica una inadecuación necesaria de ésta con el concepto puro. Pero éste no puede permanecer estático en sí mismo, pues en la cancelación del tiempo y, con él, de las figuras del espíritu que lo antecedieron, *no recoge* contenido alguno, pues hasta ese momento no operó con libertad, es decir como actividad referida a sí mismo, sino como actividad de otro, el yo consciente, que a través de él fue descubriéndose a sí misma como espíritu, como un nosotros. Es así libre de todo, incluso de sí mismo, siendo la absoluta negatividad respecto a sí, y cancelándose en su conceptualidad, entendida ésta como actividad propia de la conciencia.² Hegel enfatiza este carácter “autónomo” del concepto ya en la introducción a 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 (*Objekt*), y tiene por resultado el concepto de la ciencia. Este concepto no está necesitado, pues, aquí, de justificación alguna (aparte de que él brota al interior de la lógica misma), ni es susceptible de otra justificación que la de su producción por la conciencia, y la disolución en él, como en la verdad, de todas las figuras de aquélla.³

² Cabe recordar, en este sentido, la etimología propia del término “concepto”: *Begriff* proviene del verbo *griffen*, cuyo significado es “agarrar”. Si no hay contenido que agarrar, el concepto deja de ser concepto.

³ Hegel, G., *Ciencia de la Lógica (vol. I)*, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2011, p. 198.

La Ciencia (*Wissenschaft*) aquí apenas postulada presupone la negación de la conciencia a través de su propia experiencia. De ahí que nos resulte sugerente el título que Hegel hubo descartado para su *Fenomenología*: “Ciencia de la Experiencia de la Conciencia” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*). La palabra “conciencia”, en alemán “*Bewusstsein*”, remite a una oposición estructural entre el saber y el ente sabido, o en términos más idealistas: a la oposición entre el sujeto y el objeto. La Ciencia, por otro lado, presupone la superación de esa mentada oposición estructural, como un pronunciar del propio saber (*Wissen*) desde su fuste (*Schaft*). El tercer término, la experiencia (*Erfahrung*), implica un estado de resolución. La conciencia no puede expresar su movimiento como experiencia en tanto este movimiento se halla aconteciendo. La experiencia, decimos, siempre se imprime como una indicación pretérita. Hacer la experiencia del objeto significa aquí hacer-se del objeto, internalizarlo, eliminar la diferencia entre el experimentar y lo experimentado. Por ello, la conciencia que ha experimentado a su objeto no lo tiene ya, por necesidad, delante de sí misma, sino detrás, como lo ya asumido, como reminiscencia (*Erinnerung*). La Ciencia de la Experiencia de la Conciencia es, pues, la mirada retrospectiva que hace la Ciencia de cómo la oposición de la conciencia con su objeto se ha clausurado dentro de sí misma, asumiendo su certeza la forma de la verdad. O bien: es el conocimiento científico de cómo el conocimiento científico ha sido posible. El *lógos* científico no puede, por ende, ser un discurso formal que acompaña a lo ente y lo explica en términos exteriores. Si ha de ser Ciencia, este *lógos* será un decir (*légein*) del concepto mismo. El suabo afirma por ello que:

La ciencia contiene al pensamiento en la medida que él es, precisamente de la misma manera, la Cosa (*Sache*) en sí misma, o bien contiene a la Cosa en sí misma en la medida en que ella es, precisamente de la misma manera, el pensamiento puro. *O bien, el concepto de la ciencia es: que la verdad sea la pura*

autoconsciencia y tenga la figura del sí mismo, que lo que es en sí es el concepto, y el concepto lo que es en sí. [...] Según esto, la lógica ha de ser captada como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad *misma*, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito.⁴

El edificio que Hegel ha presentado en su *Fenomenología* se derrumba aquí por la intensidad de este puro pensar que, siendo lo negativo respecto de sí mismo (pues es tanto forma como contenido del pensar), no sabe nada (pues no hay aún ni naturaleza ni espíritu finito) y postula por ende un nuevo comienzo no ya preso de la forma temporal ni de los contenidos antecedentes de los que ha resultado (las figuras de la conciencia). De lo que se trata aquí es de la exposición de Dios “dentro su esencia eterna”, es decir, de la determinación de Dios mismo fuera del tiempo. Pensar a la Lógica como *Cronológica* implicaría suponer que eternidad y temporalidad son reductibles la una a la otra, consideración que debería ser —si hemos de tomarla con seriedad— un resultado y no un presupuesto de esta ciencia pura. Presuponer al tiempo en el reino del pensamiento puro es sumamente problemático, pues haría del *sacrificio* que el Espíritu hizo de sí mismo una completa hipocresía: habría sobrevivido a su propia auto-destrucción, volviendo incomprensible la reconciliación de su certeza con la verdad. De suscribir a un posicionamiento crónico en la *Lógica*, esta última carecería de autonomía; el concepto no sería otra cosa que una *herramienta* de la conciencia para asir la Cosa. Pero en la medida en que la Cosa y la Conciencia tienen una naturaleza diversa, pues en tanto hay tiempo el Espíritu no se ha sacrificado, la *Lógica* no podría ir más allá de los márgenes impuestos por el idealismo tras-

⁴ *Ibid.*, p. 199.

cidental: “la limitación de todo conocimiento posible de la razón a meros objetos de la *experiencia*”, considerando que “si bien no podemos *conocerlos* como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* como tales”.⁵ La arquitectura arquetípica hegeliana no sería así otra cosa que una *mera ilusión* de la razón en sus pretensiones de conocimiento de lo absoluto.⁶ Por ende, si lo eterno ha de ser tal, no

⁵ Kant, I., *Crítica de la Razón Pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, B XXVI.

⁶ Por el motivo aducido resulta, además, problemática la identificación de lo conceptual con lo temporal en los términos de las polémicas desatadas durante los treinta y cinco años que conectan a la *Crítica de la Razón Pura* con la *Doctrina del Concepto* (1781-1816). Una importante cantidad de trabajos que se abocan a la tematización de este período comprenden que la obra kantiana sirvió como término medio en el contexto de las querellas entre racionalismo e irracionalismo y entre el escepticismo y el realismo. Una virtud inestimable de la *Crítica de la Razón* fue ofrecer allí una justificación metodológicamente fundada de la libertad humana. Sin embargo, la *precariedad* de los fundamentos kantianos fueron puestos de manifiesto por otros actores relevantes de las polémicas. Un claro ejemplo es la famosa Aporía de Jacobi: “si se quiere que el idealismo trascendental sea coherente internamente, hay que prescindir del concepto de cosa en sí, pero esto supondría el abandono de la realidad, y entonces se nos ofrecería una interpretación del conocimiento según la cual éste se asemejaría a una tela de arañas ideal: una gran nada. Un *nihilismo*. Si, por otro lado, se desea recuperar la realidad, entonces habría que abandonar el idealismo trascendental. O mantenerse en él, pero como teoría incoherente”, en Hoyos, L., *El Escepticismo y la Filosofía Trascendental: Estudios del pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia, 2001, p. 256. Esto obligó a quienes creyeron en los preceptos kantianos a dar el paso que Kant no pudo (o no quiso) dar hacia una metafísica que, sin embargo, debía permanecer fiel al espíritu de la *Crítica*. La única manera de conseguir tal propósito fue concebir al ideal de la razón no en términos meramente regulativos sino como *el principio productivo de lo real*. Sobre este período y las implicancias del contexto de discusión, además del citado estudio de Hoyos, véase: Beiser, F., *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; Beiser, F., *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism (1781-1801)*, Cambridge, Harvard University Press, 2002; y Beiser, F., “Hegel and the problem of metaphysics”, en Beiser, F. (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 1-24.

puede ser presupuesto como tiempo.

¿Pero es acaso éste un abandono total o más bien un despliegue especulativo, purgado de toda referencialidad a una exterioridad sensible, de este puro saber? Si seguimos en esto a Klaus Düsing, la *Lógica* expresaría:

lo que al final de la *Fenomenología* en el “saber absoluto” sólo puede ser mostrado de manera embrionaria, esto es, el puro pensar-se y saber-se de la subjetividad absoluta resultante del desarrollo de las categorías, que, como finalmente se muestra, producen automática y autónomamente el completo desarrollo de las categorías. Por ende, ese puro pensar-se se piensa a sí mismo en las categorías ontológicas, incluidas la del ser y la de la existencia como momentos propios. Al final de la *Fenomenología*, la tan diferenciada estructura del saber absoluto y del saber-se de la subjetividad es abandonada sólo aparentemente con la determinación lógico-categorial del ser, en sí muy sencilla, y con las sencillas primeras categorías del ser.⁷

No habría, de suscribir a esta conclusión de Düsing, un real abandono de la forma subjetiva, puesto que de la misma resulta todo el desarrollo de lo lógico. En la Introducción a la *Lógica* —como hemos ya marcado— Hegel enfatiza la necesidad de haber arribado a la instancia del saber absoluto al momento de desarrollar la pura ciencia, teniendo a la finalización de ese desarrollo como su presupuesto. En la misma línea, John Burbidge⁸ tematiza el propósito de la *Lógica*

⁷ Düsing, K., “Fenomenología y Lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la *Fenomenología* de Hegel”, trad. A. Carrasco Conde, en Duque, F. (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid, Círculo de las Bellas Artes, 2010, p. 310.

⁸ “[...] *it is misleading to see the Science of Logic as a realm of pure thought, divorced from the actual world, and applied to it by an independent free self. It is not transcendental in this sense. For Hegel points out that the thinking self is itself part of the world,*

ateniendo a un esfuerzo teórico por purgar la realidad del carácter contingente de la representación empírica, siendo así el arquetipo y la verdad de esa realidad en cuanto posición necesaria de su concepto. El mentado esfuerzo conlleva nuevamente al surgimiento del concepto, aunque esta vez no como corolario sino como *instancia genética* de esa exterioridad sensible propia de las figuras de la conciencia. En este punto cabe destacarse, consideramos, una diferenciación entre los modos de concebir la contingencia antes y después de la exposición de la *Lógica*: mientras que la contingencia podía entenderse en la *Fenomenología del Espíritu* como consecuencia del abordaje exterior de la conciencia a la cosa en el curso de su experiencia –y que tendría como corolario la manifestación de la necesidad detrás de esa contingencia–, en la *Lógica* es el propio concepto quien en su necesidad se pone como contingente:

Para el concepto de necesidad, es ciertamente necesario que haya lo determinado como tal. Y si la necesidad no ha de ser simple relación condicionada entre contingentes, y por lo tanto, ella misma contingente, sino necesidad real, entonces hay que asumir de hecho que ella es un autoponer sus condiciones presupuestas. Esta estructura se encuentra con frecuencia en la *Lógica* bajo otras figuras. En ella se unen analíticamente contingencia y necesidad. Sólo si se da lo absolutamente contingente es pensable la necesidad. En relación con lo necesario, lo condicionante determinado es contingen-

interacting with other selves and with nature. The thoughts it has are not pure forms appearing from some sort of Platonic heaven, but the distilled essence of that experience of the world –an experience that has accumulated over the centuries and that has acquired a sense of what is ultimately true and real. This total realm of dynamic, self-conscious life Hegel calls «spirit», and the logic of pure thought is simply an abstract moment of that life, divorced from all the contingencies of experience and particularities of circumstance [...] That is why the logic is true of the world, why it can be called a metaphysics: because it is the essential structure, now made self-conscious, of all that the world actually does», Burbidge, J., “Hegel’s conception of logic”, en Beiser, F. (ed.), *The Cambridge companion to Hegel*, cit., pp. 88-89.

te de manera absoluta, precisamente porque para lo necesario la contingencia misma es necesaria.⁹

Sugerimos –en la línea de Henrich– que en este principio de contingencia está la base de la autoenajenación de la idea que concluye a la *Lógica*.¹⁰ Ella ha producido al tiempo para ir más allá de su propia unilateralidad, exteriorizándose en su ser-otro. Pero si esto es así, el tiempo debe estar de algún modo condensado en la *Lógica*. La hipótesis sugerida de los apartados que siguen es que los dos principales movimientos de la *Lógica Objetiva* (el traspaso en la *Doctrina del Ser* y la reflexión en la *Doctrina de la Esencia*), si bien no pueden ser concebidos como movimientos estrictamente temporales, sí contienen una dimensión meta-crónica que anticipa al advenimiento del tiempo en la *Filosofía Real*.

2. Los movimientos de la *Lógica Objetiva*.

⁹ Henrich, D., “Teoría de Hegel sobre la Contingencia”, en *Hegel en su Contexto*, trad. J. Díaz, Caracas, Monte Ávila, 1990, p. 203.

¹⁰ “El intento hegeliano de construir el paso del concepto a la naturaleza se apoya sobre el pensamiento de que la Idea, alcanzada al final del desarrollo de las determinaciones puras del pensamiento, está todavía afectada por una unilateralidad, en cuanto contiene todos los momentos del pensamiento superados en ella, pero bajo la forma de la unidad, de la universalidad. Por ello, en cuanto Idea absoluta, le falta todavía el momento de la particularidad, el cual se contrapone conceptualmente al de unidad. Su absolutez es, por lo mismo, imperfecta. Solamente estará realizada cuando las determinaciones del pensamiento sean retiradas por ella misma del agitado movimiento en el cual refluían a la unidad de la Idea, para ser puestas expresamente bajo la forma de la particularidad. Esta consecuencia abstracta se encuentra en la base de la tesis hegeliana, según la cual la Idea se libera desde sí misma sus determinaciones y les otorga un particular estar ahí (*Daseyn*). Esta idea, salida en ese sentido de sí misma, es la Naturaleza. A partir de ella, como autosuficiencia dispersa de las determinaciones del pensamiento, la Idea tiene entonces que volver dentro de sí como Espíritu, siguiendo una progresión análoga al desarrollo lógico. Al final de esa progresión, la Idea estará realizada”, *Ibíd.*, p. 204.

2.1. El devenir como verdad del ser y la nada; el “haber devenido” como la verdad del devenir.

A la hora de proceder este análisis, no es lo arriba mencionado un punto que discutamos y resultaría incoherente hacerlo si nos atenemos a la definición que Hegel nos presenta en el § 258 de la *Enciclopedia*:

El tiempo, en cuanto unidad negativa del ser-fuera-de-sí, es [...] algo simplemente abstracto e ideal. Es el ser que *siendo*, *no* es, y que *no* siendo, *es*; es el devenir *intuido*, es decir, que las diferencias precisa y simplemente *momentáneas* o que inmediatamente se superan, están determinadas como *exteriores*, esto es, como exteriores a *sí* mismas, sin embargo.¹¹

El tiempo sería por ello el término análogo al devenir descrito en la *Doctrina del Ser*. La diferencia entre ambos radica en el carácter *intuido* exteriormente del devenir temporal, carácter imposible durante el momento lógico por la ausencia de los planos interno y externo en este punto. El devenir es el movimiento originario de la *Lógica*, caracterizado como un traspaso de una determinidad (*Bestimmtheit*) a otra. Es menester detenernos en este punto. La lógica debe iniciar por lo incondicionado pues, como más arriba nos hemos explayado, una vez sacrificada la conciencia no queda contenido por ser recogido. No hay qué determine al comienzo de la *Lógica*, que ha de partir por ende de lo más inmediato e incondicionado: el puro ser. De éste no podemos predicar nada positivo sino sólo mentar su carencia: no posee ni determinación, ni diversidad, ni cualidad cuales fuere; es un puro vacío, una abstracta negación. La conclusión del breve pasaje que Hegel le dedica a este primer momento es que el puro ser es el no-ser: la pura nada. Pero la nada no puede ser mentada sino también

¹¹ Hegel, G., *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. R. Valls Plana, Madrid, Alianza, § 258, p. 316.

en términos negativos; es el puro vacío, la ausencia de toda determinación ulterior. “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”.¹² Ahora bien, que el ser y la nada sean lo mismo no implica sino que *han llegado* a ser lo mismo:

El puro ser y la pura nada es (sic) lo mismo. Lo que es la verdad no es ni el ser ni la nada, sino el hecho de que el ser, *no es que pase, sino que ha pasado (nicht übergeht, sondern übergegangen ist)* a nada y la nada a ser. Pero, justamente en la misma medida, la verdad no es su indiferencialidad, sino el que ellos sean absolutamente diferentes; pero justamente *con igual inmediatez desaparece cada uno dentro de su contrario*. Su verdad es pues este movimiento del inmediato desaparecer del uno en el otro: el devenir; un movimiento en donde ambos son diferentes, pero mediante una *diferencia disuelta* en igual inmediatez.¹³

El devenir implica un paso del ser a la nada y de la nada al ser. Para que este paso sea posible, ser y nada deben ser distintos, pero en la medida en que son inmediatamente lo mismo, el devenir es un traspasar inmediato de lo puramente inmediato a lo puramente inmediato, siendo estos mismos tan inmediatamente diversos como igualados. Merece un énfasis lo siguiente: el traspasar del ser a la nada no es uno tal sino un *haber traspasado*. Como momento inmediato, decimos, el ser es en tanto que no es; es, por ende, su negación: la nada. Pero esta negación ya ha tenido lugar en el momento mismo que el puro ser entró en escena. El devenir es aquí un desaparecer de toda diferencia. Pero en cuanto que la diferencia ya ha desaparecido con la originación del movimiento, el desaparecer de la diferencia es en verdad un desaparecer del desaparecer de la diferencia. Por ende, *el*

¹² Hegel, G., *Ciencia de la Lógica* (vol. I), *op. cit.*, p. 226.

¹³ *Ibíd.* El resaltado es propio.

devenir ya ha devenido en el momento en el que el movimiento inicia.

Esto podría venir expresado también así: el devenir es el desaparecer de ser en nada y de nada en ser, así como un desaparecer de ser y nada en general; pero descansa al mismo tiempo en la diferencia de los mismos. Se contradice pues dentro de sí mismo porque, en cuanto tal, unifica en sí lo que se contrapone; pero una tal unificación se destruye a sí misma.¹⁴

Por ende, la verdad del devenir descansa en la anulación de sí mismo. Él es “la unidad del ser y la nada, que se ha convertido en quieta simplicidad”.¹⁵ Devenir es *ser-abí* (*Daseyn*),¹⁶ habiendo puesto por la resolución de su desarrollo su *finitud*. Edgardo Albizu sugiere un carácter temporal en el devenir al postularlo como *principio de finitización* durante el desarrollo de la *Lógica*, estando implícito éste a lo largo de todo el recorrido del Tratado.

Para el discurso lógico, “ser” es el resultado de sacrificar el tiempo en tanto significado: es lo que queda cuando el tiempo ha sido abolido. *Ser* es así el destino del tiempo. Dicho de otro modo, lo que es en el tiempo se transforma en significado del pensamiento. *Ser* es, por ende, la materia experiencial homogeneizada con su marco formal *a priori*: el tiempo que ha sido expulsado del contenido. Pero entonces, ¿cómo es posible que “ser” signifique la inmediatez lógica y que el tiempo sea uno de sus momentos? Esto ocurre porque el tiempo sigue siendo significativo del discurso lógico en el que no puede desaparecer pues *es la exigencia de cierre de las posibilidades con las que se constituyen los significados*: en tal sentido es

¹⁴ *Ibíd.*, p. 239.

¹⁵ *Ibíd.*, p. 240.

¹⁶ “*That whole thought –of being becoming out of nothing, which in turn came out of being– is a single thought. But this time it is not the thought of “being” pure and simple. It is one being among several: «a being (Daseyn)»*”, Burbidge, J., *op. cit.*, p. 96.

clave de finitización. Sin tiempo “ser” no podrá tener otro significado que el puro *ápeiron*. De tal modo la idea, sistema de toda la finitización y todo el cierre, es el ahora hecho absoluto, intensificado con el ser en el que se ha destruido el tiempo, es decir, aquello que constituye la primera condición necesaria del sentido del ahora.¹⁷

Para el comentarista, en este sentido, el tiempo se encontraría ya implícitamente presente en el primer capítulo de la *Doctrina del Ser*, pues es, en cuanto devenir, quien da cuenta del hacerse finito del ser como movimiento transitivo a lo ente.

2.2. La *Doctrina de la Esencia* como temporalidad interna.

La Introducción de la *Esencia* nos resulta polémica a la hora de considerar una posible noción interna de la temporalidad. Citamos las primeras líneas que abren dicha *Doctrina*:

La verdad del ser es la esencia. El ser es lo inmediato. En cuanto que saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quieto cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo constituye la verdad del ser. Este conocimiento es un saber mediato, pues no se encuentra inmediatamente cabe la esencia ni dentro de ella, sino que comienza a partir de otro, del ser, y tiene que hacer un camino previo, el camino de sobrepasar el ser o más bien de intrapasarse a éste. Solo y primeramente en cuanto que el saber se interioriza y recuerda (*sich erinnert*) a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia. La lengua alemana ha conservado en el verbo ser la esencia en el tiem-

¹⁷ Albizu, E., *Tiempo y Saber Absoluto: la condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires, UNSAM, 1997, pp. 298-299.

po pasado: sido; pues la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo.¹⁸

Pretendemos focalizarnos en dos puntos a partir de este fragmento. En primer lugar, resulta llamativa la derivación etimológica que realiza Hegel para explicar el sentido de la esencia, pues la fórmula “ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo”, es problemática al momento de pensarla: trae al tiempo sólo para sustraerlo de inmediato en el texto. Pero además, y fundamentalmente, porque el término alemán “esencia” (*Wesen*) no deriva etimológicamente del participio pasado de “ser” (*gewesen*) sino del verbo antiguo “esenciar” (*wesen*), razón por la cual la mentada formulación se vuelve, de algún modo, innecesaria como justificación del uso del término “esencia”. ¿Por qué Hegel menciona el pasado a la hora de considerar el movimiento propio de la esencia?

Consideramos que prospectivamente al desarrollo de la esencia, la imagen del pasado-presente es analógicamente clarificadora: las determinaciones de la esencia se reflejan ante ellas mismas, teniendo la mediación determinada en su inmediatez así como los hombres nos vemos reflejados en nuestra comunidad histórica, a la cual exponemos de modo inmediato, por ejemplo, en nuestra lengua. Lo que ha sido el ser no es lo mismo que la abstracta nada y está presente en todo lo que es como instancia genética de lo mismo.

En segundo lugar, la utilización del verbo “interiorizar” (*erinnern*) tiene una fuerte connotación temporal, pues también significa “recordar”. Una vez que las determinidades se han vuelto *indiferentes* unas respecto de otras al final del *Ser*, el movimiento del traspaso que caracterizaba a la primera *Doctrina* se ve anulado y las determinaciones esenciales brotan de la reflexión ante ellas mismas, compareciendo ante sí. La esencia se pone así como el pasado del ser (que es presente), pero de tal modo que lo contiene en la forma de su inmediatez, siendo

¹⁸ Hegel, G., *Ciencia de la Lógica* (vol. 1), *op. cit.*, p. 437.

ella pasado-presente o un presente que se aparece en sus momentos superados.¹⁹ Gramaticalmente hablando, una vez que el ser se ha consumado e interiorizado en la esencia, su presente se ha vuelto un presente perfecto, un presente pasado que se muestra como tal en la conjugación compuesta de los tiempos verbales perfectos: “la verdad del ser no es que el ser es; dicha verdad es que el ser es en tanto que es lo que *habiendo sido*”.

La esencia es todo el tiempo del ser, todo su efectivo circuito, que por eso, sin embargo, no es pasado exterior al tiempo (entonces no sería comunicable con él), sino interior a él, a partir del cual podría medirse su nacer y su perecer. En tal sentido, puede pensarse que la esencia es pasado, el pasado del tiempo puro *a priori*, que se mantiene en su despliegue ideal. Por lo tanto, puede considerarse a la esencia como un mutador de un circuito con el que se piensa el tiempo ideal, inafectado por la irreversibilidad del tiempo real.²⁰

Aquello de lo que da cuenta la esencia es así el carácter ideal del

¹⁹ Sobre el final de la *Doctrina del Ser* nos hallamos con la posición de la más absoluta indiferencia, implicando que el movimiento del traspaso característico de la motilidad de esa *Doctrina* recae sobre sí mismo, teniendo como resultado la autoanulación del traspasar en la más absoluta negación del ser otro (la diferencia cualitativa). “Si se admite esa situación sin paliativos, la esfera de la inmediatez del ser queda destruida desde dentro. Ese «no», esa negatividad que es el ser, no es nunca presente en la esfera de la inmediatez, no es nunca *presente*. Ese «no» es precisamente y siempre lo *otro* que no es inmediatez ni presencialidad, aquello que el ente no es nunca como presente y que, sin embargo, constituye su *ser*. Este «no», esta negatividad ha *sido* ya siempre en cada momento lo inmediatamente presente. El ser del ente presente se encuentra ya siempre en un *pasado*, pero en un pasado en cierto modo «atemporal», en un pasado que siempre es presente a pesar de ello y *a partir del cual* es el ente. El ente es en cada caso lo que inmediatamente y presentemente es sólo por el *recuerdo* (*Erinnerung*)”, Marcuse, H., *Ontología de Hegel*, trad. M. Sacristán, Barcelona, Martínez Roca, 1970, pp. 74-75.

²⁰ Albizu, E., *op. cit.*, p. 309.

llamado principio de finitización del ser en su carácter más explicativo. Para nosotros, además, es menesteroso reforzar la idea de que la esencia responde a una necesidad de estratificación y sedimentación ontológica de las determinaciones. El ser que, perforando su superficie (en el mentado traspaso del traspaso), insiste en una presencia reflexiva con aquello que él es en el fondo. Sin explayarnos demasiado en el movimiento de la reflexión propio de la *Esencia*,²¹ consideramos valioso señalar que él comienza por *poner* (*setzen*) lo inmediato, la determinidad. Pero esto inmediato, en tanto se ha mostrado anulado por las conclusiones de la *Doctrina* precedente, es *presupuesto* (*Voraussetzung*) por el movimiento mismo. En tal sentido, aquello que es inmediato es a su vez la mediación en sí misma: aquello que se halla en el fondo del ser es el reflejarse de su propia superficie. Lo que en lo inmediato alumbra es lo que es en el fondo, por lo que este fondo está siempre puesto de manifiesto. Las consecuencias metafísicas de esto son significativas: frente a Kant, Hegel se expresa a favor de la inexistencia de un resto referencial cósmico detrás de la manifestación (*Erscheinung*).²² Si la reflexión es el movimiento de la nada hacia la nada,²³ *nada* hay detrás de este movimiento. Ese tiempo pretérito, esa sedimentación, es así constitutivo no de una conciencia que aprehende a su objeto sino de la cosa en sí misma. Ella es la que

²¹ Recomendamos para ello el clásico y brillante tratamiento de D. Henrich: “La Lógica Hegeliana de la Reflexión”, en *Hegel en su Contexto*, *op. cit.*, pp. 102-173.

²² “La aparición fenoménica (*Erscheinung*) es el originarse y perecer que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad”, Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, *op. cit.*, p. 107. La crítica hegeliana al carácter residual de la cosa en sí se presenta en varios pasajes de sus obras. Por dar unos ejemplos, *ibíd.*, p. 145, en el que acusa a Kant de tenerle “miedo a la verdad”; *Ciencia de la Lógica* (vol. I), *op. cit.*, p. 196; finalmente, sugerimos la exposición de Padial Benticuaga, J. J., *La idea en la Ciencia de la Lógica de Hegel*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003, pp. 85-99.

²³ Cf. Hegel, G., *Ciencia de la Lógica* (vol. I), *op. cit.*, p. 448.

vuelve a sí misma como una historia, dándose a sí misma un fundamento, *una razón de ser*. La reflexión es así la ley (*Gesetz*) que rige internamente el movimiento de la cosa, o, dicho más explícitamente, es el movimiento consistente del movimiento de la *Lógica Objetiva*.

Finalmente, cabe señalarse dos cuestiones más a este escueto análisis. En primer lugar, si bien el tiempo no aparece como determinidad en la *Doctrina del Ser*, sin embargo en la *Enciclopedia* figura como ejemplo en el tratamiento que hace Hegel de la categoría de *cantidad*,²⁴ resonando en las características discreta y continua de la magnitud un presupuesto lógico para el análisis del *ahora* en la “Certeza Sensible”.²⁵

²⁴ “Lo absoluto es cantidad pura. Ésta coincide en general con aquella que otorga a lo *absoluto* la determinación de materia en la cual la forma, desde luego presente, es sin embargo una determinación indiferente. Igualmente, la cantidad constituye la determinación fundamental de lo absoluto cuando éste se capta de tal modo que en él, lo indiferente absoluto, cualquier distinción sea sólo cuantitativa. Por lo demás, espacio puro, el tiempo, etc., pueden tomarse como ejemplos de cantidad, en tanto lo real deba ser aprehendido como *relleno* indiferente del espacio o el tiempo”, Hegel, G., *Enciclopedia, op. cit.*, § 99 n, p. 202.

²⁵ “La magnitud discreta tiene primeramente al uno como principio; en segundo lugar, ella es esencialmente constante: es el uno al mismo tiempo como asumido, como unidad, el uno por así decir ancho, continuado. Pero en la medida en que el uno o los muchos uno son unidad de un modo igual de esencial e inmediato, no está puesta con ello otra cosa que cantidad en general o, en la medida en que el uno está asumido dentro de la unidad y que muchos uno se hunden de consuno dentro de la unidad, cantidad continua. Pero ésta, a la inversa, ha pasado a magnitud discreta, y la continuidad es el momento asumido dentro del uno. Es verdad que con esto es el uno, de un lado, ampliado a unidad, y que ésta no ha desaparecido, sino que más bien está esencialmente presente; pero ésta está con una negación; en la unidad, el uno se convierte en límite. La continuidad es momento esencial y tiene la negación en ella, pero al mismo tiempo es diferente de esta su negación, que dentro de esta determinación es límite. Este límite, aparte de estar referido a la unidad y de ser la negación que hay en la misma, está también referido a sí en cuanto aquello según lo cual es él en sí, a saber, en cuanto uno, el límite es límite circundante, abarcador. El límite no se diferencia aquí por de pronto del ser dentro de sí, o del algo de su estar, sino que en cuanto uno, *él* es inmediatamente este punto negativo mismo. Del otro lado, el ser que está delimitado se da aquí esencial-

Este ejemplo, asimismo, nos resulta significativo, pues la “Cantidad” ocupa en la *Doctrina del Ser* el punto medio que la *Doctrina de la Esencia* ocupa en el *corpus* lógico. Este punto medio está caracterizado en ambas por la indiferencia que ha resultado de un proceso de diferenciación cualitativa.

3. Conclusión (a modo de ensayo): Lógica y Arte.

Si bien no podemos afirmar la presencia del tiempo real en el discurso lógico, pues ello implicaría una intromisión de la Filosofía Real sobre las formas lógicas, sí consideramos menesteroso problematizar la ausencia del tiempo a lo largo del discurso. Primeramente porque el tiempo es un aspecto fundamental que debe de ser asumido para la formulación de la determinidad, estando así implícito (o idealizado) en el comienzo lógico. Este postulado carácter implícito del tiempo concordaría con lo que Albizu llama “principio de finitización” en el discurso lógico, principio que aparecería a su vez en el famoso pasaje de la *Doctrina del Ser* de 1831 cuando Hegel afirma que lo finito está asumido en lo ideal. Consideramos, a su vez, que el carácter implícito del tiempo adquiriría una mayor relevancia en la *Doctrina de la Esencia*, entendiendo a ésta como ámbito de develación, de manifestación, de aquello que se encuentra ausente pero constituye el estar presente del ser como un pasado que se hace presente en el aparecer de éste ante sí mismo. La mención que hace Hegel de este “pasado atemporal”, de este tiempo fuera del tiempo, y el uso de los verbos perfectos en las determinaciones de la esencia nos llevan a considerar con mayor seriedad al mentado carácter implícito del tiempo.

La hipótesis que aventuramos aquí es que el filósofo buscaba desembarazarse de la concepción del tiempo formal, anclado en las

mente como continuidad, que va más allá del límite y de este uno. La cantidad discreta de verdad es por tanto una sola cantidad, un cuanto”, Hegel, G., *Ciencia de la Lógica* (vol. I), *op. cit.*, pp. 308-309.

figuras de la conciencia y reminiscente del idealismo trascendental para presentar un tiempo *idealizado* en las cosas, siendo éste su pasado asumido en su presencia. En otras palabras, lo que Hegel estaría realizando es una formulación *metadiscursiva* del tiempo en la *Lógica*, formulación que no se encargó de explicitar. En vistas de esto habría sacrificado el uso del término “tiempo” a lo largo del discurso para que no sea malinterpretado el ámbito del pensamiento puro con otros del sistema. Pero esto conlleva, finalmente, al problema de estar empleando términos familiares a la noción misma del tiempo y agravando, de este modo, la polémica ausencia del mismo. Resta preguntarnos si esta concepción idealizada del tiempo ha tenido alguna influencia en la producción filosófica posterior a la obra del suabo. Pretendemos dar una respuesta afirmativa a este interrogante, al menos, en un estudio restringido, pues consideramos relevante la influencia de una concepción del tiempo de estas características a la hora de realizar un análisis de la Filosofía del Arte del siglo XX. Remitimos por ello a dos ejemplos clave a continuación.

En su ensayo “Metafísica de la Tragedia”, el húngaro György Lukács enuncia que el conflicto trágico:

tiene que expresar [...] una destemporalización del tiempo. La realización de todas las exigencias de la unidad es una constante unificación de pasado, presente y futuro. No sólo se desgarran su sucesión empírico-real y se confunde —pues el presente se convierte en irrealidad secundaria, el pasado en lo peligroso y amenazador, el futuro en una vivencia conocida de antiguo, aunque vivida inconscientemente—, sino que, además, la sucesión de esos momentos deja de ser una sucesión temporal. [...] La unidad del tiempo es ya en sí algo paradójico; toda delimitación, toda transformación del tiempo en un círculo —único medio de unidad— contradice la esencia del tiempo. [...] Esta vivencia es a la vez un comienzo y un final; en este instante está recién nacido y muer-

to hace tiempo todo el mundo; su vida es vida ante el Juicio Final.²⁶

Para Lukács, que es un reconocido hegeliano, la forma trágica tiene una expresión intensiva del tiempo, bajo la cual el pasado juega un rol preponderante frente a la vivencia temporal del presente, en la inmediatez percibida. En efecto, el presente es para la tragedia griega una transición carente de significación. Por otro lado, pasado y futuro tienen entre sí una dimensión reflexiva: el primero es amenazador, por lo que es el futuro, mientras que éste es una vivencia de antaño. Como pasado y futuro son lo mismo, pero *puestos* como diversos, entre ambos no rige contingencia alguna. El presente de la tragedia es una acción ya predestinada, ya concluida desde siempre. De no ser así, es decir, de haber contingencia, no habría tragedia, pues habría posibilidad de la irrupción de lo otro: pasado y futuro no serían entonces momentos reflexivos. No es posible por ello pensar la temporalidad en la tragedia como convencional, bajo la cual el tiempo se desenvuelve como exterioridad frente al concepto. El tiempo de la tragedia expresa la plenitud de la vida, pues ésta carga con la absoluta necesidad sobre sí misma. Por tal motivo, pese a su inexistencia, la tragedia se pliega como una vida más real y más verdadera que aquella anclada en la estructura temporal sincrónica.

El segundo ejemplo se encontraría, consideramos, en la evidente influencia hegeliana –en nivelación con un espíritu kantiano– que ha recogido Theodor Adorno en su *Teoría Estética*. En ella nos señala que:

El carácter de apariencia (*Erscheinung*) de las obras de arte es mediado de manera inmanente por su propia objetividad. Al fijar un texto, una pintura, una música, la obra está presente

²⁶ Lukács, G., “Metafísica de la tragedia”, en *El alma y las formas*, trad. M. Sacristán, México D. F., Grijalbo, 1985, pp. 184-185.

de hecho y simplemente finge el devenir que ella incluye, su contenido; hasta las tensiones más extremas de un transcurso en el tiempo estético son ficticias en la medida en que están predecidas de una vez y para siempre en la obra; de hecho, el tiempo estético es hasta cierto punto indiferente frente al tiempo empírico, al que neutraliza.²⁷

Para el filósofo de Frankfurt, la obra de arte es una exposición temporal negadora del tiempo empírico. Su estar en el tiempo tiene un carácter intensivo, en el cual expresa su verdad.

El contenido de verdad de las obras de arte, del que su rango depende al fin y al cabo, es completamente histórico. Su relación con la historia no es simplemente relativa, de modo que él (y por tanto el rango de las obras de arte) variara simplemente con el tiempo. Ciertamente esa variación tiene lugar: y las obras de arte de calidad pueden marchitarse mediante la historia. Pero esto no hace que el contenido de verdad y la calidad caigan en manos del historicismo. *La historia es inmanente a las obras, no es un destino exterior ni una valoración cambiante.*²⁸

La obra de arte, verdadero sujeto de la experiencia estética, pone de manifiesto en su aparente devenir temporal la verdad histórica que la constituye. Rescatamos el carácter inmanente de esta historia, la cual se halla condensada al interior de los elementos en la obra. Ésta tiene dentro de sí su propia mediación y, por ende, su necesidad. Debe, por tanto, reflexionar sobre sí misma y mostrar su pasado como su presente. Las obras de arte, para Adorno, son libres porque, a través de su reflexión sobre sí mismas (en la que piensan su propia necesidad), traen al presente aquello que es el *recuerdo* de su proceso

²⁷ Adorno, Th., *Teoría Estética*, trad. J. Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2004, p. 147.

²⁸ *Ibíd.*, p. 255. El resaltado es propio.

productivo, el origen de su historia: una naturaleza armonizada, no sometida a la violencia del dominio del hombre por el hombre. La obra es libre porque recuerda, en definitiva, su libertad.

Esta extensa digresión con la que pretendemos concluir este escrito responde a la necesidad de considerar la influencia de un modo de pensar la temporalidad ajena a la mentada exterioridad del concepto que aparecía como punto de fuga del Saber Absoluto a la *Ciencia de la Lógica*. En tal sentido, nos preguntamos si no es acaso el arte hoy el ámbito más familiar a la especulación metafísica característica de la *Lógica* hegeliana. ¿No será acaso ello la razón por la que Hegel valoró tan positivamente a las obras de arte al momento de abrir la sección de la Objetividad en la *Doctrina del Concepto*?²⁹

Bibliografía.

Adorno, Theodor, *Teoría Estética*, trad. Jorge Navarro Pérez, Madrid, Akal, 2004.

Albizu, Edgardo, *Tiempo y Saber Absoluto: la condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires, UNSAM, 1997.

Beiser, Frederik, *The Fate of Reason: German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

———, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism (1781-1801)*, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

——— (ed.), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Düssing, Klaus, “Fenomenología y Lógica especulativa. Indagaciones sobre el «saber absoluto» en la *Fenomenología* de Hegel”, trad.

²⁹ Cf. Hegel, G., *Ciencia de la Lógica (vol. II)*, trad. F. Duque, Madrid, Abada, 2015, p. 264.

- Ana Carrasco Conde, en Duque, Félix (ed.), *Hegel. La Odisea del Espíritu*, Madrid, Círculo de las Bellas Artes, 2010.
- Hegel, Georg, *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza, 1999.
- , *Fenomenología del Espíritu*, trad. Antonio Gómez Ramos, Madrid, Abada, 2010.
- , *Ciencia de la Lógica (vol. I)*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2011.
- , *Ciencia de la Lógica (vol. II)*, trad. Félix Duque, Madrid, Abada, 2015.
- Henrich, Dieter, *Hegel en su Contexto*, trad. J. Díaz, Caracas, Monte Ávila, 1990.
- Hoyos, Luis, *El Escepticismo y la Filosofía Trascendental: Estudios del pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre-Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Lukács, György, “Metafísica de la Tragedia”, en *El alma y las formas*, trad. Manuel Sacristán, México D. F., Grijalbo, 1985.
- Marcuse, Herbert, *Ontología de Hegel*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona, Martínez Roca, 1970.
- Padial Benticuaga, Juan José, *La idea en la Ciencia de la Lógica de Hegel*, Málaga, Universidad de Málaga, 2003.

Lo conceptual y lo singular: algunas objeciones a las lecturas kantianas de la *Ciencia de la lógica* de Hegel

MIGUEL HERSZENBAUN
(CONICET, UBA, CIF, GEK)

Resumen

En el presente capítulo, nos proponemos discutir las lecturas que pretenden leer la *Ciencia de la lógica* en clave kantiana y en analogía con la *Crítica de la razón pura*. Aunque estas lecturas puedan invocar buenas razones para establecer el vínculo de la *Lógica* hegeliana con la lógica trascendental de Kant, sostendremos que omiten ciertos rasgos distintivos de la lógica especulativa que hacen que la *Ciencia de la lógica* se dirija a un proyecto filosófico diferente al de la primera *Crítica*. En este sentido, nos opondremos a la propuesta interpretativa según la cual se entiende a la *Ciencia de la lógica* como una “deducción metafísica” y según la cual la *Lógica* procede llevando a cabo un proceso de reflexión sobre el pensar referido a objetos y explicitación de sus supuestos conceptuales. Sostendremos que la propia concepción de lo conceptual en la *Ciencia de la lógica* exige que la relación entre lo singular y el concepto sea tal que lo singular se deduzca –en cierto sentido y dentro de ciertos límites– de lo conceptual. Por lo que el despliegue lógico no puede ser sólo una *reflexión* sobre el pensar constituyente de objetos, sino un proceso de constitución efectiva de un terreno ontológico. Por otra parte, este despliegue parece cumplir a la vez tanto las tareas de una “deducción trascendental” como “metafísica”.

Palabras clave: Lógica, Concepto, Ontología, Singular, Deducción.

Abstract

In this chapter, I discuss the interpretations that read the *Science of Logic* in analogy with the *Critique of pure Reason*. Even though these readings may invoke good reasons to support the link between Hegel’s *Logic* and Kant’s transcendental Logic, I claim that they neglect main characters of speculative logic, that lead Hegel’s philosophy into a different philosophical project. In this sense, I will reject the claims according to which the *Science of Logic* must be understood as a “metaphysical deduction”, it proceeds by a reflective process applied upon object-constituting thought and by making explicit its conceptual conditions. I state that the proper conception of the conceptual in the *Science of Logic* implies that the relation between the singular and the concept be that the singular is deduced from the concept. Therefore, the logical development is not only a reflection upon the object-constituting thought, but also a process of actual constitution of an ontological field. This development seems to achieve the goals of the transcendental and metaphysical deductions.

Key words: Logic, Concept, Ontology, Singular, Deduction.

Introducción.

Entre la bibliografía especializada dedicada a la filosofía teórica de Hegel en general y a la *Ciencia de la lógica* en particular debe destacarse una corriente interpretativa que se propone leer la obra del autor en clave kantiana. Esta tradición de lectura se centra y se apoya en algunos aspectos fundamentales del proyecto hegeliano: la conversión de la *metafísica* en *lógica*, la crítica a la metafísica pre-crítica, la imposibilidad de que Hegel esté proponiendo el retorno a una metafísica escolástica tradicional, la conservación, apropiación y radicalización del giro copernicano. A mi entender, los puntos mencionados son buenas razones para impulsar o defender dicha propuesta interpretativa. Sin embargo, también entiendo que dicha lectura encuentra ciertos límites. Muy probablemente, los dos puntos frente a los cuales esta línea interpretativa se vuelve insuficiente sean: (1) el abordaje y consideración del método empleado por Hegel y (2) la adecuada caracterización del objeto de la investigación lógica hegeliana. En el presente trabajo nos proponemos demostrar que las lecturas kantianas de la *Ciencia de la lógica* son incapaces de caracterizar satisfactoriamente estos dos aspectos esenciales del proyecto lógico hegeliano.

Las lecturas kantianas de la *Ciencia de la lógica*

Comencemos por presentar lo que entiendo por esta línea de interpretación kantiana de la *Ciencia de la lógica* y sus fundamentos primordiales. Consideremos el alegado parentesco entre la lógica trascendental y la lógica especulativa defendido entre otros por Pippin, Houlgate y de Boer. Este parentesco se sostiene en el conocido pasaje en el que Hegel destaca la conversión kantiana de la *metafísica* en

lógica.¹ De acuerdo con este conocido pasaje, se advierte que Hegel es un continuador de la tradición crítica, cuestión que objeta toda línea de interpretación que pretenda hacer de Hegel un metafísico dogmático (pre-kantiano).

Según esta línea de interpretación, la lógica trascendental kantiana es vista como un intento de suplantación de la *ontología* y una supresión de las metafísicas especiales. Como sabemos, la analítica trascendental establece el terreno posible del conocimiento sintético a priori y su límite preciso allí hasta donde pueda llegar la intuición. De esta manera, siguiendo a de Boer y Fulda, la analítica trascendental tendría como objetivo reemplazar a la metafísica general u ontología² brindando una ontología de los objetos de la experiencia.³ Ahora bien, esta

¹ “En verdad la filosofía crítica ya transformó la *metafísica* en lógica, pero, como ya se recordó, al igual que el idealismo posterior, dio a las determinaciones lógicas, por miedo al objeto, un significado esencialmente subjetivo; por este medio dichas determinaciones quedaban afectadas a su vez por el objeto, al que rehuían; y quedaba en ellas como un más allá, una cosa en sí y un obstáculo infinito. Pero la liberación de la conciencia con respecto a la oposición, liberación que la ciencia debe poder presuponer, eleva las determinaciones del pensamiento por encima de estos puntos de vista temerosos e incompletos, y exige su examen, tal como son en sí y por sí, sin semejante limitación y miramiento, esto es, como lo lógico y lo racional puro”, *Ciencia de la lógica*, Trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ed. Solar, 1982, tomo I, p. 67. En adelante citado como CL, seguido por el número de tomo y página. Junto a ésta, se cita la edición en alemán publicada por Felix Meiner: Hegel, G. W. F., *Gesammelte Werke*, tomos 11, 12, 21, Hamburg, Felix Meiner, 1999, 2003, 2008; en adelante WL, seguido por el número de tomo correspondiente a la *Ciencia de la lógica* y número de página.

² De Boer, K., “The dissolving force of the concept: Hegel’s ontological logic”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, N° 4, Junio 2004, p. 789; Fulda, H. F., “Ontologie nach Kant und Hegel”, en Henrich, D. – Horstmann, R.-P. (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988, pp. 48-53, 60.

³ “La analítica trascendental tiene, según esto, este importante resultado: que el entendimiento no puede nunca hacer, *a priori*, más que anticipar la forma de una experiencia posible en general; y que, puesto que aquello que no es fenómeno no puede ser objeto de la experiencia, [el entendimiento] no puede nunca sobrepasar las limitaciones de la sensibilidad, sólo dentro de las cuales nos

ontología de la experiencia se encuentra enfrentada al terreno de la apariencia, esto es, de la metafísica trascendente, cuya legitimidad epistemológica se ve objetada. En consecuencia, junto a este desplazamiento de la ontología clásica por la analítica trascendental, la dialéctica trascendental elabora la *crítica* de las metafísicas especiales. Según estos intérpretes, la lógica hegeliana sería una reelaboración de la analítica trascendental que ofrecería una *ontología* en este particular sentido.⁴ En esto consistiría entonces la mencionada conversión de la *metafísica* en *lógica*: en haber desplazado la *ontología clásica* reemplazándola por una *analítica trascendental*.

Aunque Hegel pueda ser un heredero de la tradición kantiana en el sentido antes indicado, es también un intérprete y un crítico suyo. Es en este sentido que los autores mencionados admiten que Hegel reelaboraría parcialmente este reemplazo de la metafísica general por una lógica. Esta reelaboración se lleva a cabo por medio de una superposición entre *analítica* y *dialéctica* o entre *metafísica general* y *metafísica especial*.⁵ Haciendo a un lado los matices, puede decirse que la analítica

son dados objetos. Los principios de él son meros principios de la exposición de los fenómenos, y el orgulloso nombre de una ontología que pretende suministrar, en una doctrina sistemática, conocimientos sintéticos *a priori* de cosas en general [...] debe dejar su lugar al más modesto de una era analítica del entendimiento puro”. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009. A 246-7/B 303. En adelante, citado según el uso tradicional, indicando la paginación de la primera edición con la letra A seguida del número de página, y la segunda edición con la letra B seguida por el número de página.

⁴ Según Stephen Houlgate (“Thought and Being in Kant and Hegel”, *The Owl of Minerva*, 22, N° 2, 1991, pp. 132-133, 140) la propuesta lógica de Hegel debe ser tanto una lógica ontológica como una metafísica, pero siempre tomando estos términos en el sentido indicado y bajo el carácter de una herencia kantiana. También la caracteriza el autor como *ontología* y *filosofía trascendental*: cfr. Houlgate, S., *The opening of Hegel's Logic*, Indiana, Purdue, 2006, p. 436.

⁵ De Boer, K., “The dissolving force of the Concept...”, *op. cit.*, p. 812 y de Boer, K., *On Hegel, The sway of the negative*, Palgrave, Macmillan, Hampshire, 2010, p. 44.

aportaría la constitución de la ontología de los objetos cognoscibles por el pensar, y la dialéctica aportaría el carácter contradictorio, dinámico y sistemático en el desarrollo de estos conceptos y sus respectivas relaciones.⁶ Así entendida, la *Lógica* de Hegel abandonaría toda reivindicación epistemológica respecto de la metafísica especial⁷ y tendría por tema un pensar dirigido a la constitución de los objetos de la experiencia⁸ (característico de la *analítica trascendental*, pero articulado de manera dialéctica).

⁶ En este desarrollo dinámico y sistemático, la contradicción, negación y oposición entre categorías cumplen un rol fundamental, en tanto denuncian o evidencian el carácter *finito* de las categorías involucradas. Esta finitud significa la insuficiencia conceptual de tales categorías para la constitución de los objetos.

“[L]lamamos dialéctica al superior movimiento racional, en el cual tales términos, que parecen absolutamente separados, traspasan uno al otro por sí mismos, por medio de lo que ellos son; y así la presuposición [de estar separados] se elimina”. CL I 135-136, WL I 92. “Aquello por cuyo medio el concepto se impele adelante por sí mismo, es lo *negativo*, ya mencionado, que contiene en sí; éste es el verdadero elemento dialéctico”. CL I 73, WL I 40. “Es un nuevo concepto, pero un concepto superior, más rico que el precedente; porque se ha enriquecido con la negación de dicho concepto precedente o sea con su contrario; en consecuencia lo contiene, pero contiene algo más que él, y es la unidad de sí mismo y de su contrario. Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior”. CL I 71, WL I 38.

⁷ Contra esta interpretación, se expresa Theunissen al entender que todo a lo largo de la *Lógica* hegeliana hay un tratamiento de las tres ramas de la metafísica especial, cfr. Theunissen, M., *Sein und Schein*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978, pp. 39-41.

⁸ A la hora de comprender por qué los intérpretes kantianos de Hegel entienden que la *Lógica* hegeliana abandona la metafísica especial se vuelve relevante analizar –aunque sea brevemente– cómo Hegel comprende el proceder de la metafísica especial (y cómo estos intérpretes entienden que procede la dialéctica trascendental).

Básicamente, para Hegel, la metafísica especial procedería predicando los conceptos fundamentales de la ontología a ciertos objetos incondicionados (de Boer, K. *On Hegel*, *op. cit.*, pp. 37-38; Koch, A., “Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität”, en Arndt, A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag,

En esta reelaboración crítica de la ontología kantiana, Hegel se apropió también del giro copernicano. Se trata, según de Boer, Ameriks y Sedgwick entre otros, de una radicalización del giro copernicano.⁹ Dicha radicalización supondría superar la distinción fenómeno-noúmeno, suprimir toda postulación de un ámbito incognoscible y extender el carácter constituyente del pensar a lo absoluto. Por su parte, Pippin agrega que Hegel ubica el giro copernicano (así reinterpretado) en el centro del desarrollo de su filosofía.¹⁰ Esto significaría que Hegel toma

2006, p. 214; cfr. Hegel, G. W. F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997, § 28). En concordancia con esto, la dialéctica trascendental habría procurado hacer lo mismo y haber demostrado la incapacidad de las categorías del entendimiento para brindar conocimiento respecto de tales objetos incondicionados. Lo cierto es que es dudoso que la dialéctica trascendental proceda así (al menos, más allá de los paralogismos).

Por una parte, Hegel mostraría progresivamente la insuficiencia del procedimiento propio de la metafísica especial consistente en *predicar* los conceptos ontológicos respecto de los objetos exhibiendo la insuficiencia de dichos conceptos tomados aisladamente. Por otra parte, Hegel pretende el conocimiento de lo absoluto, pero no como un objeto incondicionado trascendente, es decir, no como los objetos concebidos por cada disciplina de la metafísica especial. De esta manera, el proyecto lógico hegeliano es visto, fundamentalmente, como una *ontología* o metafísica general, reelaborando o criticando algunos aspectos de la metafísica especial.

Por su parte, Hegel hace expresa referencia al vínculo entre lógica objetiva, metafísica general y metafísica especial. “La lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. [...] Pero en segundo lugar la lógica objetiva comprende en sí también el resto de la metafísica, en cuanto que ésta intentaba comprender [...] el alma, el universo, Dios [...]. Pero la lógica considera estas formas libres de aquellos substratos, es decir de los *sujetos* de la *representación*, y considera su naturaleza y su valor en sí y para sí mismos”. CL I 83, WL I 48-49.

⁹ Sobre este punto, acuerdan también Sedgwick y Ameriks: cfr. Ameriks, K., “Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, en *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, n°1, 1985, pp. 26-29 y ss.; y Sedgwick, S., “Hegel’s strategy and critique of Kant’s mathematical antinomies”, en *History of philosophy quarterly*, vol. 8, n°4, Oct. 1991, p. 434 y ss.

¹⁰ Pippin, R., *Hegel’s idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp. 6, 17, 35. Por su parte, de Boer se separa

el modelo de la apercepción kantiana como el principio general de su sistema filosófico: un sistema que consiste en la producción de la diversidad y en la integración de dicha diversidad.

En la introducción de la *Lógica* Hegel afirmó que en ésta se trataría de liberar al pensar de la forma finita que le diera Kant.¹¹ Se estudiaría aquí el pensar puro y su despliegue interno, sin considerar ningún objeto exógeno al pensar ni detenerse en los conceptos de las facultades de la subjetividad finita.¹² En el yo trascendental, indica Longuenesse,

de la posición de Pippin en tanto señala que el proyecto hegeliano no pretende estudiar las aptitudes gnoseológicas de la subjetividad finita. Con lo cual, debería acotarse la exacerbada importancia que Pippin atribuye al yo trascendental y al giro copernicano. De Boer, K., “The dissolving force of the concept”, *op. cit.*, pp. 806-807. Es de la misma opinión, Arndt, A., “Die Subjektivität des Begriffs”, en Arndt-Iber-Kruck, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, *op. cit.*, p. 15.

¹¹ Cfr. CL I 67, WL I 35. También “Esta actividad objetivadora [del yo sobre el objeto], liberada de la oposición de la conciencia, representa más precisamente lo que puede ser considerado en general *pensamiento* como tal. Pero dicha actividad no debería ser llamada más conciencia; la conciencia encierra en sí la oposición entre el yo y su objeto, que no se encuentra en aquella actividad originaria. La denominación ‘conciencia’ da a esta actividad la apariencia de subjetividad aún más que la expresión ‘pensamiento’, que aquí, sin embargo, tiene que ser entendida esencialmente en el sentido absoluto de pensamiento *infinito*, no afectado por la limitación de la conciencia, es decir, en el sentido de *pensamiento como tal*”. CL I 82, WL I 47-48.

¹² “Ella [la ciencia pura] contiene el *pensamiento*, en cuanto éste es también la cosa en sí misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el *pensamiento puro*. Como *ciencia*, la verdad es la pura conciencia de sí mismo que se desarrolla, y tiene la forma de *sí mismo*, es decir que lo *existente en sí y por sí* es *concepto consciente*, pero que el *concepto como tal* es lo *existente en sí y para sí*. Este pensamiento objetivo constituye el *contenido* de la ciencia pura”. CL I 65, WL I 33-34. “El verdadero método de la ciencia filosófica [...] es la conciencia relativa a la forma del automovimiento interior de su contenido. [...] Por este procedimiento ha de formarse, en general, el sistema de los conceptos, y completarse por un curso incesante, puro, sin introducir nada del exterior. [...] Este método no es nada distinto de su objeto y contenido, pues es el contenido en sí, la *dialéctica* que el contenido encierra en sí mismo, que lo impulsa hacia adelante”. CL I 70-71, WL I 37-38.

Kant habría abordado el estudio del pensar y de su objeto.¹³ Pero, como sabemos, bajo la forma de la subjetividad finita. En la “doctrina del concepto”, Hegel remite al yo trascendental kantiano, indicando que allí Kant habría dado con el verdadero concepto del *concepto*,¹⁴ noción que supone concebir al pensar mismo, pero ya no acotado al terreno del pensar de un sujeto finito particular. Es aquí donde encontramos, en mi opinión, puntos centrales del proyecto lógico hegeliano y aspectos que ponen a los proyectos filosóficos de Kant y Hegel en relación. Como veremos en seguida, es en el concepto donde el pensar se vincula con lo diferente de sí como originado en sí mismo. Es en el tratamiento del concepto, donde encontramos una reelaboración del yo trascendental kantiano y un planteo sobre el problema del vínculo entre el pensar y el ser.

Como se sabe, la concepción kantiana del yo trascendental y del objeto que el pensar produce internamente es, a criterio de Hegel, sumamente limitada. El objeto que el pensar produce en su interioridad es de carácter puramente formal, carente de contenido y determinación, cuya verdad radica por completo fuera de su concepto: el entendimiento no puede dar por sí mismo el contenido acorde a dicho concepto. En la reelaboración hegeliana del concepto de *verdad*, dirigida como crítica fundamentalmente a la concepción de la *lógica formal* como criterio de verdad, se encuentra, a su vez, una crítica a la *lógica trascendental*. Si la verdad se concibe como correspondencia entre conocimiento (= concepto) y objeto,¹⁵ la lógica general (o formal) no puede ser criterio de verdad del conocimiento en tanto carece de su propio objeto en virtud de su carácter puramente formal. La misma

¹³ Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 20, 23.

¹⁴ En este sentido, cfr. CL II 257-258-259, WL II 17-18-19; CL I 270, WL I 200; CL II 264, WL II 22; CL II 270, WL II 27.

¹⁵ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 58-59/B 83-84; CL II 269, WL II 25-26.

objeción debe hacerse extensiva a la analítica trascendental en tanto ella es incapaz de brindar el objeto acorde a su propio concepto de objeto.¹⁶ Esta carencia estructural de la lógica trascendental exige reelaborar la noción de verdad como concordancia del pensar consigo mismo, de manera que el pensar se vuelve su propio objeto.

Resulta clave decidir cómo interpretar semejante reelaboración. No hay mayor controversia en que en esta reelaboración se trata de reflexionar sobre el pensar: en la *Lógica* el pensar piensa al pensar. También hay acuerdo en que en esta reflexión sobre las formas conceptuales del pensar se suprime la distinción fenómeno-cosa en sí y la postulación de un objeto incognoscible. Es decir, el proyecto hegeliano pretende superar las dicotomías kantianas y los límites epistemológicos que el criticismo postula. Pero, entiendo, las lecturas kantianas no se resignan a renunciar a la necesidad del múltiple intuitivo para la dación del objeto correspondiente al concepto. En otras palabras, los intérpretes kantianos no parecen querer renunciar al carácter puramente formal de lo lógico y a la necesidad de recurrir a un dato intuitivo. Veamos esto.

Aunque el pensar produzca su propio objeto de conocimiento, las lecturas kantianas insisten en no entender esta afirmación en un sentido radical, esto es: que el pensar genere íntegramente a su objeto. Entienden, por el contrario, esta concordancia entre el pensar y el objeto fundamentalmente como la auto-referencia del pensar sobre sí mismo en la tarea de la reflexión.¹⁷

Para explicar esta auto-referencia suele establecerse una distinción

¹⁶ CL II 270-271, WL II 26-27.

¹⁷ Longuenesse, por ejemplo, expresamente relaciona esta radicalización en la concepción del alcance del pensar con la supresión de la necesidad de un múltiple intuitivo dado (Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, op. cit., pp. 23 y ss.). Sin embargo, en reiteradas ocasiones recae en la invocación de un múltiple que sería unificado por la actividad conceptual (*ibid.*, pp. xx, 40, 90-91, 95-96, 104). La naturaleza precisa de este múltiple por unificar no es del todo clara.

entre un *pensar referido inmediatamente a objetos* y un *pensar recursivo o reflexivo*. Por ejemplo, de Boer entiende que en la *Ciencia de la lógica* se trata de explicitar las condiciones conceptuales implícitas que ya están operando en el pensar objetivizante.¹⁸ Pippin entiende que la *Ciencia de la lógica* ofrece las determinaciones conceptuales necesarias para la constitución de una experiencia objetiva diferenciable.¹⁹ En ambos casos, la *Ciencia de la lógica* no tematiza al pensar constituyente de la objetividad, referido inmediatamente a la objetividad, sino tematiza las condiciones para que este pensar proceda.²⁰ Según esta lectura, la *Lógica* sólo ofrecería el aparataje conceptual para pensar objetos y dejaría sin considerar explícitamente la constitución efectiva del objeto (y, en todo caso, si el concepto necesita o no del múltiple intuitivo para tal constitución).

Pasemos a considerar la cuestión metodológica en la *Ciencia de la lógica*. Para Pippin, el objetivo de la *Fenomenología del espíritu* era acreditar que el pensar era aplicable al ser. La *Fenomenología* era entendida como una suerte de deducción trascendental de la validez de las categorías del pensar. Acreditada esta validez, la *Ciencia de la lógica* no requiere abordar la aplicación de las categorías al objeto, sino simplemente llevar a cabo una “deducción inmanente”.²¹ Con esta expresión hegeliana puede entenderse, en principio, que el pensar objeto de estudio de la *Ciencia de la lógica* se despliega por sí mismo y sin introducir en esta investigación elemento exógeno alguno al pensar. Esta deducción inmanente debe ser entendida por Pippin y de Boer (aunque no lo digan explícitamente) como una suerte de *deducción metafísica* de las categorías del pensar puro, una exposición y despliegue de las determinaciones conceptuales del pensar puro (y de su contenido semántico).

¹⁸ De Boer, K., “The dissolving force of the concept”, *op. cit.*, pp. 803-804.

¹⁹ Pippin, R., *Hegel's idealism*, *op. cit.*, p. 38.

²⁰ Pippin, R., *Hegel's idealism*, *op. cit.*, p. 37.

²¹ CL II 256, WL II 16.

Como puede suponerse, el problema metodológico se encuentra emparentado con la pregunta por el objeto investigado en la *Lógica*. Si en la *Ciencia de la lógica* se trata sólo de explicitar lo implícito en el pensar objetivizante, o bien de explicitar los requisitos conceptuales para pensar objetos diferenciados, la *Lógica* satisface estos objetivos con ser una deducción metafísica mejorada. Pasemos a considerar algunas objeciones.

Crítica a la interpretación kantiana de la *Lógica* de Hegel.

En esta revisión crítica nuestra atención recaerá fundamentalmente sobre el objeto de la investigación lógica y haremos algunas indicaciones sobre la cuestión metodológica en la *Ciencia de la lógica*. Sostendremos que el objeto investigado es el pensar constituyente de los rasgos ontológicos generales de los objetos. Con esto no queremos decir que en la *Ciencia de la lógica* se trate la aplicación *efectiva* de las determinaciones conceptuales del pensar y la consecuente constitución de los objetos en particular. No se trata aquí de estudiar el actuar de una subjetividad finita que conoce y constituye objetos determinados. Sin embargo, el resultado de esta investigación no es sólo la íntegra red de conceptos constituyentes de la ontología, sino también la constitución efectiva de cierta ontología.

Vale comenzar por establecer en qué medida esta posición podría diferenciarse de la posición kantiana –si acaso se diferencia–. En la *Crítica de la razón pura*, la analítica trascendental ofrece las condiciones conceptuales del entendimiento para el conocimiento de objetos de la experiencia, para su constitución, pero no implica el conocimiento efectivo de ninguno. Se trata aquí de las condiciones para la aplicación del pensar al ser, no de una investigación empírica que estudia el proceder de una subjetividad empírica.

Siguiendo la lectura kantiana de la *Lógica*, debe decirse que tanto la *Crítica* como la *Lógica* se ocuparían, fundamentalmente, no de la aplica-

ción efectiva de los conceptos puros por parte de un sujeto empírico, sino de las condiciones de dicha aplicación. En otras palabras, ni la *Crítica* ni la *Lógica* dan por resultado conocimiento alguno sobre un objeto determinado y particular, efectivamente existente, sino que dan conocimiento sobre las condiciones de conocimiento objetivo.

Sin embargo, la *Ciencia de la lógica* supone una particularidad. Como ya hemos indicado, la *Lógica* encuentra su objeto en el pensar mismo. Esto era entendido por las lecturas kantianas como si en la *Lógica* se tratara únicamente de analizar las condiciones del pensar objetivizante. Sin embargo, el estudio que Hegel realiza sobre el *concepto* y las formas subsiguientes (juicio y silogismo) indicaría que, al menos, las pretensiones de la *Lógica* van más lejos.

El concepto en Hegel tiene la peculiaridad de ser una unidad originaria y originante de diferencias que se reintegran en dicha unidad conservando su carácter diferenciado. Del concepto universal emerge su propia diferencia como particular o subclase y esta diferenciación se expresa y se enriquece a través de las formas de los juicios. Bajo las formas de los juicios encontramos un desarrollo y enriquecimiento del sentido de la cópula que establece un vínculo entre sujeto y predicado, lo que no es otra cosa que un desarrollo del sentido de la identidad y no-identidad de los extremos vinculados en el juicio. En otras palabras, todo juicio supone la equiparación y no-equiparación de los términos en él involucrados. En los silogismos, se reintegra la unidad contenida en el concepto, la identidad entre estos extremos plasmados en los juicios, pero conservándose el momento de la diferencia.²²

²² Sobre la naturaleza del concepto y el despliegue de sus diferencias internas cfr. CL II 257, 258, 259, 264; WL II 17, 18, 19, 22. CL I 270, WL I 200. Cfr. de Boer, K., *On Hegel*, *op. cit.*, pp. 43, 47. Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 298-301, 304. Arndt, A. “Die Subjektivität des Begriffs”, *op. cit.*, p. 12. Sobre el enriquecimiento del concepto a través de las formas del juicio y silogismo cfr. Utz, K., “Alles

En principio, este desarrollo podría parecer puramente formal. Sin embargo, ofrece la ocasión de considerar la relación del pensar con su objeto. En primer lugar, el desarrollo interno y progresivo del concepto, el despliegue y enriquecimiento de su sentido a partir de sus propias formas, es una determinación progresiva de su contenido semántico, de aquello que significa el concepto y, por tanto, de su contenido. Esto implica que el desarrollo formal del concepto (en sus formas sucesivas) es también un desarrollo referido al objeto pensado bajo el concepto. Esto conduce a concluir que el objeto acorde al pensar se encuentra determinado por el concepto mismo, en concordancia con la noción hegeliana de verdad. Ahora bien, debe considerarse en qué medida se da esta determinación, qué sentido tiene y por qué.

Tanto en el abordaje hegeliano del concepto como en su desarrollo formal bajo las formas de los juicios, encontramos un tratamiento de lo universal, lo particular y lo singular. Esto no debería resultar extraño, pues, la concepción de lo conceptual y de lo judicativo exige considerar la identidad y la diferencia en el marco de relaciones entre instancias singulares e instancias universales. Un juicio es, después de todo, establecer un cierto vínculo de identidad entre una instancia universal y una singular (lo que supone también, a su vez, afirmar dialécticamente un cierto grado de diferencia entre los extremos). Para Hegel, el concepto no concibe únicamente el género y la especie a la que el objeto pertenece, sino que concibe incluso al singular, esto es, al individuo concreto que cae bajo el concepto.²³ Sin esto, si el

Vernünftige ist ein Schluß'. Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken", en Arndt-Iber-Kruck, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, op. cit., pp. 184-185; Iber, C., "Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels", en Arndt-Iber-Kruck, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, op. cit., p. 120; Sans, G., "Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs", en Arndt-Iber-Kruck, *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, op. cit., pp. 216-217.

²³ "Y así el concepto es un *singular*. Cada uno de ellos (universal y singular) es la

concepto no fuera capaz de concebir lo singular como singular, sería imposible la plena concordancia del pensar con un objeto determinado; y, correlativamente, el objeto singular sería inconcebible. En otras palabras, la propia estructura del concepto debe contener el momento de la singularidad, pues de lo contrario lo singular sería inconcebible (como instancia singular de un concepto). El pensar debe pensar no sólo la clase a la que el objeto pertenece, sino la singularidad misma de lo singular que existe.

Ahora bien, cabe preguntarse, en el caso de la filosofía teórica de Kant, ¿no es el pensar el que constituye la singularidad? ¿Acaso la singularidad no es pensada por medio de alguna categoría? ¿La relación entre la singularidad y la especie no es determinada por Kant por medio de las categorías?

La respuesta a estas preguntas es afirmativa. Pero con una particular diferencia. En Kant, las categorías puras del entendimiento poseen un carácter formal y universal inalterable. Ellas representan las actividades de enlace formal que el entendimiento debe ejecutar sobre el múltiple de la intuición pura a fin de conformar una representación objetiva. Sin las categorías pertinentes, no tendríamos jamás la representación de un objeto singular, determinado. Pero las categorías puras, por sí mismas, jamás pueden ofrecer representación alguna de un objeto *determinado*, es decir, concreto, sino sólo la representación absolutamente indeterminada y universal de un objeto en general.²⁴

totalidad, cada uno contiene en sí la determinación del otro, y por eso también estas totalidades son de inmediato sólo *una única*, tal como esta unidad es el dirimirse de ella misma en la libre apariencia de esta dualidad –una dualidad, que, en la diferencia de lo *singular* y lo *universal*, aparece como total oposición, pero que es de tal modo *apariencia*, que, cuando uno de ellos es concebido y expresado, el otro de inmediato queda también concebido y expresado en él”. CL II 256, WL II 16. También cfr. CL II 277, 280-281, WL II 32, 34-35. Cfr. Taylor, Ch., *Hegel, op. cit.*, p. 302.

²⁴ “Las categorías puras no son otra cosa que representaciones de las cosas en general”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 245. “Mediante una categoría pura

Por medio de los enlaces puramente categoriales no podemos representarnos diferentes objetos determinados ni tampoco un objeto singular determinado. Sólo podremos tener estas representaciones cuando las actividades del entendimiento actúen sobre el múltiple intuitivo. El múltiple intuitivo y particularmente las formas bajo las que éste es dado permiten la representación de objetos numéricamente diferentes y la representación de un individuo singular concreto.²⁵

¿Qué pasa, en este punto, en la *Lógica* de Hegel? ¿La *Lógica* puede conformarse con la mera representación conceptual y general de *lo singular*? En primer lugar, sólo tiene sentido llamar a algo *un singular* si pensamos en ello la articulación de los siguientes tres momentos: género, especie, individuo. Pero con esto –que también puede ser pensado por medio de puras categorías– no es suficiente. El resultado de esto es *lo singular* como *universal*. Es decir, se trata del mero concepto universal de *lo singular*. Aquello que concuerda con este pen-

en la cual se hace abstracción de toda condición de la intuición sensible, única posible para nosotros, no se determina, por consiguiente, ningún objeto, sino solamente se expresa el pensar de un objeto en general”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 247/B 304. “Las categorías puras, sin condiciones formales de la sensibilidad, tienen una significación meramente trascendental, pero no son de uso trascendental [...]. [E]llas son meramente la forma pura del uso del entendimiento con respecto a los objetos en general, y del pensar, sin que por ella sola puedan pensar ni determinar objeto alguno”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 248/B 305. Entiendo que en este último pasaje Kant se refiere a pensar o determinar algún objeto concreto, es decir, determinado y no en general. Es decir, el entendimiento es capaz de producir “el concepto enteramente *indeterminado* de un ente inteligible” (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, B 307), algo que pensamos (sin conocer) por medio de meras categorías (“el pensamiento de algo en general, en el cual hago abstracción de toda forma de la intuición sensible”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 252).

²⁵ “La pluralidad y la diversidad numérica es dada ya por el espacio mismo, como condición de los fenómenos externos”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 264/B 320. “La diversidad de los lugares no solamente hace posible, ya por sí sola, sin ulteriores condiciones, la pluralidad y la diferenciación de los objetos como fenómenos, sino que la hace también necesaria”, Kant, I., *Crítica de la razón pura*, A 272/B 328.

samiento (el mero concepto universal de *lo singular*) no es *algo singular*, sino una instancia universal. Si la *Lógica* hegeliana se detuviera en este punto, si no pudiera probar que el concepto concibe no sólo el concepto universal de lo singular, sino lo singular mismo (lo singular *como* singular), entonces admitiría una discrepancia tal al interior de su propio concepto, una discrepancia entre el pensar que postula su contenido de pensamiento y aquello que se pretende pensar, que la haría objeto de la misma crítica que Hegel utilizaba contra el idealismo trascendental (particularmente, contra su criterio de verdad y su postulación de una cosa en sí): se postula un objeto que no puede ser abarcado por el concepto y, por tanto, esta lógica carece de verdad (= concordancia del pensar con su objeto). El resultado del verdadero pensamiento de *lo singular*, es decir, idéntico a sí mismo, a su propio contenido semántico, debe ser *algo singular* (un *ser singular*). En otras palabras, si ha de haber concordancia entre el pensar y su objeto, y se trata aquí de pensar *lo singular*, aquello que se corresponde a ello ha de ser, necesariamente, *algo singular*. Y, en consecuencia, el pensamiento de lo *singular* debe ser el pensamiento no de lo singular como universal, sino de lo singular como *singular*.

Si se admite esto, por un lado, nos vemos obligados a rechazar la interpretación kantiana de la *Ciencia de la lógica*. Por el otro, nos sentimos inclinados a presentar algunas objeciones al proyecto hegeliano. Comenzando por el primer punto, la lectura kantiana intenta restar importancia a la referencia o relación que habría entre el pensar considerado en la *Lógica* y el objeto efectivo. La *Lógica* como “deducción metafísica”, como mera explicitación de lo implícito operante en el pensamiento objetivizante sólo presentaría –indica esta lectura kantiana– las determinaciones conceptuales necesarias para que el sujeto finito constituya objetos de conocimiento. Pero si el pensar considerado en la *Lógica* debe llegar al punto de contener una determinación de su objeto como aquello que en verdad es *singular* (esto es, como

individuo particular), pareciera que ya no se trata aquí sólo de señalar el aparato conceptual que eventualmente operará en el sujeto finito, sino que se trata de la efectiva constitución del objeto.²⁶ Es decir, el concepto debe poder pensar aquello singular que es una entidad individual objeto de su pensamiento y debe ser responsable de su constitución.²⁷

Aunque la diferencia es sutil, debe entenderse que aquí no se trata de que el pensar puro de la *Lógica* constituya este o aquel objeto concreto. Si éste fuera el caso, la *Lógica* ofrecería conocimiento de objetos singulares, concretos y el conocido desafío del Prof. Krug sería legítimo:²⁸ se podría exigir a Hegel que demuestre la “deducción” de

²⁶ “*A proposition lacks the agreement of the concept (the universal) and its object (the singular), unless one arrives at a universal, a concept, able to account for all the determinations of the singular object, and conversely one arrives at a singular object able to be thought entirely in conceptual terms*”, Longuenesse, B., *Hegel's Critique of metaphysics*, op. cit., p. 25.

²⁷ “[E]l concepto, [...] al ser tal [a priori una síntesis], tiene ya la determinación y la diferencia en sí mismo. Dado que luego es la determinación del concepto, y con esto la *absoluta determinación*, es decir, la *individualidad*, el concepto es el fundamento y el origen de toda determinación y multiplicidad finitas”. CL II 264-265, WL II 23.

“Su carácter inacabado [...] consiste] en que el concepto no se ha dado todavía su *propia* realidad, engendrada por él mismo. El demostrado carácter absoluto del concepto, frente a la materia y en la materia empírica, y más exactamente en sus categorías y determinaciones reflexivas, consiste precisamente en esto, que la misma materia, tal como aparece *fuera* y *antes* del concepto no tiene verdad, sino que la tiene solamente en su idealidad o sea en la identidad con el concepto. La *derivación* de lo real a partir del concepto, si se quiere llamarla derivación, consiste [...] en que el concepto, en su abstracción formal, se muestre como incompleto, y traspasa a la realidad por medio de la dialéctica fundada en él mismo, de manera que la engendra de sí mismo; pero no consiste en que el concepto vuelva a caer en una realidad ya preparada, que se halla frente a él”. CL II 267, WL II 24, 25.

²⁸ Nos referimos a la conocida objeción que hiciera Krug a Hegel, según la cual exigiera de éste la deducción de su pluma a partir del puro pensar, cfr. Hoffmann, T. S., *Hegel. Una propedéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2014, pp. 134 y ss.

un objeto empírico a partir de puros conceptos. El pensar puro estudiado en la *Lógica* debe poseer su referencia al objeto singular, su conceptualización de éste como tal, sin la cual no habría forma de constituirlo como un singular. Pero tal constitución no da por resultado cada uno de los objetos en sus determinaciones concretas y casuales, sino la determinación de la totalidad de los objetos de acuerdo con las estructuras ontológico-conceptuales desplegadas en la *Lógica*. El resultado de la *Lógica* no es sólo el armazón conceptual con el que opera la subjetividad finita, pero tampoco la constitución de cada objeto con sus notas casuales y circunstanciales, sino la efectiva constitución de los rasgos ontológicos generales de todos los objetos en tanto objetos en general.

Para decirlo en pocas palabras, la concordancia exigida por la *Lógica* entre el objeto del pensar y el pensar no sólo supone que el pensar se tome a sí mismo como objeto, sino supone también que el objeto pensado sea íntegramente determinado por el pensar. El resultado de la *Lógica* no es, claramente, el conocimiento de objetos concretos. Pero tampoco se trata sólo de disponer la estructura conceptual sin la cual no se puede pensar objetos determinados. El pensar aquí considerado piensa efectivamente a sus objetos como singulares concretos, íntegramente determinados en sus *rasgos ontológicos*. El resultado de la *Lógica* es —o pretende ser— un sistema de conceptos y una ontología efectivamente existente.²⁹

²⁹ “La lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. *Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura.* Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la *representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito*”. CL I 66, WL I 34. También afirma Hegel: “Tal es el concepto total, que una vez ha de ser considerado como concepto *existente*, y otra como *concepto*; en el primer caso, sólo es concepto *en sí*, concepto de la realidad o del ser; en el segundo, es concepto como tal, concepto *que existe por sí* (como existe en general, para mencionar formas concretas, en el hombre que piensa; y en general también en el animal sensible y en la individualidad orgánica, aunque, sin duda,

no como concepto *consciente* y menos todavía como concepto *conocido*; pero sólo en la naturaleza inorgánica es concepto *en sí*). En consecuencia la lógica se dividiría primeramente en lógica del *concepto como ser* y del concepto como *concepto*, o bien [...] en lógica *objetiva y subjetiva*". CL I 79-80, WL I 45-46.

De acuerdo con estas palabras, la *Lógica* es el pensamiento antes de la creación de la existencia efectiva. Pero, a la vez, la lógica objetiva es la lógica del concepto como *ser* y en la naturaleza inorgánica encontramos al concepto *en sí*, es decir, como *existente*. En consecuencia, la *Lógica* no puede dar a lo real en su efectiva existencia, pero tampoco puede simplemente exponer las condiciones conceptuales para su conocimiento. La *Lógica* parece pretender caminar en un terreno intermedio, el cual, entiendo, es la constitución efectiva de una ontología.

Creo que en el siguiente pasaje Hegel hace referencia a lo que aquí caracterizamos como *terreno intermedio*: "La lógica muestra la elevación de la *idea* hasta el grado a partir del cual se convierte en creadora de la naturaleza, y traspasa a la forma de una *inmediación* concreta, cuyo concepto, empero, quiebra de nuevo también esta forma, para convertirse a sí mismo en *espíritu concreto*. Frente a estas ciencias concretas, que empero, tienen y conservan el elemento lógico o sea el concepto como creador interno, la lógica misma es, de todas maneras, la ciencia *formal*; pero es la ciencia de la *forma absoluta*, que en sí es totalidad, y contiene la *pura idea de la verdad misma*. Esta forma absoluta tiene en sí misma su contenido o realidad; el concepto [...] tiene las diferentes determinaciones en el momento de su negatividad o sea del absoluto determinar; el contenido no es, en general, otra cosa que tales determinaciones de la forma absoluta —es el contenido que está puesto por la forma misma y que, por ende, es también su contenido apropiado. Esta forma, por consiguiente, es también de muy otra naturaleza que la considerada de ordinario como la forma lógica. Es ya *por sí misma la verdad*, puesto que este contenido es apropiado a su forma, o esta realidad a su concepto, y es la *pura verdad*, porque sus determinaciones no tienen todavía la forma de un absoluto ser-otro o sea de la *inmediación absoluta*". CL II, 268-269, WL II, 25, 26. Es decir, el contenido de la *lógica* es la forma pura o forma absoluta, contenido que concuerda con la forma lógica; sin embargo, esta forma no es equiparable sin más a la forma lógica *ordinaria*: en ella el contenido es adecuado a su forma y *la realidad* a su concepto. En consecuencia, la lógica brinda, en cierta manera, la realidad (aunque no como "*inmediación concreta*").

En este sentido: "Cuando la lógica es considerada la ciencia de la forma absoluta, este ser formal, *para ser verdadero*, necesita tener en sí mismo un *contenido*, que sea adecuado a su forma, y esto tanto más, porque el elemento formal lógico tiene que ser la pura forma, y por lo tanto el verdadero elemento lógico tiene que ser la *pura verdad*. Por consiguiente este elemento formal tiene que ser

Tal vez el proyecto lógico no sea capaz de alcanzar estas elevadas expectativas. De hecho, hay buenos motivos para dudar de que tal pretensión pueda ser satisfecha.

Volvamos a la cuestión del método propio de la *Lógica*. Longuenesse señala que la *Ciencia de la lógica* es tanto una *deducción metafísica* como una *deducción trascendental*.³⁰ No sólo se explicita y se desarrolla el significado de las categorías, sino que se alega a favor de su validez objetiva. Ahora bien, la deducción trascendental kantiana es exitosa porque demuestra, entre otras cosas, la efectiva aplicación de las actividades sintéticas del entendimiento al múltiple intuitivo y, más concretamente, a la forma del sentido interno, i.e. el tiempo.³¹

Entre las notas que distinguen al entendimiento de la sensibilidad se cuenta con una que es de especial interés: la temporalidad. Kant distingue tajantemente entre lo temporal y lo atemporal. Esta distinción atraviesa otras dicotomías: fenómeno-cosa en sí, objeto de la intuición-objeto del entendimiento. La temporalidad no sólo distingue

pensado como algo mucho más rico en sí, en determinaciones y contenido, así como también poseedor de una eficacia sobre lo concreto infinitamente mayor de lo que se considera de costumbre”. CL II 271, WL II 27. Es decir, el ser formal debe tener un contenido acorde a la forma, pero, a la vez, la forma debe tener *eficacia* sobre *lo concreto*. En palabras más concluyentes: “Por medio de su necesaria determinación progresiva el concepto *formal* se convierte él mismo en la cosa y pierde así la relación de la subjetividad y exterioridad con respecto a ésta. O viceversa la objetividad es el *concepto real* que *ha salido de su interioridad*, y ha traspasado a la existencia. En esta identidad con la cosa el concepto tiene, por lo tanto, una existencia *propia y libre*”. CL II 274, WL II 30.

³⁰ “Hegel’s Logic is inseparably a metaphysical and a transcendental deduction of the categories of metaphysics: a justification of claims concerning their content as concepts [...] and a justification of claims concerning their relation to objects [...]. The main goal of this twofold «deduction» is to put an end definitively and radically to all representational illusions, according to which thought could be gauged by any measure other than itself. Thought, and particularly metaphysical thought, is not the mirror of nature. And yet it is neither arbitrary nor subjective [...]”. Longuenesse, B., *Hegel’s critique of metaphysics*, *op. cit.*, p. 5.

³¹ Cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, § 23.

a la *intuición* del *entendimiento*, también distingue al *objeto de conocimiento* de la *cosa en sí*, al objeto tal como es dado en la intuición del objeto puramente pensado del entendimiento. El pensar puro tiene su propio objeto (objeto trascendental), puramente formal, indeterminado, general y *atemporal*. Las actividades de síntesis puramente conceptuales del entendimiento involucradas en la constitución del objeto de conocimiento y en la conformación de la representación del objeto en general son atemporales y pueden incluso conformar la representación de objetos incondicionados (por ejemplo, en el caso de las ideas cosmológicas).³² Es decir, pueden conformar la representación de un objeto sin considerar su carácter temporal, aun cuando nunca pueda sernos dado un objeto acorde en la experiencia efectiva.

Al considerar en la deducción trascendental la aptitud del entendimiento para aplicar sus categorías a la temporalidad, Kant logra subsanar la brecha que separa al pensar de la intuición, que separa al pensar del objeto sensible y temporal. Habiendo probado que el pensar puro, atemporal, puede aplicarse al tiempo, Kant demuestra, primero, que el pensar puede aplicarse al ser en tanto aquél es condición de posibilidad de éste, pero también que puede subsanarse la heterogeneidad radical entre estos dos órdenes, el ser temporal y el pensar atemporal.

En la *Lógica* hegeliana no encontramos nada igual. En la tercera

³² Sobre este punto pueden verse nuestros trabajos: Herszenbaun, M., “Sobre el surgimiento de las ideas cosmológicas y la antinomia”, en Órdenes, Paula – Alegría, Daniela, *Kant y el criticismo. Pasado, presente, ¿futuro?*, Porto Alegre, Editora Fi, 2015, p. 34; y Herszenbaun, M., “Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura”, *Studia kantiana*, 16, 2014, pp. 40 y ss. Por otra parte, el alcance semántico de las categorías puras es un tema de extenso debate. Entendemos que las categorías puras son, por sí mismas, capaces de ofrecer la representación de objetos en general, sin que esto suponga brindar conocimiento alguno. Por medio de estas representaciones puramente conceptuales, puede pensarse el terreno de lo nouménico o en sí y, eventualmente, diagramarse una metafísica teórica (una teoría de lo suprasensible) que no es conocimiento pero sí puede brindar coherencia a la metafísica práctica.

sección de la *Lógica* no encontramos argumento alguno que pretenda demostrar que el concepto atemporal se aplica al tiempo o que produzca el tiempo. Y, entiendo, esto resulta en la condena de las pretensiones del proyecto lógico. No importa cuán lejos pueda llegar la determinación conceptual del objeto, no importa cuán lejos llegue el concepto en la constitución y creación de su objeto, en el desarrollo y despliegue de su contenido semántico; si el concepto es incapaz de constituir al tiempo, si no puede conformar el carácter fluyente, cambiante, del objeto, se mantiene una heterogeneidad tal entre el ser y el pensar, entre el concepto y el objeto, que derriba todo intento de acoplamiento entre estos dos polos, es decir, que objeta definitivamente el intento de que el pensar constituya plenamente los rasgos generales ontológicos del objeto de conocimiento.³³

A modo de corolario, quisiera volver brevemente sobre la cuestión metodológica. Creo que puede decirse que si el desarrollo semántico de los conceptos considerados en la *Lógica* es tal que debe llegar hasta la deducción de lo singular, semejante deducción “metafísica” termina por convertirse en “trascendental”. En estas dos tareas simultáneas

³³ Aquí puede considerarse una objeción posible: la *lógica* no permite deducir la temporalidad de los objetos, pero en el pasaje de la *lógica* a la *naturaleza* encontramos el surgimiento del tiempo y el espacio y aquello que lo llena de manera efectiva. Y en el desarrollo del terreno de lo natural se encuentra operando —desde adentro— lo lógico y lo conceptual. En este sentido, cfr. CL II 261, 268, 582-3; WL II 21, 25, 252-3. A pesar de esta interesante objeción que exigiría una investigación más extensa que considere la articulación entre las tres partes principales del sistema hegeliano plasmado en la *Enciclopedia*, entiendo que, aun admitiendo este pasaje de lo lógico a la naturaleza, la *Lógica* incumple su promesa de reasumir (de reapropiarse, de superar) el ser inmediato en el concepto, siempre que no pueda hacerse cargo del carácter temporal del ser. En otras palabras, fracasa en reelaborar la analítica trascendental kantiana: conformar una ontología de la experiencia. Creo que la única vía para subsanar esta crítica sería invocar que Hegel pretende ofrecer el íntegro proyecto de semejante reelaboración en la totalidad de su sistema enciclopédico; es decir, la tarea de la analítica trascendental no se termina en la *Lógica*, sino en la *Enciclopedia*. Ahora bien, sostener esto exigiría ulteriores investigaciones.

—esto es, la tarea de deducir la totalidad de las categorías y la tarea de expresar íntegramente su contenido semántico y su referencia objetiva—, se produce la determinación semántica de lo pensado en el concepto y el alegato a favor de su legítima aplicación al ser a través de la conformación general de los rasgos ontológicos. El método de la *Lógica* en la consecución de estas metas debe brindar resultados análogos a los que ofrecería una *deducción trascendental*. Quizá el fracaso en la consecución de estos objetivos haya conducido a leer la *Lógica* como una mera deducción metafísica, desnaturalizando sus objetivos originales.

Bibliografía.

Ameriks, K., “Hegel’s Critique of Kant’s Theoretical Philosophy”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 46, n°1, 1985, pp. 1-35.

Arndt, A., “Die Subjektivität des Begriffs”, en Arndt, A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 11-23.

De Boer, K., “The dissolving force of the concept: Hegel’s ontological logic”, *The Review of Metaphysics*, Vol. 57, No. 4, Jun., 2004, pp. 787-822.

———, *On Hegel. The sway of the negative*, Hampshire, Palgrave Macmillan, 2010.

Fulda, H. F., “Ontologie nach Kant und Hegel”, Henrich, D. – Horstmann, R.-P. (Hrsg.), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Hegel, G. W. F., *Ciencia de la lógica*, 2 tomos, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.

———, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad.

- Ramón Valls Plana, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- , *Wissenschaft der Logik*, 3 tomos, en *Gesammelte Werke*, tomos 11, 12, 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, 2003, 2008.
- Herszenbaun, M., “Síntesis categorial y síntesis empírica en la formación de las ideas cosmológicas y la Antinomia de la razón pura”, *Studia kantiana*, 16, 2014, pp. 38-51.
- , “Sobre el surgimiento de las ideas cosmológicas y la antinomia”, en Órdenes, Paula – Alegría, Daniela, *Kant y el criticismo. Pasado, presente, ¿futuro?*, Porto Alegre, Editora Fi, 2015, pp. 29-41.
- Hoffmann, T. S., *Hegel. Una propedéutica*, Buenos Aires, Biblos, 2014.
- Houlgate, S., “Thought and Being in Kant and Hegel”, *The Owl of Minerva* 22, no. 2, 1991.
- , *The opening of Hegel's Logic*, Indiana, Purdue, 2006.
- Iber, C., “Zum erkenntnistheoretischen Programm der Schlusslehre Hegels”, en Arndt, A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 119-136.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Trad. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Koch, A., “Die Problematik des Übergangs von der Schlusslehre zur Objektivität”, en Arndt, A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 205-215.
- Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007
- Pippin, R., *Hegel's idealism. The satisfactions of self-consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Sans, G., “Hegels Schlusslehre als Theorie des Begriffs”, en Arndt,

A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 216-232.

Sedgwick, S., “Hegel’s strategy and critique of Kant’s mathematical antinomies”, *History of philosophy quarterly*, vol. 8, n°4 Hume and Kant Issue (Oct. 1991), pp. 423-440.

Taylor, Ch., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

Theunissen, M., *Sein und Schein*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1978.

Utz, K., “„Alles Vernünftige ist ein Schluß“. Zur Bedeutung der Hegelschen Schlusslehre für das spekulative Denken”, en Arndt, A. – Iber, C. – Kruck, G. (Hrsg.), *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin, Akademie Verlag, 2006, pp. 181-204.

La disposición ética y la realidad efectiva (*sittliche Gesinnung* y *Wirklichkeit*) en la *Filosofía del derecho* de Hegel

ADRIANA FERNÁNDEZ VECCHI
(UNLA)

Resumen

En la *Filosofía del Derecho* de Hegel, la Eticidad, como superación de los momentos anteriores –Derecho Abstracto y Moralidad–, la voluntad individual tiene como fundamento lo universal existente en y para sí. Lo ético es el Todo, cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo. Su despliegue comprende la familia, la Sociedad Civil y el Estado. La particularidad es uno de los principios de la Sociedad Civil, el otro es la mediación de la forma de la universalidad.

En el desarrollo dialéctico, surge algo común, donde la voluntad sabe y quiere su fin universal, es decir se despliega un camino dialéctico que va disponiendo para la confianza en la cosa pública. La disposición o actitud subjetiva opera de tal manera que, al obrar la voluntad, encuentra su destinación en la sustancia ética. En el presente trabajo se pretende presentar un esbozo conceptual de la *sittliche Gesinnung* y cómo determina una actitud de confianza en la vida pública del Estado constituyendo la conciencia política. Para fundamentar estas consideraciones se expone sobre la disposición ética y la realidad efectiva. Luego en la parte sobre la eticidad y el modo subjetivo del Espíritu Objetivo se fundamenta la incidencia de la *Gesinnung* en la construcción de la conciencia política.

Palabras clave: Estado hegeliano, disposición ética (*sittliche Gesinnung*), realidad efectiva (*Wirklichkeit*), voluntad política.

Abstract

In the *Philosophy of Law* of Hegel, the Eticity, as overcoming the previous moments - Abstract Law and Morality -, the individual will is based on the universal existing in and for itself. The ethical is the All, whose form is both the objective and the subjective. Its deployment includes the family, Civil Society and the State. Particularity is one of the principles of Civil Society, the other is the mediation of the form of Universality.

In the dialectical development, something common arises, where the will knows and wants its universal end, that is to say, a dialectical path unfolds that is disposed for the confidence in the public thing. The subjective disposition or attitude operates in such a way that, when the will acts, it finds its destination in the ethical substance.

In the present work we intend to present a conceptual outline of the *Sittliche Gesinnung* and how it determines an attitude of confidence in the public life of the State constituting political consciousness. To substantiate these considerations is exposed on the ethical disposition and the effective reality. Then in the part about the eticity and the subjective mode of the Objective Spirit, the incidence of *Gesinnung* is based on the construction of political consciousness.

Key words: Hegelian State, ethical disposition (*sittliche Gesinnung*), effective reality (*Wirklichkeit*), political will.

Se pretende analizar la noción de disposición ética en la *Filosofía del Derecho*¹ de Hegel. El desarrollo expositivo denota el proceso de reconciliación ética. Pero, se puede evidenciar una dialéctica transversal al despliegue del Espíritu Objetivo, que atribuimos a la disposición de ánimo o ética (*sittliche Gesinnung*). Ella constituye los modos particulares en que los hombres subjetivan los momentos objetivos del despliegue conceptual superando los intereses de la esfera privada, en la cosa pública.

Se trata de evidenciar cómo la Disposición Ética determina una actitud de confianza que revierte en la vida pública del Estado y constituye la conciencia política. Queremos aclarar que la disposición como disposicionalidad (*Gesinnung*) es el espacio lógico que atraviesa toda la obra, su manifestación se presenta en distintos momentos. En este trabajo sólo expondremos algunos aspectos que se manifiestan en la tercera parte de la obra y dentro de ella propiamente el esbozo lógico de la realidad efectiva en el Estado.

Introducción.

La tarea de la Filosofía y en consecuencia de la Ética, consiste en “aprehender *lo que es*, pues *lo que es* es la razón”.² Aquello que se presenta como aquello que “debe ser, éste existirá en efecto, pero sólo

¹ Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1955. Se han utilizado las traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987; *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J. L. Vermal, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los “Agregados” de E. Gans); *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México, 1975; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción C. Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhuvi, 1993. Cito traducción Vermal: PFD y nro. de párrafo, y Traducción Llanos: FD y nro. de párrafo. Versión alemana cito: PhR.

² FD “Prólogo”, p. 54.

en su opinión, cual elemento dúctil con el que se puede plasmar lo que se quiera”.³ De modo que, lo verdaderamente real, no es la *Realität*, en tanto “mera realidad”, sino la realidad “efectiva”: *Wirklichkeit*. Esta última es el concepto o la Necesidad inmanente (*Notwendigkeit*). El deber ser es sólo mera realidad y es propio del entendimiento: “Corresponde al entendimiento vacío que toma su abstracción y deber según lo real y racional”.⁴ En cambio, el pensamiento racional toma lo ético desde el punto de la Necesidad inmanente y se determina como concepto de la eticidad:

Considerar algo racionalmente no significa acercar la razón al objeto desde fuera y elaborarlo por medio de ella, sino que el objeto es para sí mismo racional; aquí se muestra el Espíritu de su libertad [...]. La tarea de la ciencia es conducir a la conciencia este trabajo propio de la razón de la cosa.⁵

El concepto en Hegel supone el despliegue de la idea. Es proceso –de unidad, oposición y síntesis–, donde el desarrollo lógico interno toma lo universal y lo particular. Estas consideraciones corresponden a la dialéctica cuyos momentos son: primero la *immediatez*, unidad indiferenciada; segundo, la reflexión, que es el momento de la negación, diferenciación de la unidad; y tercero, como resultado, la superación o vuelta hacia sí (*Aufhebung*) del concepto reconciliando la escisión universalidad–particularidad.⁶ Éste es el despliegue dialéctico que va de lo abstracto a lo concreto movido por la Necesidad inmanente de recuperar la unidad sin perder las diferencias internas de su evolución. De este modo, el concepto se vuelve cada vez más concreto, “deviene cada vez más rico”.⁷ Así gana realidad efectiva y en ello

³ FD “Prólogo”, p. 55.

⁴ FD § 200 Obs.

⁵ FD § 31 Obs.

⁶ Ver *Enciclopedia* § 83.

⁷ FD § 32 Agr.

consiste la naturaleza racional de la historia y del Espíritu. Es decir, pasa de la mera existencia o consistencia intelectual (*Realität*), a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). Por tanto, la realidad efectiva, concreta, implica el devenir dialéctico tanto de lo universal abstracto como de la particularidad. No se circunscribe al plano teórico, sino que la dialéctica es el proceso de la misma Naturaleza o del Espíritu. Este desarrollo se evidencia en la *Filosofía del Derecho*. Hegel dice: "...el sistema del derecho es el reino de la libertad realizada".⁸ La libertad se concreta en: a) deberes y derechos jurídicos (Derecho Abstracto); b) intenciones y propósitos morales (Moralidad); y c) las instituciones y leyes éticas de un pueblo; "...cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la libertad".⁹

El Derecho Abstracto es el momento de la universalidad indiferenciada del derecho en general, una voluntad libre, pero prescindiendo de sus condiciones sociales de existencia.¹⁰ La primera realización de la libertad es la voluntad exteriorizándose, apropiándose de la cosa.¹¹ Con esto se fundamenta la propiedad privada. Así la "existencia de la libertad" o el derecho es el de la propiedad privada que constituye la persona jurídica.

La propiedad revela el primer modo de libertad,¹² luego el contrato¹³ que, como segundo momento del Derecho Abstracto, consiste en el reconocimiento objetivo de unos y otros como propietarios y personas libres, revela un segundo modo de la libertad. La injusticia o el conflicto jurídico, la violación del contrato,¹⁴ representa el tercer momento. Una voluntad libre que incumpla el contrato, atentando contra las

⁸ FD § 4.

⁹ FD § 30 Obs.

¹⁰ Ver FD §§ 34-35.

¹¹ FD § 44.

¹² FD § 33 Agr.

¹³ FD §§ 72 ss.

¹⁴ FD §§ 82 ss., § 85.

libertades ajenas, abre la posibilidad de la superación de la lesión mediante la aplicación de la ley; y por tanto, el reconocimiento del derecho (como ley) como algo efectivamente universal y válido.

El derecho efectivo es la eliminación (*Aufhebung*: superación) de esta lesión [por medio del castigo]; precisamente en ello muestra su validez y se acredita como una existencia necesariamente mediada.¹⁵

El delito es la negación de la universalidad, y la pena como negación de la negación acredita a la ley como efectiva y válida. El derecho se restaura a sí mismo y domina sobre lo individual.

La segunda parte, la Moralidad, presenta el derecho de la *voluntad subjetiva*. La libertad se concreta en el derecho de apreciación de la acción (derecho del saber y el de la intención) el derecho del bienestar, como objetivo de la acción del sujeto particular y que se une con el bien en general. La moralidad es la afirmación de la voluntad libre y autónoma (en sentido kantiano), pero también es el lugar de la crítica a su formalismo. Al ser formal sólo puede fundamentar el deber abstracto; por ello su determinación concreta se encuentra en la eticidad, en las instituciones éticas que son representaciones que legitiman el poder público. Aun así, según A. Peperzak los párrafos que introducen a la Eticidad son la doctrina de los deberes y virtudes.¹⁶

En la Moralidad, al cometer la falta y sufrir el castigo de la pena, se toma conciencia del marco subjetivo de la libertad. La voluntad subjetiva constituye lo formal y descubre la particularidad subjetiva de las intenciones.¹⁷ Es el momento de reflexión de la escisión. En el momento anterior se dan la exterioridad y la universalidad abstracta

¹⁵ PFD § 97 Agr.

¹⁶ Peperzak, A., “Hegels Pflichten und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ § 142-156”, en *Hegel-Studien* 17 (1982) 97-117.

¹⁷ FD §§ 105 ss.

del derecho, que se muestran después del delito. En la moralidad, el ámbito interior de la subjetividad, se despliega la particularidad de la conciencia moral. Ella juzga la realidad inadecuada y al hacerlo emerge el bien como algo inmanente y universal, pero subjetivo. Es decir, vale como deber ser.

El tercer momento, la Eticidad:

La eticidad es la idea de libertad como bien viviente que tiene en la autoconciencia su saber, su querer y a través de su realidad (*Wirklichkeit*), así como esta acción tiene en el ser ético su fundamento existente en y para sí y su fin moviente, es decir, la eticidad es el concepto de la libertad que ha devenido mundo existente y naturaleza de la autoconciencia.¹⁸

La voluntad subjetiva se sintetiza con el orden objetivo. El particular descubre en las instituciones éticas, en las costumbres y leyes, el fundamento en cuanto a su saber y su querer. Es la identidad de la voluntad universal y particular.¹⁹

Lo ético que aparece aquí es el Todo, cuya forma es tanto lo objetivo como lo subjetivo, que tiene un contenido fijo que se eleva sobre el capricho y la opinión, que es por sí necesario: “las instituciones y leyes existentes en y para sí”.²⁰ Su despliegue comprende la familia, la Sociedad Civil y el Estado.

La familia es una institución ética, una relación inmediata, que parte del proceso natural del género. Se determina “por su unidad sentida, el amor”.²¹ Patrimonio y Educación son dos pilares de la sustancialidad inmediata. El patrimonio es el polo exterior y el hijo el polo espiritual de la unidad, siendo la educación la que levanta la naturaleza a lo universal en la cultura. La Sociedad Civil es el momento de la escisión.

¹⁸ FD § 142.

¹⁹ Ver FD § 155.

²⁰ Cfr. PFD § 144.

²¹ PFD § 158.

Es el escenario de la multiplicidad infinita. El intelecto actúa dividiendo lo que estaba unido en la inmediatez originaria de la familia. Por otro lado, lo universal recompone la unidad en el Estado.

La esencia del Estado es lo social. De tal manera, en él el hombre es sólo en cuanto comunidad. Por ello, el Estado tiene un valor de fin, toda existencia de poder social debe ser referida a él, y así el individuo adquiere real significación.

El Estado no sólo comprende la sociedad bajo relaciones jurídicas, sino que mediatiza, como esencia comunitaria moral y suprema que es, la unidad de las costumbres, la cultura, y el modo de pensar y de actuar universales (ya que cada uno intuye espiritualmente y reconoce en el otro su universalidad).²²

Cuando Hegel se refiere al Estado lo hace como “medio elemental de vida”,²³ o como “segunda naturaleza humana”.²⁴ Su poder es verdadero porque es un todo idéntico a sí y porque es autosuficiente. Es el horizonte primero. Es el lugar donde se realiza la libertad concreta, donde el poder se hace efectivo en una comunidad orgánica. Pero alcanzarlo implica transformaciones: la relación entre lo finito y lo infinito, la particularidad con la sustancia, es decir el juego que sufre el interior de un Estado para constituirse en el Espíritu del pueblo.

En resumen: a) lo ético en Hegel es una aprehensión desde lo abstracto a lo efectivo hasta alcanzar la libertad. b) Las diversas transformaciones del Espíritu son el camino de la unidad de la identidad y de la diferencia. c) El individuo, en ese camino, no se extravía en la sus-

²² Hegel, G. W. F., *Propedéutica Filosófica*, traducción de Laura Mues de Schrenk, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984, p. 70.

²³ Hegel, G. W. F., *Filosofía real*, traducción de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984, p. 211.

²⁴ Cfr. FD §§ 257, 260.

tancia, se reconoce en el poder público y el Espíritu realiza su identidad.

En consecuencia: La voluntad consciente de su condición ética y gracias a la *sittliche Gesinnung* que atraviesa la razón dialéctica, sabe que su verdadera vida es el Espíritu. La voluntad política quiere entonces lo mismo que la voluntad ética.²⁵

El conocimiento de la *Sittlichkeit* corresponde al saber de la verdadera organización de un pueblo. Ésta es la Idea Ética y se expresa como Estado que incardina lo subjetivo en tanto disposición ética y lo objetivo construyendo el poder público. El pensar es orgánico, pues lo sido es conservado, reorganizado dentro de sí y progresa gracias a ese movimiento. Las distintas voluntades realizan una unidad en el Todo, en la que cada una permanece siendo lo que ella es, pero asume entrar en relación con otras con la convicción de que su interés individual es el de la comunidad. Sin embargo, no es una realización contractual, sino que en el Estado el individuo encuentra su esencia. Se consuma racionalmente la unidad de la voluntad general sustancial y la libertad subjetiva.

El Estado es la síntesis donde la disposición ética (*sittliche Gesinnung*) conduce al individuo a actuar a favor de la totalidad con su propia voluntad e independencia. Cuanto mayor es la consideración de la Patria que un pueblo tiene a costa de postergar su interés particular, más es la confianza en el poder público del Estado.

¿Por qué el Estado representa la determinación de los actos colectivos e individuales?

¿Por qué la legitimidad de las acciones humanas –en primer lugar: la política– se determinan en la eticidad?

¿Hay una Necesidad lógica en el despliegue de una disposición ética en la realización de la Idea?

Los distintos momentos de la eticidad, son entonces significantes

²⁵ Cuestión que fundamentaremos en el punto B.

que van tomando su significado del despliegue de lo universal. Éste (el significado) está constituido por el juego dialéctico entre lo Contingente y la Necesidad. De esta manera, son estructuras de un organismo vivo. El Espíritu es el determinante. En ese escenario se manifiesta la historia del mundo, donde el bien y las instituciones son configurados a partir de la Idea como absoluto, pero esto sólo es posible por el juego dialéctico en relación con lo relativo, con lo contingente.

Al Espíritu en su despliegue se le presenta, no sólo lo contingente con lo cual se dialectiza, sino sus mismas producciones; por ello cada momento es negación y superación. Cada uno tiene sentido propio en tanto se relaciona con la totalidad y, para que se entienda, debe ser aprehendido desde la totalidad del sistema.

Las producciones de la disposición ética son juegos inherentes a la vida social, son instancias del Espíritu Objetivo que se realizan efectivamente en el escenario de la historia, en la dialéctica de la ciencia del poder político.

Resumiendo:

- A) La disposición como disposicionalidad (*Gesinnung*) es el espacio lógico, donde la idea ética tiene su existencia mediata, ya que es el modo de ser de la conciencia política devenida ética. La Necesidad inmanente del desarrollo conceptual objetivo requiere un movimiento transversal para la demostración científica del concepto de Estado.
- B) La disposición o actitud ética (*Gesinnung*) es un proceso de subjetivación, que atraviesa el movimiento dialéctico del Espíritu objetivo y permite la confianza en el poder público del Estado. Las distintas manifestaciones de la *Gesinnung* (como modo subjetivo del espíritu objetivo) disponen a la conciencia política para asumir el Bien público como propio.

Estas afirmaciones se expondrán:

- A) disposición ética y realidad: *sittliche Gesinnung* y *Wirklichkeit*.
- B) eticidad y el modo subjetivo del Espíritu Objetivo.

A) Disposición Ética y Realidad (*sittliche Gesinnung* y *Wirklichkeit*).

El sustrato donde se escenifica el proceso es el movimiento mismo de la Idea. “El Estado es la actualidad (*Wirklichkeit*) de la idea ética”.²⁶ El conflicto dialéctico se resuelve entre la Necesidad inmanente y las Necesidades biológicas o contingentes (*Kreis der Notwendigkeit* con las *Bedürfnisses*): Necesidad–Contingencia. Gracias a la disposición o disposicionalidad (*Gesinnung*) la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no se reduce al fenómeno, sino a la expresividad de su esencia.

Conocer es advertir las conexiones totales de sentido que ensamblan los fenómenos. Es decir, el pensar desemboza aquello que da origen a los distintos momentos, perspectivas o épocas, en lo ya manifestado. Supera lo incognoscible de la cosa en sí,²⁷ puesto que al discernir comprende el carácter unitario de la multiplicidad que constituye la interna verdad. Funda su espíritu o su vida, estableciendo el sistema de relaciones de las expresiones vitales.

El Absoluto se manifiesta a través de los fenómenos, para el hombre en su historia, y es allí donde se vislumbra la naturaleza de su esencia. Por lo tanto, lo lógico y lo ontológico se implican en una articulación sistemática. La vida social y política no es accidental. Precisamente gracias a esa Eticidad (*Sittlichkeit*) lo particular se media con la unidad del Espíritu. Es, entonces, donde se manifiesta lo poderoso de lo Real. La Eticidad (*Sittlichkeit*) es una noción universal e histórica a la vez en oposición a la moralidad. La naturaleza de lo ético radica justamente en asumir posibilidades históricas que, mientras permanece el indivi-

²⁶ FD § 257.

²⁷ Para Kant, al ser incognoscible la cosa-en-sí-misma, sólo es posible un conocimiento formal en el que, aunque se alcanza un grado de certeza de las relaciones de los fenómenos, no se puede descifrar la verdad de la manifestación en sí.

duo aislado, recluso en sí mismo, se hallan vigentes en tanto que meras posibilidades. Al asumirlas en el despliegue de su libertad se eleva a lo universal y se anula como individuo. Lo ético entra en la diferencia. El fenómeno consiste en el paso de lo subjetivo a lo objetivo y en asumir esta oposición. La moralidad se encuentra contenida en las instituciones y en las prácticas efectivas. Al identificarse la forma y lo histórico (como lo dado) se fundan los pueblos. En la moralidad, la conciencia moral se presenta como el momento donde la subjetividad se centra en el “contenido particular del bienestar”²⁸ y también en el bienestar de los otros, pero su determinación es vacía. La superación de la unilateralidad es dialéctica. En la Eticidad, el individuo como actor social va articulando una totalidad operante –el Estado–, orgánicamente previa a los momentos finitos del Espíritu objetivo, que son la Familia y la Sociedad Civil.

Es preciso observar que la moralidad, en su determinación (*Bestimmung*) en el concepto, se entiende como algo formal. Pero en cuanto se expresa, ya asume la determinabilidad (o autodeterminación, *Selbstbestimmung*), y resulta ser razonable. Ahora bien, esta unidad de la razón práctica tiene una significación negativa y se encuentra afectada por la diferencia; debido a ésta, se excluye y es necesario que la unidad llegue a ser tomada como universalidad. Este asumir (*Aufheben*) supone tanto la noción de conservar como la de hacer cesar. Es decir, denota el aspecto negativo, pues levanta la inmediatez y por tanto la apertura de una existencia abierta a acciones exteriores, a fin de mantener lo anterior. Lo que se elimina queda conservado. La esencia entonces es el fundamento de su existencia y en ella no hay nada ajeno. La comprensión intelectual, de la exterioridad como lo cuantitativo y del propio determinar interior, se constituye como esencia. La esencia y su existencia son lo mismo.²⁹ Se relaciona como lo interior

²⁸ FD § 125.

²⁹ Hegel, G., *Enciclopedia filosófica para el curso superior* (en adelante: EFS), trad. M. Mureira y K. Wrehde, Buenos Aires, Biblos, 2009, § 46.

consigo mismo, en cuanto lo exterior es representación de lo interior. El fundamento es en cuanto esta relación; por lo tanto, y como tal, la esencia llega a ser realidad. La realidad efectiva es la relación autónoma. De este modo: “Lo real mismo es la unidad de su posibilidad y de su existencia”.³⁰ Posibilidad que supone la esencia de su existencia. La conciencia, para ser conciencia moral (*Gewissen*), debe primero hacer concordar su acción con el propósito, dado que se reconoce en la existencia aquello que se da interiormente. Se comprende el derecho como algo interior. Luego se pregunta por la intención de la acción. Finalmente se supera el valor relativo y se refiere al valor absoluto de la acción: el Bien. De tal manera que “el bien es la intención elevada al concepto de voluntad”.³¹

Ahora bien, la moralidad por sí sola carece de fuerza para fundar los vínculos sociales, puesto que tiene carácter interno, válido para los actos individuales. En todo caso, habrá que acudir a algún criterio para fundar la sociabilidad natural, y debe referenciarse en una ley universal. Para Hegel no es la ley eterna, pero es necesario un criterio para legislar donde se tome como referente y funde el contenido del Derecho. El sentimiento de lo que debe ser el derecho constituye cada momento de una comunidad. Este sentimiento es, en cada caso, una disposición de ánimo dirigida a confiar. Así, la disposición ética acompaña cada momento interior del despliegue del Espíritu Objetivo. La Eticidad (*Sittlichkeit*) es el resultado de los penates, lo divino del mundo en el que su razón se manifiesta.³² Representa la dialéctica entre el poder de la naturalidad y la historia. Es el juego entre la sustancialidad inmediata, donde hay apropiación de la cultura, pero sin violencia, y la manifestación exterior (Sociedad Civil) donde hay negación, escisión y pérdida de eticidad. Esta contraposición es la marcha la Necesidad lógica (*Notwendigkeit*), dialectizándose con las necesida-

³⁰ EFS § 48.

³¹ PFD § 114 Agr.

³² Cfr. PFD § 257 Obs.

des contingentes (*Bedürfnisses*). La Necesidad inmanente, *Notwendigkeit*, opera aspectos no racionales, y con la objetividad racional,³³ para la reconciliación ética del Estado y la confianza en la cosa pública

De este modo, los Penates, divinidades subterráneas de la esfera familiar, representan el lado femenino, y Atenea, divinidad de la polis, representa el lado masculino. El vínculo varón-mujer dado en la familia como primera instancia ética retorna en forma concreta. Varón como representación del saber y querer de la universalidad libre, y lo femenino como sensibilidad, saber y querer de lo sustancial. El sentir apropiador (*empfindende*, palabra que Hegel utiliza cuando define la sustancialidad inmediata como “unidad sentida”) y la universalidad (que se da en la cultura expresada en las leyes e instituciones) se revelan como “voluntad pensada”, es decir, conciencia política.³⁴ Esta última en y para sí, es el Espíritu que tiene como virtudes políticas la piedad y el patriotismo, dos expresiones de la disposición ética que generan la confianza en el Estado y en el poder público.³⁵ Estas virtudes políticas, en tanto la primera es un sentimiento de amor, respeto por el otro y la otra otorga valor a la cosa pública, son expresiones de la dialéctica de la *sittliche Gesinnung* en la conciencia política. Es la disposición que efectiviza el vínculo ético, lo interior como su exterioridad en el Estado.

B) Eticidad y el Modo Subjetivo del Espíritu Objetivo.

El sujeto es parte del proceso y por lo tanto del despliegue de la conciencia histórica, es decir, la autoconciencia pertenece a la mani-

³³ Si bien observamos la totalidad de la obra, escapa a esta exposición indagar sobre el carácter progresista y liberal o restauracionista, o los análisis en torno a la libertad o el tipo de Estado.

³⁴ La voluntad sustancial ha elevado a la universalidad la autoconciencia particular. Es decir, en su desarrollo conquista la Eticidad en la sociedad bajo la forma de conciencia política.

³⁵ PhR § 257 Obs.: “*die Pietät die Empfindung und Empfindung sich benehmende Sittlichkeit - die politische Tugend das Wollen des an und für sich seienden gedachten Zweckes*”.

festación de la realidad y no está fuera de ella. El movimiento que da cuenta de aquello que funda la realidad consiste en la exposición del mismo Espíritu o vida. Es exhibir el despliegue de la propia conciencia históricamente articulada en el Espíritu de su Tiempo; es el relato de una extensa y variada temporalidad. El conocimiento bajo este respecto permite asumir el juego de las contradicciones en la identidad superadora que es la historia humana como marco y sistema del saber. La Realidad efectiva (*Wirklichkeit*) se manifiesta en la realidad cósmica. A través del fenómeno es posible comprender la existencia, puesto que las diferencias y cada relación se ordenan hacia el Todo. De esta manera, la singularidad se subsume en la Totalidad, y así se construye la unidad. Pero para mantener esta estructura, se debe sostener la realidad del Espíritu como lo verdaderamente existente. Se despliega entonces la doctrina de la Eticidad, que es la intuición de la vida que surge de la Naturaleza.³⁶ De este modo, se identifica el principio como aquella unidad que se realiza en el despliegue del Espíritu. Unidad que compone en sí la oposición entre lo uno y la multiplicidad; lo múltiple y lo diverso, reunión de entes diversos en la identidad del ser en distintos momentos del proceso del despliegue de la voluntad ética. Aquí entonces se trenzan lo objetivo y la subjetividad de la disposición ética como la convicción o disposicionalidad del individuo frente a la cosa pública.

La Eticidad se alcanza reuniendo los distintos momentos del Espíritu.³⁷ Es decir, es la unidad absoluta en tanto conciba en sí la oposición entre los juegos egoístas de la Sociedad Civil y el sentimiento de

³⁶ “En lo Ético, el Estado tiene su existencia inmediata; y en la conciencia de sí del individuo, en su conocer y actividad tiene su existencia mediata, y esta conciencia de sí, por medio de los sentimientos, tiene su *libertad sustancial* en él, como su esencia, fin y producto de su actividad”. FD § 257.

³⁷ Frente al subjetivismo formalista y al escepticismo empirista, Hegel opone un punto de vista organicista, cuyo corazón se encuentra en la doctrina rousseauniana y kantiana integrada a la visión de Montesquieu.

pertenencia y honor de los vínculos institucionales y corporativos. Se constituye la totalidad; la reunión de los diversos entes en una unidad de pensamiento, unidad de ser y pensar. Proceso de la voluntad ética según el concepto. Así, en la Eticidad (*Sittlichkeit*) el hombre puede percibir la conexión de sentido entre las partes. Se concibe lo Absoluto como resultado de un desarrollo infinito, como el conocimiento de las realidades finitas en el juego de oposición finito-infinito. Es la disposición para concebir la totalidad asumiendo lo múltiple y diverso. Esta disposición que se menciona es justamente lo que interioriza el principio universal, la razón de ser suprema que supera la ambigüedad de la experiencia. Es decir, como ya hemos desarrollado anteriormente, permite la unidad de la esencia y la apariencia; experiencia y logos. Gracias a esta disposición de ánimo (*Gesinnung*) la Realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no se reduce al fenómeno sino a la expresividad de su esencia, puesto que ésta se relaciona como lo interior consigo y como exterior como su representación. El fundamento se presenta en su existencia como materia y contraposición y entonces la esencia es realidad. Por lo tanto, es la unidad de su posibilidad y de su existencia. Como este proceso sucede en el tiempo, los conceptos que el entendimiento elabora de la experiencia son concebidos en tanto sucesos y se sintetizan en la razón que absorbe y reorganiza todo lo dado en el horizonte del Espíritu absoluto. En consecuencia, las síntesis de los distintos momentos, aunque relativizados por la experiencia subjetiva a partir de la disposición ética (*Gesinnung*), son absolutos en su momento según lo anterior en su orden, no respecto a lo posterior. Las síntesis son obra de la razón que concibe, atravesada por esta dialéctica de los momentos de la *Gesinnung*.

Desde este punto de vista, el raciocinio se encamina a hallar principios éticos que unifican a los miembros de la sociedad. No busca fundamentos racionales del interés privado. Determina los límites de la propiedad de cada uno, pero la disposición del individuo es construir la unidad del Estado, no calcular la unión como en el contractualismo.

La conciencia devenida realidad objetiva sabe su acción como sustancia de la realidad y se despliega una voluntad política que quiere lo mismo que una voluntad ética. La realidad es la acción universal de la autoconciencia, por consiguiente: “Las leyes no son para el sujeto algo extraño, sino que en ellas se da como su propia esencia el testimonio del espíritu...”.³⁸ Esta comprensión de la voluntad política deviene porque el Estado es fuente de Derecho y éste contiene la protección del individuo. De este modo, el centro desde donde se despliega la unidad es la eticidad, y la disposición atraviesa la dialéctica del Espíritu Objetivo. Surge una voluntad que se reconoce en las leyes vigentes del Estado, tiene confianza en el poder público y se realiza en el gobierno. Es la conciencia política.

El Estado no es, pues, una simple institución, sino el Espíritu que impregna la vida comunitaria. Evidenciamos la disposición ética como modo subjetivo de la voluntad política, es decir, con cómo el pensar orgánico y el conocimiento de la Eticidad (*Sittlichkeit*) resulta equivalente al saber de la verdadera organización de un Pueblo. La Idea ética constituye la unidad, identidad del sujeto y el objeto. Realidad vital que realiza la vida ética en el Estado, mediante una vida pública que incardina lo subjetivo en lo objetivo.

Este aspecto en el orden fenoménico de la dialéctica es asumido por el carácter de ser miembro mediante procesos de subjetivación de formación del sujeto social articulados por la disposición ética (*sittliche Gesinnung*).

En la Moralidad, la *voluntad subjetiva* constituye lo formal y descubre la particularidad subjetiva de las intenciones.³⁹ El punto verdadero de la moralidad se alcanza cuando el hombre se adapta por un deber a las condiciones objetivas de las instituciones políticas. Por eso, Hegel dice que el punto es que la moralidad objetiva (*Sittlichkeit*) se encuen-

³⁸ FD § 147.

³⁹ Cfr. FD §§ 105 y ss.

tra relacionada no con una conciencia formal sino con una verdadera conciencia. Esta última, que deviene voluntad política, tiene una actitud capaz de hacer “frente a” y tiene la potencia de dialectizarse para superarse en el Espíritu del Pueblo y es la disposición ética (*sittliche Gesinnung*).⁴⁰

Es necesario que la voluntad moral vacía y la acción formal lleguen a reconocerse realizadas en el mundo, en la vida ética histórica. La conciencia individual se reconoce y reconoce al Estado. La autoconciencia del individuo activo deviene conciencia universal. El pueblo es una universalidad concreta, pues no se encuentra por encima de los individuos o al margen de ellos, sino que sólo es en el hacer y en la acción de éstos. El individuo que es un pueblo se realiza por el hecho de que existe en la libertad y se constituye en el Estado.

En la Eticidad, como superación de los momentos anteriores –Derecho Abstracto y Moralidad–, la voluntad individual tiene como fundamento lo universal existente en y para sí. Esta voluntad construye su realidad como modo subjetivo a través de la dialéctica de la *Gesinnung* y en su obrar encuentra su destinación en la sustancia ética, en cuanto “ser miembro”. Éste es el carácter ético donde:

Desaparece el arbitrio que vimos en la moralidad, la conciencia frente a lo verdadero. La más alta destinación del sujeto es ser miembro aquí. Él no necesita buscar para sí lo que es derecho, como sucede en la moral, sino que, para él, éste existe en el orden ético del Todo.⁴¹

El individuo que es y se sabe miembro de la comunidad en el

⁴⁰ “Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze, und zwar sind ihm diese die für sich objektiven Bestimmungen und Pflichten”. PhR § 137 Obs. El resaltado es nuestro para evidenciar el tema de la investigación.

⁴¹ Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, Berlín 1818-19, título original, *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*, trad. L. Meyer, Morón, 1983, p. 129.

Estado, debió pasar por su negatividad donde la particularidad, en su fin egoísta, aprehende a la vez lo Universal. Este proceso se da en la Sociedad Civil que tiene como fundamento el reconocimiento de los derechos de la particularidad. Ésta, en su determinación, es un ser-para-otro, y el despliegue de su fin egoísta compromete el bienestar de los demás. Uno de los principios de la Sociedad Civil es la particularidad, en tanto totalidad de necesidades como *Bedürfnisse* (necesidad biológica o contingente), y el otro es aquello que es imposible que sea de otro modo, Necesidad lógica (*Notwendigkeit*). Por lo tanto, la mediación de lo Universal es el principio de la Sociedad Civil que prepara la recomposición de la unidad escindida por el juego de los intereses propios de la economía basada en beneficios privados. Este trabajo unificante de lo Universal dispone (como momento de la dialéctica de la *Gesinnung*), para la confianza en el Estado y en el poder de lo público. El despliegue fenoménico y lógico supone una voluntad ética que hace real la libertad, cuya efectividad es histórica. La voluntad ética se afirma a sí misma en la medida en que se afirman como individuos conscientes de su condición ética, de que su verdadera vida es el Espíritu. La particularidad quiere entonces lo mismo que la voluntad ética. Esta síntesis es lo característico de una voluntad política cuya materia prima es la convicción o disposición ética o sentimiento patriótico (*Gesinnung*). Lo concreto es este sentimiento de libertad que emerge de las posibilidades históricas del desarrollo del Derecho y de la Necesidad lógica que despliega la realidad efectiva de la convivencia pública para el bien común en el Estado.

La disposición ética (*sittliche Gesinnung*) opera de tal manera que la voluntad individual reconoce el bien común como suyo. Se subsume el horizonte económico en el político. Deviene una voluntad que sabe y quiere que el bien particular tiene sentido en el horizonte del bien común. El sujeto propietario se supera en el ciudadano.⁴² La Necesidad

⁴² Se vincula con *Gewohnheit-Sitte* cuestión que analizamos B.1.

dad lógica en el despliegue del Espíritu Objetivo se articula con la dialéctica de la “convicción o disposición subjetiva” que permite la confianza en el Bien común en el Estado.

La conciencia política del ciudadano es el patriotismo (*die politische Gesinnung, der Patriotismus*).⁴³ En la sociedad civil la particularidad mientras trabaja para sí lo hace para los demás. Las instituciones en los procesos productivos tienen en esa esfera lo universal de modo inconsciente, exterior. Pero en el Estado la sustancialidad ha pasado por la apropiación de la cultura y sabe lo que quiere, conoce la universalidad como algo pensado, y por lo tanto hay una disposición política que obra en las instituciones conforme a la racionalidad. La voluntad se ha hecho costumbre, hábito, dentro de la existencia real de la racionalidad, en el obrar adecuado a las organizaciones. Alcanza la certeza en la verdad, no es subjetiva, como la opinión.

La conciencia política es la confianza, la fe en lo público donde:

[...] mi interés sustancial y particular está contenido y preservado en el interés y el fin de otro (aquí el estado) en cuanto está en relación conmigo como individuo. De esta manera, este otro deja inmediatamente de ser otro para mí y yo soy libre de esta conciencia.⁴⁴

Este párrafo resulta significativo, pues a diferencia de la Sociedad Civil, en el Estado, en cuanto esfera política, se da deliberadamente una promoción de la unidad y cohesión nacional. La convicción política (*politische Gesinnung*) es un sentimiento que provoca una actitud en el ciudadano ordinario y, sobre todo, en aquellos que desempeñan una participación en el poder del Estado, que consiste en hacer suyo el bien público. Identidad del interés privado y el bien común. En la Sociedad Civil, dentro de la corporación, aparece el sentimiento ético

⁴³ Cfr. PFD § 268.

⁴⁴ FD § 268.

de pertenecer a un Todo, y se realiza trabajando por la satisfacción de las necesidades. Pero en la Eticidad la libertad no es la del reino del entendimiento, sino que es en sí y para sí en su unidad con la Necesidad. Tal es entonces la conciencia política, donde el interés y la sustancialidad de la voluntad es la del Estado, su dominio es el poder sustancial del Espíritu, no ya otro, exterior, sino el ámbito propio de la Patria. De este modo, los conflictos, sin desaparecer, son superados bajo un sentimiento común, que hace al reconocimiento de una comunidad, subsumiéndose los intereses sectoriales.

La representación suele opinar que es la fuerza lo que une al estado, pero lo que mantiene es en cambio exclusivamente el sentimiento fundamental del orden que todos poseemos.⁴⁵

Es la certeza de la existencia del Estado y que sólo en él se alcanza el interés particular. Esta verdad es la manifestación de la unión de la subjetividad del sentimiento y la sustancialidad de la institución por la cual en la conciencia política se reconcilian la moral y el derecho; es el Patriotismo, que anima el querer habitual de todos los ciudadanos a superar las diferencias estamentarias de la sociedad civil.

“Al estado consumado pertenece esencialmente la conciencia, el pensamiento; el estado sabe, por lo tanto, lo que quiere y lo sabe como algo pensado”.⁴⁶ De este modo, el Espíritu contiene lo civil y lo polí-

⁴⁵ FD § 268 Agr.

⁴⁶ PFD § 270 Agr.: “El estado es efectivamente real y su realidad consiste en que el interés del todo se realiza en los intereses particulares. La realidad efectiva es siempre la unidad de la universalidad y de la particularidad, el desprendimiento de la universalidad en la particularidad que aparece como si fuera independiente, aunque es llevada y mantenida exclusivamente por el todo. Si algo no presenta esta unidad no es efectivamente real, aunque haya que admitir su existencia. Un mal estado es un estado que meramente existe [...]. La necesidad consiste en que el todo se divida en las diferencias de su concepto, y que esta división se convierta en una determinación fija y resistente, que no tiene la rigidez de la muerte. Al estado consumado pertenece esencialmente

tico, sentido y unificado por la conciencia política.

En conclusión: a partir de la conciencia política como manifestación de la disposición ética, se disuelve el egoísmo en la participación en las instituciones y la particularidad alcanza una dimensión universal. Se logra “una existencia adecuada al concepto de libertad”.⁴⁷ Las “fuerzas éticas” y los “deberes” se vinculan en la voluntad del individuo, no como una imposición, sino que configuran la posibilidad de personalizarse como miembro de la comunidad.⁴⁸ Más allá de la conciencia particular los individuos están inmersos en una dinámica del proceso del interés general. De este modo, la vida estatal no es vivida como coacción exterior, sino que es inherente al individuo.

Se ha evidenciado, entonces, que la voluntad ética se determina como conciencia política por la disposición ética. Pero, además, como ya se dijo, gracias a esta disposición la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) no se reduce al fenómeno sino a la expresividad de su esencia, puesto que la esencia se relaciona como lo interior consigo y como exterior como su representación. Por lo tanto, el pueblo, como la conciencia de la organización vital, realiza la Idea ética y lo sabe y se articula en el Estado. Es decir, que la facticidad de la subjetividad del Espíritu Objetivo tiene su costado en esta *Gesinnung* que consiste en la convicción o disposición de confianza en el Estado y como hacedor del bien público.⁴⁹

La ciencia del Estado es el todo orgánico que exhibe la organiza-

la conciencia, el pensamiento; el estado sabe, por lo tanto, lo que quiere y lo sabe como algo pensado”.

⁴⁷ FD § 152, nota.

⁴⁸ Cfr. FD §§ 144 y 148.

⁴⁹ “Frente a las esferas del derecho privado y el bienestar privado de la familia y la sociedad civil, el Estado es, por una parte una necesidad exterior y el poder superior a cuya naturaleza se subordinan las leyes así como los intereses de aquellas esferas, y de la cual dependen; pero por otra parte, es su fin inmanente y tiene su fuerza en la unidad de su fin último universal y el interés particular de los individuos, que consiste en que éstos tienen ante el Estado tanto derechos como deberes”. FD § 261.

ción de un pueblo. Es la realidad racional, pero es necesaria la disposición de los ciudadanos de confianza y obediencia comprensiva; no es ni la obediencia ciega, ni el hecho de que cada uno tenga que dar su consentimiento individual a los servicios y a las reglas de procedimientos estatales. El Estado representa una comunidad ética, civil y política; es la eticidad universal y objetiva y afronta lo individual como algo dado en sus manifestaciones como familia, corporaciones y estamentos subsumiéndolos en las normas y actividades. Por otro lado, la subjetividad observa los valores sociales, reglas e instituciones mediados por la conciencia política, la disposición ética, para el fin de la autosatisfacción en el Bien común. Ambos son síntesis en la Idea ética de momentos del despliegue que la Necesidad lógica ha levantado de la expresividad de la esencia.

B.1) Conciencia Política y Espíritu del Pueblo (*Der Volksgeist*).

La disposición ética opera en la construcción dialéctica del ámbito público al que se confía los intereses particulares. Sin “libertad subjetiva” y derecho individual no podría darse la reconciliación ética. Pero sin la disposición ética en el despliegue de la particularidad en la Sociedad Civil⁵⁰ no se podría superar el egoísmo de los intereses privados económicos. Con la introducción transversal de esta dialéctica lo racional del Estado se impregna con un tinte subjetivo, sin el cual no sería posible la reconciliación de los intereses individualistas del ámbito de los bienes de posesión privado, con los fines universales de la comunidad.

El concepto de Espíritu del Pueblo (*der Volksgeist*) incide en las determinaciones de lo público y lo privado. Hegel lo trabaja sobre

⁵⁰ La Sociedad Civil es el momento exterior, Estado de la necesidad y del entendimiento (cfr. PFD § 183), donde reina el “[...] libertinaje y falta de medida” (PFD § 185 Agr.), que “se destruye a sí misma en su goce y destruye su concepto sustancial”. PFD § 185.

todo en sus *Escritos de Juventud*. En la obra que nos ocupa también aparece, aunque tal vez con matices diferentes de aquélla. Llegado al momento sustancial del espíritu: en el Estado, como resultado de la eticidad, de la realización de la realidad efectiva,⁵¹ la voluntad política se ha desplegado y es la voluntad de ética. Es autoconciencia pensante. Se revela la voluntad clara para sí misma, puesto que ya ha pasado y contiene los momentos del juego de negación, ha aprehendido su sustancialidad a través de los distintos momentos de la eticidad:

En las costumbres tiene su existencia inmediata y en la autoconciencia del individuo, en su saber y en su actividad, su existencia mediata; el individuo tiene a su vez su libertad sustancial en el sentimiento de que es su propia esencia, el fin y el producto de su actividad.⁵²

Este Espíritu ético conforma un *ethos*, cuya existencia inmediata es la familia y su existencia es mediada en la particularidad como momento exterior. El Estado es su esencia, dado que se ha aprehendido que su fin es lo universal y ha ganado libertad sustancial. Esto se resuelve en la piedad y la virtud, siendo la primera: sentimientos o sensación, y la segunda: querer el fin pensado. Ambas determinan la disposición ética en tanto que dialéctica de la disposición (*Gesinnung*).

Lo humano y lo divino, en cuanto lo sagrado de la familia y el honor como raíz ética en las corporaciones, se manifiestan en el Espíritu del Pueblo (*Volksgeist*). Tanto la piedad como el honor son expresiones de la disposición ética que acompañan la dialéctica como modo de subjetivación en el Espíritu Objetivo. La Virtud política es el querer la meta pensada en y para sí, es la decisión de una voluntad pensante, que sabe de la superación de las partes y se dispone a asumir lo público efectivamente, ya no sólo levantando en el juego del interés

⁵¹ PFD § 257.

⁵² PFD § 274.

privado, sino como Espíritu del Pueblo.

Puesto que el espíritu sólo es efectivamente real en el modo en que se sabe, y el estado, en cuanto espíritu de un pueblo, es al mismo tiempo la ley que penetra todas sus relaciones, las costumbres y la conciencia de sus individuos, la constitución de un pueblo determinado depende del modo y de la cultura de su autoconciencia. En ella reside su libertad subjetiva y en consecuencia la realidad de la constitución.⁵³

El pueblo se determina cuando se apropia de su cultura. El *ethos*, en tanto hábito, se determina a nivel social (*Sitte*) y contiene a la vez la conciencia de los individuos. El hábito como *Gewohnheit* se ha superado en tanto costumbre como *Sitte*. La significación de este juego *Gewohnheit–Sitte* es el movimiento de la dialéctica interés privado – confianza en lo público. En el Estado nos encontramos ya en la realización de los hábitos con significación pública. La cultura como universalidad en su arduo trabajo de liberación es sabiduría sabida y sentida que se organiza dinámicamente en el Estado. Es ley que penetra todas las relaciones. De este modo, es el Estado el Espíritu del Pueblo.

En consecuencia, en el Estado se determina la constitución de cada pueblo según su autodeterminación, administrada y regulada; se expresa su universalidad en él conteniendo las leyes orgánicamente equilibradas según el juego conflictivo de intereses, elevados por la conciencia política a un fin sabido y querido como universal. Es la consumación de lo público que contiene a cada ciudadano, y éste se realiza en tanto que sujeto público. Se construye un poder público que emana del Espíritu del Pueblo conformando el Estado como totalidad en sí independiente. “El pueblo es, en cuanto estado, el espíritu es su racionalidad sustancial y en su realidad inmediata, y por lo tanto el poder absoluto sobre la tierra”.⁵⁴

⁵³ PFD § 274.

⁵⁴ PFD § 331.

Conclusión.

La relación pública –en la corporación, donde juegan sectores de intereses privados–, o el sentimiento ético (*Gesinnung*) de honor de pertenecer a un Todo, se realiza trabajando por la satisfacción de las necesidades contingentes. En el Estado se ha pasado por la apropiación de la cultura –y la conciencia sabe lo que quiere– y de la universalidad como algo pensado. Por lo tanto, hay una disposición política de obrar en las instituciones conforme a la racionalidad. De este modo, lo público se hace efectivo. Es una certeza en la verdad, no es subjetiva; es la voluntad que se ha hecho costumbre (*Sitte*), hábito, dentro de la existencia real de la racionalidad, en el obrar adecuado a las instituciones. De tal manera que las asociaciones ya no son meras representaciones de los individuos, sino que la voluntad ética reconoce en las instituciones su propio fin universal.

La conciencia política es la confianza, la fe en lo público. La *politische Gesinnung* es un sentimiento que compromete ideas y actitudes de la conciencia cívica. Así, el ciudadano identifica su interés privado con el bien público. La libertad no es la del reino del entendimiento, sino que es en sí y para sí en su unidad con la Necesidad Lógica. Tal es entonces la conciencia política, donde la voluntad comprende que su interés es el Estado. Lo público ya no es ni inconsciente ni referido a un sector, sino que es querido y sabido. El poder público como lo sustancial del Espíritu no es ya un otro, una intersubjetividad exterior, sino el ámbito propio de la patria. En consecuencia, su incidencia hace a la formación subjetiva de la conciencia del espíritu objetivo y es el espacio lógico para la aprehensión de la Idea en la vivencia de lo fenoménico.

Bibliografía.

Hegel, G. W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Hamburg, Meiner, 1955. Se ha utilizado traducciones castellanas: *Fundamentos de la Filosofía del Derecho*, traducción A. Llanos, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1987; *Principios de la Filosofía del Derecho o Derecho Natural y Ciencia Política*, traducción J. L. Vermal, Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1975 (esta traducción es más literal y contiene los “Agregados” de E. Gans); *Filosofía del Derecho*, no indica traducción, México, 1975; *Fundamentos de la filosofía del derecho*, traducción Carlos Díaz, Madrid, Libertarias-Prodhufi, 1993. Cito traducción Vermal: PFD y nro. de párrafo; y Traducción Llanos FD y nro. de párrafo. Versión alemana cito PhR.

———, *Lecciones sobre Filosofía del Derecho*, Berlín 1818-19 (título original: *Vorlesungen über Rechtsphilosophie 1818-31*), trad. L. Meyer, Universidad de Morón, 1983.

———, *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1986. Versión castellana: *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, trad. Ovejero, Bs. As., 1944.

———, *Enciclopedia filosófica para el curso superior*, Trad. M. Mureira y K. Wrehde, Buenos Aires, Biblos, Primera edición: 2009, 125 pp.

———, *Propedéutica Filosófica*, traducción de Laura Mues de Schrenk, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1984.

———, *Filosofía real*, traducción de José María Ripalda, México, Fondo de Cultura Económica, 1984.

Peperzak, A., “Hegels Pflichten und Tugendlehre. Eine Analyse und Interpretation der ‚Grundlinien der Philosophie des Rechts‘ § 142-156”, en *Hegel-Studien* 17 (1982), 97-117.

El destino del hombre según Hegel

JORGE EDUARDO FERNÁNDEZ
(UNSAM)

Resumen

Como queda indicado en el título, este artículo tiene por propósito exponer el significado que Hegel le asigna a la fórmula “El destino del hombre”. Como podremos ver, “el destino del hombre” es un tema que a partir de mediados del siglo XVIII adquiere una importancia crucial para comprender el rumbo del pensamiento. Esto no conduce a desarrollar los puntos principales del recorrido histórico correspondiente.

La tesis principal que sostiene la exposición de este artículo, es la que se propone mostrar que la consideración que Hegel realiza del “destino del hombre” cabe situarla y comprenderla en el desarrollo del concepto de “estar-siendo” (*Dasein*), que se encuentra en el capítulo segundo de la Doctrina del ser de 1832. Teniendo en cuenta las exigencias y dificultades que la cuestión misma nos plantea, en el transcurso del presente artículo nos dedicaremos al desarrollo de los siguientes temas:

1. El destino del hombre.
2. El “estar-siendo” (*Dasein*) como esfera de surgimiento y comprensión del significado de “el destino del hombre” según Hegel.
3. Hegel: “el destino del hombre es la razón pensante”.
4. Cuestiones y proyecciones.

Palabras clave: Idealismo, destino, hombre, Hegel.

Abstract

As it is indicated in the title, this article has the purpose to expose the meaning that Hegel assigns to the formula “The Destiny of man”. As we can see, “the Destiny of man” is an issue that from the mid-eighteenth century becomes crucial to understand the direction of thought. This does not lead to the development of the main points of the corresponding historical route.

The main thesis that supports the exposition of this article is to show that Hegel’s consideration of “the Destiny of man” can be situated and understood in the development of the concept of “Dasein”, which is in the second chapter of the Doctrine of the Being of 1832. Taking into account the demands and difficulties that the question itself poses to us, in the course of this article we will dedicate ourselves to the development of the following subjects:

1. The Destiny of man.
2. The “Dasein” as a sphere of arising and understanding of the meaning of “the destiny of man” according to Hegel.
3. Hegel: “the destiny of man is reason thinking”.
4. Issues and projections.

Key words: Idealism, destiny, man, Hegel.

1. El destino del hombre.

El título: “el destino del hombre”, está tomado en principio, siguiendo la acostumbrada traducción al español, del escrito: “*Die Bestimmung des Menschen*”, publicado por Fichte en el año 1800. La traducción del término “*Bestimmung*”¹ hace a la cuestión pero, teniendo en cuenta las dificultades que conlleva al respecto, voy a ceñirme en este artículo tan solo al significado que adquiere en la obra de Hegel.

Un segundo aspecto a tener en cuenta, aun externo a la obra de Hegel, son los estudios sobre la expresión “*Die Bestimmung des Menschen*” que se vienen realizando en las últimas décadas y que, en continuidad con ellos, este trabajo pretende sumar su contribución. Me refiero especialmente a la puesta en relieve de la repercusión generada a partir y en torno a dicha fórmula, y al interés despertado por comprender “el destino del hombre” (*Die Bestimmung des Menschen*) que tuvo su auge a mediados del siglo XVIII y se proyecta en parte del XIX.² La cuestión, iniciada probablemente por Goethe, abre el camino de una extensa producción. Al respecto Fotis Jannidis, en su artículo: “*Die ‘Bestimmung des Menschen’ – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel*”, señala que entre los años 1740 y 1850 la fórmula “*Bestimmung des Menschen*” ha sido usada como título de 71 libros.

Movidos por esta elocuente importancia asignada a la cuestión, en estos últimos años se vienen realizando investigaciones sobre el significado y las repercusiones de “*Die Bestimmung des Menschen*” en di-

¹ La traducción y el modo como lleguemos a comprender el término “*Bestimmung*” atañen de manera relevante a la cuestión planteada en este escrito. Al menos en lo que refiere a la utilización del término por parte de Fichte y de Hegel, cabe traducirla como “destino”, procurando mantener expresa, en el caso de la *Ciencia de la lógica*, la relación del término *Bestimmung* con *Bestimmtheit* (Determinidad).

² Jannidis, F., “*Die ›Bestimmung des Menschen‹ – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel*”, en *Aufklärung*, vol. 14, 2002, pp. 75-95.

versos autores. El caso más significativo, a destacar, es el estudio realizado por Reinhard Brandt sobre el tema en la obra de Kant.³ En esta obra Brandt hace hincapié en el origen estoico del interés por la “*Bestimmung des Menschen*”, para dedicarse luego a mostrar cómo, a través de Copérnico y de Newton, esta fórmula se convierte en una cuestión central en las tres críticas de Kant, a tal punto que, plantea Brandt, en su afán por responder a la pregunta ¿qué es el hombre? “el destino del hombre” abriría el camino a la escritura de una cuarta crítica.

En lo que se refiere al tratamiento de la cuestión en general, cabe mencionar de manera especial el voluminoso libro de Laura Anna Macor: “*Die Bestimmung des Menschen (1748 – 1800)*”,⁴ que puede resultar de uso casi imprescindible para aquellos que quieran tener una visión del derrotero del tema. Como ya lo indica el subtítulo de esta obra, Macor realiza un excelente trabajo de historia conceptual en lo que respecta al desarrollo de esta fórmula durante los años mencionados. Partiendo de las primeras acepciones provenientes del concepto de “destino” (*Bestimmung*) como expresión teológico – religiosa utilizada por Lutero, Macor, coincidiendo con la mayoría de los que han historiado el caso, situará el centro detonante de las repercusiones de tal concepto en la obra Johann Joachim Spalding. Reconociéndole a Spalding la introducción oficial del concepto “destino del hombre”, Macor señala:

El concepto “destino del hombre” es introducido 1748 en el erudito patrimonio lingüístico de la Ilustración y a partir de entonces se convierte en un componente básico de la reflexión filosófica y teológica sobre el hombre. El mérito de este aporte conceptual se lo debemos al teólogo luterano Johann

³ Brandt, R., *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, F. Meiner, 2007.

⁴ Macor, L. A., *Die Bestimmung des Menschen (1748 – 1800)*, Stuttgart, Frommann – Holzboog, 2013.

Joachim Spalding (1714 – 1804), quien en 1748 publicó sus “Observaciones sobre el destino del hombre”⁵ y de este modo procuró la entrada de este concepto en el debate de entonces.⁶

Con Spalding ya se puede apreciar con claridad que con el concepto de “destino del hombre” se hace referencia al tópico humano donde se encuentra la necesidad natural –entiéndase, racional– de lo divino. La cuestión no es menor y se abrirá, desde este giro ilustrado en la teología, un camino de variadas significaciones y consecuencias.

En la obra de Macor encontramos los primeros datos acerca del modo como el joven Hegel, en tiempos de su estadía en el Convictorio de Tübingen, se va interiorizando en esta cuestión. Un primer dato a tomar en cuenta es la influencia que ha ejercido el debate sobre “el destino del hombre”, en gran medida debido a las enseñanzas de Friedrich Oetinger en la Universidad de Tübingen, en los años en que Hegel realizaba sus estudios teológicos. Macor comenta:

Como conclusión epocal, por tanto, puede considerarse lo siguiente: los estudiantes de Tübingen estaban muy familiarizados con toda la tradición del destino del hombre, ella les era cercana tanto desde el punto de vista de la historia de la filosofía como del religioso-metafísico, lo cual dada las dos revoluciones casi simultáneas, la kantiana y la francesa,

⁵ Spalding, J. J., *Die Bestimmung des Menschen*. 1º Ed. 1748, última: 1794; Hg. W. E. Müller, Waltrop, Hartmut Spenner, 1997.

⁶ “Der Begriff «Bestimmung des Menschen» wird 1748 endgültig in das gelehrte Sprachgut der Aufklärung eingeführt und wird von diesem Moment an zum Grundbestandteil der philosophischen und theologischen Reflexion über den Menschen. Das Verdienst dieses begrifflichen Gewinns gebührt den lutherischen Theologen. Johann Joachim Spalding (1714 – 1804), der 1748 seine Betrachtungen über die Bestimmung des Menschen veröffentlicht und auf diese Weise dem Begriff Eingang in die damalige Debatte verschafft”. Macor, L., *op. cit.*, p. 74.

no debería sorprendernos.⁷

De allí se vuelve previsible poder encontrar, sobre todo en los escritos del joven Hegel, alguna referencia a la cuestión. En sus Consideraciones finales sobre la historia posterior del concepto de “destino del hombre”, Macor advierte lo siguiente:

El joven Hegel se expresa claramente en 1800: “recientemente” se han ocupado con intensidad de “la naturaleza humana” y de la estrecha “relación de ella con la divinidad”, se creía haber logrado bastante claridad “con el concepto de «destino del hombre», hasta el punto de que pudiera servir como medida para un examen crítico de la religión”. Se han conseguido tan solo: “conceptos generales sobre el destino del hombre y sobre la relación del hombre con Dios, sin especificidad, ni precisión”, es decir, “exige acciones religiosas, sentimientos, hábitos, lo superfluo, una cantidad de elementos nimios” a tener en cuenta.⁸

El diagnóstico de Hegel resulta tan precoz como brillante: por un lado parece celebrar el hecho de buscar en “el destino del hombre” una base positiva, en principio para la religión cristiana, y por otro

⁷ “Als zeitweilig Fazit kann also das folgende gelten: Die Tübinger Studenten waren mit der ganzen Tradition der Bestimmung des Menschen bestens vertraut, der sie sich in geschichtsphilosophischer sowie religiös-metaphysischer Hinsicht nährten, was angesichts der beiden fast zeitgleichchen Revolutionen, der Kantischen und der Französischen, allerdings nichts überraschen dürfte”. Macor, L., *op. cit.*, p. 281.

⁸ “Der junge Hegel äussert sich 1800 eindeutig dazu: Man habe sich «[i]n neuern Zeiten» intensive mit der «menschlichen Natur» und dem damit eng verbundenen «Verhältnis derselben zur Gottheit» beschäftigt und dabei geglaubt, «mit dem Begriff der Bestimmung des Menschen so ziemlich im Reinen zu sein, um nun mit demselben als Maßstab, an das Sichten der Religion selbst gehen zu können». Man habe aber auf diese Weise nur «allgemeine Begriffe über die menschliche Bestimmung, und über das Verhältnis des Menschen zu Gott errungen, ohne Besonderheit, Bestimmtheit», d. h. «eigentümliche religiöse Handlungen, Gefühle, Gebrauche, eine Ueberfluss, eine Menge von Ueberflüssigen» in betracht zu nehmen”. Macor, L., *op. cit.*, p. 475.

indica el modo insuficiente de los recientes planteos. La dirección hacia la cual se dirigirá Hegel al respecto la encontramos, en su escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana*, tan solo indicada:

El concepto general de naturaleza humana es capaz de infinitas modificaciones, y no es un subterfugio recurrir a la experiencia para afirmar que tiene que haber modificaciones, al contrario: se puede demostrar apodícticamente que nunca ha existido la pura naturaleza humana; basta con tratar de precisar qué sería entonces la pura naturaleza humana. [...] Esta expresión no puede tener otro contenido que la adecuación al concepto general. Pero la naturaleza viva nunca coincidirá con su concepto, razón por la cual lo que para el concepto era mera modificación, pura contingencia, algo superfluo, [se convierte] en lo necesario, vivo, tal vez incluso en lo único natural y bello.⁹

Pocos años más tarde encontraremos retomada esta cuestión, ya no en el contexto planteado en torno a la tarea de pensar la *Positividad de la religión cristiana*, sino en la crítica explícitamente dirigida contra aquello que Hegel denomina la “teología moral” de Kant y Fichte.

En tanto Hegel en su escrito sobre la *Diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling*, toma como referencia la *Grundlage der gesamten*

⁹ Hegel, G. W. F., *Die Positivität der christlichen Religion* (Neufassung des Anfangs, 1800), en *Frühe Schriften*, Hg. E. Moldenhauer y M. Michel, Berlin, Suhrkamp, 1971; en *Werke in 20 Bänden*, Bd. 1. “Unendliche Modifikationen läßt der allgemeine Begriff der menschlichen Natur zu, und es ist nicht ein Notbehelf, sich auf die Erfahrung zu berufen, daß Modifikationen notwendig sind, daß die menschliche Natur niemals rein vorhanden war, sondern es läßt sich streng erweisen; es ist hinreichend, nur zu fixieren, was denn die reine menschliche Natur wäre. Dieser Ausdruck soll nichts in sich fassen als die Angemessenheit an den allgemeinen Begriff. Aber die lebendige Natur ist ewig ein anderes als der Begriff derselben, und damit wird dasjenige, was für den Begriff bloße Modifikation, reine Zufälligkeit, ein Überflüssiges war, zum Notwendigen, zum Lebendigen, vielleicht zum einzig Natürlichen und Schönen”. Trad. tomada de: *Positividad de la religión cristiana*, en *El joven Hegel*, Ed. y trad. J. M. Ripalda, México, FCE, 2014, p. 474.

Wissenschaftslehre, su crítica a *Die Bestimmung des Menschen*¹⁰ la encontramos concentrada en el punto “C” de *Fe y saber*.¹¹

Más allá de pretender evaluar la justicia de la reacción de Hegel contra el escrito de Fichte y en especial contra la “teología moral” de Kant y Fichte, nuestro interés se centra en mostrar cómo Hegel encuentra en la comprensión fichteana del “destino del hombre” una escisión a superar que redundará en su modo de concebir el tema. En *Fe y saber* Hegel dirige su crítica a Fichte cuestionando la división entre naturaleza y pensamiento que se sitúa en el enfrentamiento entre teoría y moral, entre necesidad y libertad. Esta distinción-división la encuentra Hegel expresada, de manera particular, en la fórmula “destino del hombre”, la cual se halla escindida, es decir, marcada por la separación entre “ser” y “deber ser” (*Sein und Sollen*). En *Fe y saber*, comentando el escrito de Fichte, Hegel plantea la siguiente cuestión:

Después de que el yo en el segundo acto de su destino (el de conocimiento) considera haber perdido a esa naturaleza mediante el saber [...], la recupera, sin embargo, para sí mediante su destino que es el obrar y el acto puro de la voluntad, – pero en tanto naturaleza que tiene que ser aniquilada.¹²

Respecto a Kant, resulta de significativa importancia la anotación (*Zusatz*) de Hegel al § 54 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.¹³

¹⁰ Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, en *Sämmtliche Werke*, Bd. II, Hg. I. H. Fichte, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 165-319

¹¹ Hegel, G. W. F., *Glauben und Wissen*, en *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Hg. Brockard y Buchner, Hamburg, F. Meiner, 1986.

¹² Hegel, G., *Glauben und Wissen*, op. cit., pp. 121-122: “Nachdem der Ich im zweiten Aufzug seiner Bestimmung diese Natur, vor der er sich so sehr entsetzt, durch Wissen, [...] so stellt er sie sich durch seine Bestimmung, das Handeln und den reinen Willensakt her – als eine Natur, welche vernichtet werden müsse”.

¹³ Hegel, G., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Ed. Leopold von Henning: 2º Auflage, Berlin, Duncker und Humblot, 1843. (Esta edición contiene la publicación de las anotaciones de Hegel). En adelante: Enz.

Según se sigue del planteo de Hegel, el concepto “destino del hombre” se encuentra determinado por el eudemonismo dominante en la época que sostiene a la felicidad como su único fin. En dicha anotación podemos ver cómo Hegel, enfatizando los beneficios introducidos por la crítica de la razón práctica respecto al “destino del hombre”, señala que el aporte de Kant radica en plantear que la libertad, mediante su capacidad de autodeterminación, ha de ponerle límites de validez universal a las proyecciones contenidas de manera general, en el “sistema del eudemonismo”. En palabras de Hegel:

Fue éste en general, el sistema del eudemonismo, el cual le da la respuesta a la destinación del hombre, que tiene puesta su meta en la felicidad. Pues, mientras bajo la felicidad ha sido comprendida la satisfacción de los hombres, sus inclinaciones particulares, sus necesidades, etc. [...], se constituyó con esto lo contingente y particular como principio de la voluntad y su acción. A ese eudemonismo carente en sí de un sostén firme que le abre a todo arbitrio y capricho puerta y portal, Kant le ha opuesto la razón práctica. Y con eso ha expresado la exigencia de una determinación de la voluntad universal y obligatoria por igual para todos.¹⁴

Ahora bien, no obstante esta reivindicación de la razón práctica, Hegel plantea también sus limitaciones:

¹⁴ En este caso respeto la decisión del traductor que ha optado por verter la fórmula de nuestro interés como “destinación del hombre”. “*Es war dies überhaupt das System des Eudämonismus, von welchem auf die Frage nach der Bestimmung des Menschen die Antwort erteilt wurde, daß derselbe sich seine Glückseligkeit zum Ziel zu setzen habe. Indem nun unter der Glückseligkeit die Befriedigung des Menschen in seinen besonderen Neigungen, Wünschen, Bedürfnissen usw. verstanden wurde, so war hiermit das Zufällige und Partikuläre zum Prinzip des Willens und seiner Betätigung gemacht. Diesem alles festen Halts in sich entbehrenden und aller Willkür und Laune Tür und Tor öffnenden Eudämonismus hat dann Kant die praktische Vernunft entgegengestellt und damit die Forderung einer allgemeinen und für alle gleich verbindlichen Bestimmung des Willens ausgesprochen*”. Enz. 1831, § 54 Zusatz.

Cuando se dice que el hombre debe hacer del bien el contenido de su voluntad, no se resuelve la cuestión del contenido, es decir, de su determinidad, y el simple principio del acuerdo de la voluntad consigo misma, como tampoco la prescripción de cumplir el deber por el deber mismo, no adelantan un paso la solución de la cuestión.¹⁵

Este párrafo se encuentra ubicado en la exposición del segundo de los “Posicionamientos del pensamiento ante la objetividad”, el dedicado a la “Filosofía crítica”. En este sentido cabe comprender que Hegel, por un lado, enfatice el logro alcanzado por la razón práctica y, por otro, señale sus limitaciones. El cuestionamiento retorna a la necesidad de comprender la unidad de la razón ante sus dos usos, y retoma, de este modo, la crítica a la escisión y enfrentamiento entre naturaleza y moral, entre ser y deber ser, lo cual condujo al propio Hegel a tener que encontrar el camino de exposición en el cual ambos surjan en tanto pertenecientes a la misma unidad.

2. El “estar-siendo” (*Dasein*)¹⁶ como esfera de compresión del significado de “el destino del hombre” según Hegel.

¹⁵ “Wenn dann gesagt wird, der Mensch solle das Gute zum Inhalt seines Willens machen, so rekurriert sofort die Frage nach dem Inhalt, d. h. nach der Bestimmtheit dieses Inhalts, und mit dem bloßen Prinzip der Übereinstimmung des Willens mit sich selbst sowie mit der Forderung, die Pflicht um der Pflicht willen zu tun kommt man nicht von der Stelle”. Enz. 1831, § 54 Zusatz.

¹⁶ He optado, en aquellos pasajes en que la acepción remite al uso del término en alemán, por no traducir al español la palabra “*Dasein*”; en otros párrafos en los que su traducción puede resultar aclaratoria, decidí verterlo por “estar-siendo”. El motivo de tal ambigüedad proviene de que, por un lado, no resulta pertinente mantener la traducción de “ser-ahí” utilizada por Wenceslao Roces en su versión de la *Fenomenología del espíritu* y sostenida por Arturo Gaete en su libro: *La Lógica de Hegel*, por otro lado, optar por “existir” según lo ha hecho Rodolfo Mondolfo, además de introducir confusión con el significado que luego se le otorga al término “*Existenz*”, evade otorgarle al *Dasein* sus connotaciones pro-

Más allá de las referencias mencionadas a los escritos de juventud, a *Fe y saber*, y luego al § 54 de la *Enciclopedia*, en lo que respecta a la cuestión que venimos planteando debemos remitirnos a la exposición del *Dasein* en la *Lógica del ser* publicada en Nüremberg en 1812 y, de manera especialísima a la edición de la *Doctrina del ser* de 1832, que contiene correcciones sustantivas sobre el tema.

Comprendamos que la dificultad que enfrenta Hegel al pensar la tarea correspondiente a la *Doctrina del ser* no es menor. En un sentido, localizado en nuestro tema, podemos plantear que Hegel pretende comprender “el destino del hombre” desde una consideración que evite caer, y que por ello mismo supere, una fundamentación o mera consideración antropológica. Pero también, en un sentido más específico, podemos ver que aquello de lo que se trata no es de dar una explicación al “destino del hombre”, sino de comprenderla, en la medida de lo posible, en y desde el momento del curso de exposición del sistema en que ella brota, aparece.

Situados en este punto podemos plantear y dar a comprender la tesis principal que propongo en este artículo: “el destino del hombre” brota, aparece, en la *Ciencia de la lógica*, como un momento del desarrollo del *Dasein*, y por ello hay que comprenderla en el curso del mencionado desarrollo.

Hegel encuentra su primera formulación sistemática, medianamente aceptada por él mismo, en el capítulo dedicado al “*Dasein*” en la “*Lógica del ser*” publicada en Nüremberg en 1812. Y señalo, medianamente aceptada, debido a que éste es uno de los pasajes de su obra en el que Hegel pareciera mostrarse particularmente dubitativo. Al respecto, el dato más elocuente lo hallamos en el hecho de que esas

pías. Tampoco me resulta del todo adecuado traducirlo por “estar” según la más reciente edición de Félix Duque de la *Doctrina del ser* de 1812. En los párrafos que decidí verter el término *Dasein* con la fórmula “estar siendo” se debe a que, de este modo, se le otorga la transitividad contenida en su significado.

páginas son aquellas a las que Hegel les ha dedicado mayor cantidad de correcciones y reescrituras en la edición de la “Doctrina del ser” de 1832. Y, además, no obstante las mencionadas correcciones, pueden observarse, aún en el texto definitivo de 1832, una escritura que ensaya caminos tentativos de formulación. Siendo éste un rasgo peculiar de dicho pasaje y, dicho sea de paso, nada frecuente en el resto de la *Lógica*.

Cabe decir, en el afán de recoger las líneas principales de este artículo, que sostener que la concepción hegeliana del “destino del hombre” la encontramos cabalmente expresada en la *Ciencia de la lógica* en el desarrollo del capítulo del “*Dasein*”, implica que, recordando la deuda contraída en su escrito sobre la *Positividad*... y luego en *Fe y saber*, deberemos, por un lado, encontrar en este capítulo una formulación positiva del existir, del “estar siendo” (*Dasein*), y por otro lado, en su desarrollo tendrá que ser superada la dicotomía entre “ser” y “deber ser”.

¿En qué sentido Hegel alcanza su propósito?

Recordemos, en principio, que la *Ciencia de la lógica* tiene su inicio a partir del término “*Bestimmtheit*” que he traducido por “*determinidad*”. ¿Qué correspondencia debemos asignarle al concepto de “destino” (*Bestimmung*) desde este procedente? Pareciera imposible establecer una relación que no resulte extremadamente forzada si queremos poner en traducción la familiaridad entre “determinidad” y “destino”.

Tratemos de suplir con detalles conceptuales aquello que la falta de correlación entre idiomas nos impide expresar. “Determinidad” es un término clave, el que da inicio a la *Ciencia de la lógica*. En él queda meramente indicada la “inmediatez e indeterminación” del ser del inicio, del “puro ser” que, como afirmara Hegel en el primer capítulo de esta obra, es lo mismo que nada. De este “puro ser”, es decir, de la pura “determinidad” se va a diferenciar el “estar-siendo” (*Dasein*), que coherentemente Hegel define como “ser determinado” (*bestimmte Sein*).

Esta breve aclaración nos permite comenzar a comprender que, cuando hablamos de “destino”, hablamos de la determinación del “estar siendo”. Efectivamente, en tanto un ente está siendo, no se trata del ser en general, sino de algo determinado. Plantearnos en este contexto qué puede llegar a significar la expresión “el destino del hombre”, nos remite con cierta claridad a aquello que lo determina en cuanto tal, entendiendo en el caso de Hegel, y en especial de la *Ciencia de la lógica*, que en cuanto tal no refiere inmediatamente en tanto hombre, sino en tanto que el hombre es un algo que está siendo.

Este planteo no sólo lo va a diferenciar a Hegel de sus antagonistas de comienzos del siglo XIX, Kant y Fichte, sino que, sin resignar la tradición cartesiana en la que él mismo se inscribe, lo aproxima e introduce en el debate respecto a los planteos que en el siglo XX toman al *Dasein* o a la existencia como tema central de reflexión. En ese sentido se podrá sospechar cierta proximidad, no carente de significativas diferencias, entre el concepto hegeliano de *Dasein* y el modo como éste es planteado por Heidegger en *Ser y tiempo*.

Dirigiéndonos hacia el segundo capítulo de la Doctrina del ser, partamos de las siguientes consideraciones generales. En principio podemos decir que Hegel en esas páginas, mediante el desarrollo del “estar-siendo” intenta y logra concebir el concepto de “infinito determinado”. En este sentido podemos reconocerle el hecho de haber resuelto la cuestión que se planteaba en el escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana*, donde al respecto decía: “Evidentemente una investigación conceptual a fondo de este tema se terminaría abocando a una meditación metafísica sobre la relación entre lo finito y lo infinito”.¹⁷

En segundo término, como anticipamos, tengamos en cuenta que el desarrollo del “estar-siendo” es uno de los pasajes de la obra de Hegel que posee más correcciones y reformulaciones.

¹⁷ Hegel, G., *Positividad de la religión cristiana*, op. cit., p. 479.

Si queremos jalonar con mediana precisión lo que podríamos denominar la génesis conceptual del *Dasein* en la obra de Hegel, podemos poner en consideración como tarea de estudio los siguientes pasajes de su obra: los antecedentes germinales de Jena (1804/5), las exposiciones de la lógica en la *Enciclopedia* de Nüremberg (1808) y su ulterior conformación en la *Lógica del ser* de 1812. Y agregar, finalmente, a esta última una comparación con la versión, si se quiere definitiva, de 1832.

Notemos que en la *Lógica* de Jena aún no aparece el término *Dasein* como título y mediación determinante. Lo que encontramos en ella es la noción “referencia simple” (*einfache Beziehung*) como título del inicio que precede al punto A. Cualidad y B. Cantidad. Las referencias simples del punto uno devienen en su desarrollo “relación” (*Verhältnis*), que serán expuestas como “Relación del ser” y “Relación del pensar”.

Por entonces, la noción de “*Dasein*” pareciera estar oculta y aún entreverada en la rigidez del concepto de substancia que, puesto en el desarrollo de las referencias simples y de las cuantitativas, Hegel trata de exponer bajo las fórmulas A. Relaciones de substancialidad y B. Relaciones de causalidad.

Podemos agregar que si bien contamos con el desarrollo de las referencias simples, que seguirán madurando en las exposiciones posteriores, y aún no contamos con la explícita presencia del *Dasein*, sí aparece el concepto de “ser-para-sí” (*Fürsichsein*). La cualidad es definida como “determinidad determinada” (*bestimmte Bestimmtheit*), la cual es concebida como “el linde en la forma de la referencia” en tanto ella es “referencia referida a sí misma”.¹⁸

En la *Enciclopedia* para el curso superior de (1808) dictada en Nüremberg, la *Lógica* aparece dividida en:

¹⁸ Hegel, G., *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*: “ist die Grenze in der Form der Beziehung [...] sich selbst Beziehen bezogen”. En *Jenaer Systementwürfe II*, Hg. R.-P. Horstmann, Hamburg, F. Meiner, 1982, p. 5.

1. Lógica ontológica {I. Ser (*Sein*).
(*Ontologische Logik*) {II. Concepto de esencia (*Begriff des Wesens*).
2. Lógica subjetiva (*Subjektive Logik*).
3. Doctrina de la idea (*Ideenlehre*).

El primer punto de la Lógica ontológica; I. Ser, a su vez se divide en:

- A. Cualidad (*Qualität*):
 - a. Ser (*Sein*).
 - b. Estar-siendo (*Dasein*).
 - c. Transformación (*Veränderung*).
- B. Cantidad (*Quantität*).
- C. Infinitud (*Unendlichkeit*).

Al desarrollo del *Dasein* le dedica Hegel los § 17 al § 21; aparece, quizás por primera vez en la obra de Hegel, el *Dasein* como título definitorio de la esfera de la finitud y, junto con ello también, las fórmulas principales que lo definen y jalonan su exposición.

En la Lógica del ser de 1812 encontramos la primera exposición sistemática del *Dasein* la cual servirá de material de corrección para la versión de 1832.

Ahora bien, derivado del resultado del Primer capítulo, *Dasein*, en tanto ser determinado, es pensado por Hegel como “momento”, devenir superado del devenir. Lo que hay que comprender además, es que *Dasein*, en tanto inmediato ser determinado, es “momento” en sentido paradigmático, es decir, momento de todo otro momento, mediación de toda mediación. El *Dasein* es “momento” por excelencia, y por ello mismo es mediación y referencia ineludible de toda otra mediación. Aquí como en ningún otro pasaje se puede ver el proceso de sedimentación arqueo-lógica que la Doctrina del ser va generando.

El *Dasein* es conservado como supuesto lógico de toda mediación. Con el *Dasein*, que ha devenido momento, se inicia la nueva esfera o nivel lógico, la del ser-para-sí, en la cual el traspaso es concebido como momento del proceso de autodeterminación (*Selbstbestimmung*).

Si al ser le corresponde la cualidad en cuanto determinidad, y al *Dasein* en tanto determinación, el ser-para-sí da inicio al proceso de autodeterminación. Pero esta autodeterminación desplegada mediante el retorno infinito de la idealidad, no se encuentra separada de su *Dasein* sino que es inherente a él. La autodeterminación es determinación del ser determinado, negación de la negación.

La oposición en tanto inherente al concepto de unidad, idea que Hegel ya expresara en su Lógica de Jena, alcanza en la Doctrina del ser de 1832 su formulación más acabada.

El infinito determinado o positivo es la idea que mayor relieve ha adquirido en la evolución de los escritos de Hegel. Si comparamos el modo como Hegel organizó la edición de 1812 con la de 1832, notaremos que los cambios más significativos están hechos en los puntos “C” de este segundo capítulo, dedicados a la infinitud.

Ciencia de la lógica El ser. 1812	Ciencia de la lógica Doctrina del ser. 1832
Segundo Capítulo: <i>Das Dasein</i> (El estar-siendo)	Segundo Capítulo: <i>Das Dasein</i> (El estar-siendo)
A. Estar-siendo en cuanto tal. 1. Estar-siendo en general. 2. Realidad. 3. Algo.	A. Estar-siendo en cuanto tal. a. Estar-siendo en general. b. Cualidad. Nota. c. Algo.
B. Determinidad. 1. Linde. 2. Determinidad. a) <i>Bestimmung</i> . Destino. b) <i>Beschaffenheit</i> . Condición.	B. La finitud. a. Algo y un otro. b. Destino, condición y linde. <i>Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze</i> . c. La finitud.

c) Cualidad. Nota.	
C. (Cualitativa) Infinitud	C. La infinitud.
1. Finitud e infinitud.	a. Lo infinito en cuanto tal.
2. Determinación recíproca de lo finito e infinito.	b. Determinación recíproca de lo finito e infinito.
3. Retorno a sí de la infinitud.	c. La infinitud afirmativa.
Nota.	El traspaso.
	Nota 1.
	Nota 2.

Desde una simple comparación, llama la atención, además de la maduración de la organización expositiva, el decantado terminológico que tiene su principal expresión en el concepto de “infinitud afirmativa”. También cabe destacar el hecho de que en la versión de 1832 agrega un título fuera de orden, dedicado al traspaso. La importancia de este pasaje resulta capital, pues tanto en los pocos párrafos que le dedica, como en las dos notas aclaratorias, Hegel va a concebir la unidad lógico-ontológica entre el “estar-siendo” y el “ser-para-sí”. La unidad procesual de determinación y autodeterminación que le permite superar el dualismo infinitud – finitud, cuya consideración, según venimos indicando, será de suma importancia para la comprensión de nuestro tema.

En el cuadro comparativo podemos situar con precisión en la Doctrina del ser de 1832 el pasaje en el cual, como indicamos, se produce el brotar, el aparecer lógico-ontológico del “destino del hombre”.

La exposición silogística del proceso de determinación (destino) del “estar-siendo” tiene su momento de mediación en el punto b de la Finitud, es decir, de la finitud que es comprendida en su circuito de destinación. Este pasaje lleva el título: *Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*.¹⁹

¹⁹ Evito traducir los términos que componen este título ya que, por un lado se encuentran indicados en el cuadro precedente y, por otro lado, los tres serán

Un primer aspecto a subrayar consiste en que, a diferencia de las representaciones generales que se suelen tener del idealismo hegeliano, de manera especial en la consideración del “estar siendo” se puede comprobar el carácter “fáctico”, “concreto”, hasta si se quiere “material”, del pensamiento de Hegel.

La “facticidad” del “estar-siendo” constituye en la *Ciencia de la lógica* el momento de la finitud. La “Doctrina del ser”, que es habitualmente presentada como Lógica del traspasar (*Übergehen*), conforma en términos de Hegel, el devenir en y del “ser determinado” comprendido éste en la “forma del ser”.

Si bien, como antes indicamos, la *Lógica* comienza a partir de la “Determinidad” (*Bestimmtheit*) del ser inmediato e indeterminado, el inicio sólo puede ser “hecho” desde la oposición que el ser puro mantiene con el “estar-siendo” en tanto “ser determinado”. Dice Hegel: Al ser del inicio, “[...] el carácter de indeterminidad tan solo le compete en oposición a lo determinado...”.²⁰

Esta aclaración resulta de suma importancia para situarnos en el desarrollo de la Lógica del ser. El “ser determinado”, “estar-siendo”, es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el ulterior proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías.

Ante la precisión terminológica requerida por la obra misma, también impuesta a los que pretendemos hablar de ella, debemos advertir que si bien podemos comprender a la *Ciencia de la lógica* como un proceso de deducción de las categorías, toda esta deducción es expuesta a un rediseño de la organización y exposición del sistema de la razón, el cual incluye también la transformación de los conceptos de “deducción” y de “categoría” en sí mismos. Siendo más precisos debemos decir que, en la *Ciencia de la lógica* asistimos a la génesis y desarrollo

objeto especial de consideración.

²⁰ Hegel, G., *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. H.-J. Gawoll, Hamburg, F. Meiner, 1990, p. 71. En adelante: LvS 1832.

de las categorías, convertidas ellas mismas en “momentos” del despliegue de “lo lógico”.

La dificultad genético – expositiva del capítulo dedicado al *Dasein*, radica en que las determinaciones surgen, nacen, con el determinar mismo. Lo que comúnmente comprendemos como deducción se convierte en el proceso de despliegue (*Entwicklung*) y desarrollo (*Darstellung*) de las categorías o “momentos”.

Dejando de lado todas estas consideraciones generales y concentrándonos en la cuestión propuesta, lo que quiero destacar es la radicalidad que Hegel le asigna al concepto de *Dasein*. *Dasein* es, en tanto momento de la finitud, tal como lo plantea Wolfgang Marx,²¹ el momento contra idealista de la filosofía de Hegel.

Como indicamos, Hegel comienza dicho capítulo definiendo al *Dasein* como “ser determinado”, pero agrega que hay que comprenderlo en su transitividad, es decir, como “determinidad que está siendo” (*seiende Bestimmtheit*).

Lo significativo es que Hegel concibe al “estar siendo” como un ente “concreto” (*ein Konkretes*) y lo opone, de este modo, a la abstracción del puro ser del inicio. Esta concretez es completada por Hegel al afirmar la facticidad del “estar siendo”.

Afirma Hegel: “Lo fáctico así como está presente (se presenta, tal como es), es el «estar siendo» en general”.²² El “estar siendo” es “lo fáctico”; de este modo, anticipa y opera como posición anterior a toda deducción de principios. “Fáctico” implica un estar presente (*vorhanden*) ya devenido, ya traspasado, y no un axioma o principio propuesto (pro – puesto).

“Lo Fáctico” implica un estar presente (*vorhanden*) óntico que se diferencia y anticipa a cualquier axioma o principio a priori previamente

²¹ Marx, W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann – Holzboog, 1972, p. 111.

²² “*Das Faktische was also vorhanden ist, ist das Dasein überhaupt*”. LvS 1832, p. 110.

puesto, pro-puesto, esto es, según el modo de una proposición. El “estar siendo” es considerado, en tanto “lo fáctico”, en un sentido “pre-pro-posicional”.

Tal facticidad consiste en que el ser determinado es concebido como la mediación ya existente de la cual parte la génesis y el proceso de desarrollo de las determinaciones o categorías ulteriores. Ahora bien, en tanto la concretez y facticidad del “estar-siendo” debe ser expuesta mediante el devenir propio inherente a la transitividad de su estar-siendo, ni la rigidez adquirida por el concepto de substancia, ni la determinación exterior basada en la distinción entre fenómeno y cosa en sí, resultan aptos para tal propósito. De lo que se trata es de exponer al “estar-siendo” a partir de la doble referencialidad que lo conforma. El desarrollo de la denominada “reflexión interior” parte de la concepción del “estar siendo” como ser que en él (*an ihm*) es, a la vez, “en-sí” “para-otro” (*an-sich für-andere*).

Según plantea Hegel respecto a la unidad del “estar siendo” como unidad en tránsito que es a la vez “en sí – para otro” (*an sich – für andere*): “Es ésta una diferencia, que pertenece solamente al desarrollo dialéctico, y que el filosofar metafísico, al cual pertenece también el (filosofar) crítico, no conoce [...]”.²³

3. Hegel: “El destino del hombre es la razón pensante”.

El pasaje en el que Hegel hace mención explícita al “destino del hombre” es el siguiente. El párrafo completo, un tanto extenso, dice así:

El destino del hombre es la razón pensante: pensar, en general, es su simple determinidad, él mismo se distingue de los

²³ “*Es ist dies ein Unterschied, der nur der dialektischen Entwicklung angehört, dem das metaphysische Philosophieren, worunter auch das kritische gehört, nicht kennt [...]*”. LV S 1832, p. 118.

animales; en tanto que el mismo pensar se distingue de su ser-para-otro, su propia naturalidad y sensorialidad, a través de las cuales está en conexión inmediata con otro, él es pensar en sí. Pero el pensar es también en él; el hombre mismo es pensar, él es ahí en tanto pensante, pensar es su existencia y realidad efectiva; y además, en tanto su pensar es en su “estar siendo” y su “estar siendo” es pensar, es un concreto, es considerado como contenido y cumplimiento, es razón pensante, y en esto consiste el destino del hombre. Pero esta misma determinación es nuevamente sólo en sí como un deber ser, esto es ella con su cumplimiento, vale decir que su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado “estar siendo”, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata.²⁴

Como podemos leer, Hegel define al “destino del hombre” como “razón pensante”. Recordemos que este párrafo se encuentra ubicado en el capítulo segundo de la Doctrina del ser (1832) titulado “El estar-siendo”, “*Das Dasein*” y, de manera más precisa, en la que podemos considerar la exposición silogística de la determinidad (*Bestimmtheit*) del *Dasein* que lleva el subtítulo: “*Bestimmung, Beschaffenheit und Grenze*”.²⁵

²⁴ “*Die Bestimmung des Menschen ist die denkende Vernunft: Denken überhaupt ist seine einfache Bestimmtheit, er ist durch dieselbe von dem Tiere unterschieden; er ist Denken an sich, insofern dasselbe auch von seinem Sein-für-Anderes, seiner eigenen Natürlichkeit und Sinnlichkeit, wodurch er unmittelbar mit Anderem zusammenhängt, unterschieden ist. Aber das Denken ist auch an ihm; der Mensch selbst ist Denken, er ist da als denkend, es ist seine Existenz und Wirklichkeit; und ferner, indem es in seinem Dasein und sein Dasein im Denken ist, ist es konkret, ist mit Inhalt und Erfüllung zu nehmen, es ist denkende Vernunft, und so ist es Bestimmung des Menschen. Aber selbst diese Bestimmung ist wieder nur an sich als ein Sollen, d. i. sie mit der Erfüllung, die ihrem Ansich einverleibt ist, in der Form des Ansich überhaupt gegen das ihr nicht einverlebte Dasein, das zugleich noch als äußerlich gegenüberstehende, unmittelbare Sinnlichkeit und Natur ist*”. LV S 1832, p. 119 (14-30).

²⁵ Los términos: “*Bestimmung*”, “*Beschaffenheit*” y “*Grenze*”, ofrecen cada uno de

Lo primero que hay que comprender es que “el destino del hombre” aparece en Hegel como un momento del desarrollo del “estar-siendo”, es decir, del desarrollo de las referencias inherentes a todo ente, a algo (*Etwas*) que está-siendo. “El destino del hombre” es concebido aquí no como una naturaleza separada del resto de los entes, sino a partir de su propia génesis lógico-ontológica.

La afirmación “el destino del hombre es la razón pensante” sitúa al pensar como el rasgo distintivo del estar-siendo del hombre. El pensar es planteado como un rasgo constitutivo, es decir, prerreflexivo de su estar-siendo. Este “estar-siendo” pensar en-sí (*an sich*) indica el brotar de la diferencia que distingue al hombre de los animales, en tanto, aclara Hegel, que este en sí del pensar le permite al hombre diferenciarse de su ser-para-otro hacia el cual lo remiten su naturalidad y sensorialidad. En tanto que “razón pensante” el hombre “es pensar en-sí” (*er ist Denken an sich*).

Pero, en tanto que pensante, su ser en sí es también en él (*an ihm*). En este sentido el hombre es ahí (*ist da*) pensante. “Pensar es su existencia y realidad efectiva” (*es ist seine Existenz und Wirklichkeit*). Es sumamente relevante notar que en esta afirmación Hegel utiliza el término “existencia” (*Existenz*) que, a diferencia del “estar-siendo”, remite por su parte al hecho singular del existir de un algo determinado; “existencia”, explicaba, indica una determinación general propia de las “esencialidades” (*Wesenheiten*) o determinaciones reflejas de la esencia. A diferencia de la Lógica de la esencia, el problema principal y en cierto sentido la tarea de la Doctrina del ser, es el de hacer posible el

ellos dificultades de traducción. “*Bestimmung*”, que en la *Ciencia de la lógica* bien cabe traducirlo por “determinación”, ha sido traducido, en especial en el uso dado por Fichte, por “destinación”. A lo largo de este artículo nos encontraremos con la dificultad conceptual que implica optar, en cada caso, por “determinación” o “destinación”. “*Beschaffenheit*”, en cambio, nos plantea una simple complejidad de traducción que, siguiendo la decisión tomada por Félix Duque, optamos verterla como “disposición”. Al optar traducir “*Grenze*” por “límite”, queremos permitir destacar la doble referencialidad del límite aquí concebido.

desarrollo de las determinaciones inherentes o internas a cada *Dasein*.

Lo significativo del modo como Hegel lo expresa aquí, y que seguramente ya estará llamando la atención al lector, es que el pensar no se identifica en esta primera instancia con el yo. Por el contrario, se diferencia de él en tanto el pensar es un rasgo característico, evitemos decir existenciarlo, de su “estar-siendo”. Su ser “en sí” y “en él”, “en tanto su pensar es en su «estar siendo» y su «estar siendo» es pensar”, conforma un “concreto”. El hombre como razón pensante es comprendido como contenido de su estar-siendo, pero a la vez, este contenido está signado por su cumplimiento (*Erfüllung*). El hombre, en tanto “está-siendo” es un ser haciéndose. “El destino del hombre” denomina en este desarrollo lógico-ontológico aquello de lo cual el hombre está hecho, su “hechura” (*Beschaffenheit*).²⁶ Las distintas opciones de traducción al español del término “*Beschaffenheit*” resultan limitadas y no dejan traslucir el significado que nos permite comprender la precisa utilización que Hegel hace del mismo. Lo mismo ocurre, como hemos dicho, con el término “*Bestimmung*”. Lo que se trata de pensar, en este caso, es que el “destino”, o la “determinación” del hombre, se encuentra en su “hechura” o, si se prefiere, en su “condición”.

“El destino del hombre” en tanto razón pensante consiste, según Hegel lo plantea en estas páginas, en el permanente cumplimiento, incorporación en su estar-siendo, de la unidad de ser y deber ser: “[...] su cumplimiento se ha incorporado, en la forma del ser-en-sí en general contra su no incorporado estar-siendo, que al mismo tiempo es en tanto enfrentado exteriormente, sensorialidad y naturaleza inmediata”.

Pensar es su existencia (*Existenz*) y su realidad efectiva (*Wirklich-*

²⁶ Agradezco los aportes hechos al respecto para poder resolver, al menos en parte, el modo sobre cómo traducir el término “*Beschaffenheit*”, en principio a Félix Duque, quien me orientó en el uso de la palabra “hechura” en el castellano de Juan de Yepes y Alvarez (Juan de la Cruz), y en segundo término a Alejandro Vigo con quien pude confirmar el curso de esta versión.

keit). “Es su «estar siendo» y su «estar siendo» es en el pensar”. En este sentido afirma Hegel que: “es un concreto”. Pero agrega Hegel: “Este destino es nuevamente sólo en-sí deber ser”.

Con lo cual esta realización del hombre, conlleva un “proceso” de desenredo – enredo (*Entwicklung – Verwicklung*) de aquello que en el hombre, en tanto está siendo pensante, se encuentra incorporado (*einverleibt*) y aún no incorporado en él.

El “destino” (*Bestimmung*) en tanto “hechura” (*Beschaffenheit*) cumple la función del término medio de aquello que Hegel expone como el movimiento silogístico del “estar-siendo”. Tal mediación indica un “entre” lo determinado y lo determinante en dicho destino, “entre” ser y deber ser, y lo que es más significativo, al menos en el desarrollo de la Doctrina del ser, “entre” “estar-siendo” y “ser-para sí” (*Fürsichsein*), o si se prefiere, “entre” destino / determinación y auto-determinación (*Selbstbestimmung*).

Por ello Hegel comprende a la “hechura” también como “linde” (*Grenze*), lo cual nos permite entender a tal “linde” en el doble sentido que recién mencionábamos, y poder pensar que la afirmación: “el destino del hombre es la razón pensante”, significa que el hombre es el ser linde entre, y en esa limitación está destinado a ir poniendo los límites de su propio cumplimiento.

4. Cuestiones y proyecciones:

Teniendo en cuenta esta interpretación del pasaje citado y, a partir de él, el modo como Hegel concibe “el destino del hombre”, podemos intentar resumir algunas conclusiones y retomar algunas cuestiones mencionadas en el curso del artículo.

Desde el desafío asumido en *Fe y saber*, podemos concluir que Hegel, a diferencia de Kant y de Fichte, en su intento por superar la dicotomía antes mencionada, comprende al “destino del hombre como razón pensante” en la trama lógico-ontológica que desarrolla a partir

de la facticidad del “estar siendo”.

Resumiendo, esto significa que “El destino del hombre es la razón pensante”:

1. Se trata de una proposición que surge del desarrollo del “estar-siendo” en tanto “ser determinado” (*bestimmte Sein*), es decir, del ente considerado a partir de su determinación inmediata en tanto “algo” (*Etwas*), el cual, visto desde sus simples referencias, es la unidad existente que es “en-sí” (*an sich*) “para-otro” (*für-andere*). Esta doble referencialidad, inherente al “estar-siendo”, determina el movimiento de su despliegue y, por su mediación, también de las categorías que de él van surgiendo y lo van determinando.

Como hemos insistido a lo largo de este artículo la trama a través de la cual surge, aparece, “el destino del hombre” en la obra de Hegel, es una trama “lógico-ontológica”. Esto quiere decir que no encontramos en Hegel una inducción meditativa del cogito como fundamento de la subjetividad, tampoco el desarrollo de una investigación sobre la naturaleza humana y menos, como pudimos mostrar, una concepción teológico-moral del “destino del hombre”.

La idea de una lógica-ontológica fue concebida por Hegel en sus lecciones sobre la *Enciclopedia* para la clase superior que dictara en Nürenberg en 1808. Éste fue el título que le dio a lo que finalmente terminó denominando: “Doctrina del ser”.

En lo que respecta a la tradición cartesiana, sabemos que Hegel en sus *Lecciones sobre historia de filosofía* ubica a Descartes en el período denominado: “Período del entendimiento pensante” y lo presenta así: “Con él (Descartes) ingresamos propiamente en una filosofía autónoma, la cual sabe que la autonomía procede de la razón y que la autoconciencia es momento esencial de la verdad”.²⁷

²⁷ Hegel, G., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Hg. E. Moldenhauer y M. Michel, Berlin, Suhrkamp, 1996, p. 120: “Mit ihm treten wir eigentlich in eine selbständige Philosophie ein, welche weiss, dass sie selbständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist”.

Con esta cita resulta suficiente para comprender que el mismo Hegel sitúa su filosofía en el camino iniciado por Descartes, aunque por ello no tengamos que entender que el pensamiento de Hegel responda necesaria y estrictamente al cartesiano.

El derrotero que reúne los inicios cartesianos con el pensamiento de Hegel, transita, a mi entender, el camino de la permanente búsqueda y reconocimiento del sujeto a través de los distintos cuestionamientos y modos de comprender su desarrollo. Debemos decir que Hegel es, en este sentido, un filósofo moderno. Con lo cual, cabe decirlo, el pensamiento de Hegel queda inmunizado para cualquier intento de interpretación que tenga a la disolución del sujeto como meta.

Lo que ocurre es que su pensamiento se empeña, a la vez, en superar la dicotomía entre pensamiento y extensión presente en Descartes, no sólo desde el desarrollo de la dialéctica del deseo inherente a la autoconciencia, tal como lo hace en la *Fenomenología del espíritu*, sino además y principalmente, partiendo de una consideración del pensamiento desde su inmediato “estar-siendo”.

Desde este segundo aspecto, podemos situar a Hegel como un pensador que se suma a aquellos que ya desde mediados del siglo XVIII se han interesado en pensar “el destino del hombre”.

2. Mediante el proceso de determinación del despliegue del “estar-siendo”, van surgiendo las categorías o momentos que lo conforman. El concepto mismo de “determinación”, “destino”, se va desplegando en forma y contenido en tanto: determinación / destino (*Bestimmung*), disposición (*Beschaffenheit*) y límite (*Grenze*).

El acercamiento que el concepto hegeliano de *Dasein* pudiera tener con el planteo de *Ser y tiempo*, es una cuestión un tanto más complicada.

Resulta curioso ver que Heidegger en su escrito “El concepto he-

geliano de experiencia”,²⁸ se encarga de situar a Hegel en la tradición cartesiana y define, al menos en ese escrito, el posicionamiento de Hegel desde su instalación en el sujeto pensante.

No obstante este posicionamiento, el primer punto de contacto entre el concepto hegeliano de *Dasein* y *Ser y tiempo* lo encontramos al comprobar que, a pesar de que Heidegger hace una clara y expresa mención a la *Ciencia de la lógica* en la página inicial de *Ser y tiempo*, no hallamos en lo sucesivo otras referencias explícitas a esta obra de Hegel y menos aun al concepto de *Dasein* tal cual lo expone Hegel en el capítulo segundo de la Doctrina del ser.

Con la publicación en el año 2011 del tomo 86 de la *Gesamtausgabe* de Heidegger,²⁹ que contiene los seminarios que él dictara sobre Hegel y Schelling durante 1927 y 1957, se le agregan a la cuestión aportes sumamente significativos que permiten una revisión y le otorgan al tema una nueva relevancia.

De manera especial, en lo que se refiere a las proyecciones inmediatas de *Ser y tiempo*, encontramos que en el mismo año de su edición, 1927, Heidegger se encontraba dictando, en el semestre de verano, un seminario sobre Aristóteles y Hegel. Si bien el planteo del tema reviste, en lo que respecta a la correspondencia entre fechas, cierto anacronismo, nos parece que no resulta forzado poner en consideración la influencia de la *Ciencia de la lógica* al menos en lo referente al barbecho o tiempo de maduración pensante de las cuestiones en torno a la cuales se cierne la célebre obra de Heidegger. Lo más relevante, respecto a nuestro tema radica en que Heidegger se dedica, en dicho seminario, a una interpretación de la *Ciencia de la lógica* con explícitas menciones al *Dasein*.

El interés de Heidegger por Aristóteles y Hegel radica en lo que el

²⁸ Heidegger, M., *Hegels Begriff der Erfahrung* (1942 – 43); en *Holzwege, Gesamtausgabe*, Bd. 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt, 1977, pp. 115 ss.

²⁹ Heidegger, M., *Seminare: Hegel – Schelling*, en *Gesamtausgabe*, Bd. 86, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 2011.

mismo Heidegger define como la “Fundamentación y tarea de la ontología aristotélica (y de los antiguos) cuyo resultado se encuentra en la Lógica de Hegel”.³⁰

Como podemos apreciar, resulta evidente la coincidencia entre el objetivo del seminario y la tesis inicial de *Ser y tiempo* que presenta a la Metafísica como *gigantomakia peri tes ousias*, alegando que tiene su origen con Platón y Aristóteles en Atenas y que se despliega, con algunos “retoques” hasta la “Lógica” de Hegel.

En el transcurso del Seminario nos encontramos con que una de las principales cuestiones que promueven la lectura de Heidegger es la de poder saber hasta qué punto la falta de distinción, y por ello de necesidad de articulación, entre el “ser-a-la-mano” (*Zubande*) y el “ser-ante-los-ojos” (*Vorhande*), señalada por Heidegger como un déficit de la ontología aristotélica, se encuentra y afecta también a la *Ciencia de la lógica*.

En lo que corresponde específicamente al concepto de *Dasein*, Heidegger plantea, ya en el segundo párrafo del Seminario, que la *Ciencia de la lógica*, en tanto “doctrina de la verdad” (*Lehre von der Wahrheit*), contiene, podemos decir, una “interpretación ontológica de la verdad”, y esto ha de comprenderse como interpretación de la verdad del *Dasein*. Señala a su vez, que se trata de una disciplina perteneciente a la ontología – fundamental (*Fundamentalontologie*), es decir, de “una región de la ontología del *Dasein*”.³¹

Las referencias que Heidegger va señalando respecto al concepto hegeliano de *Dasein* oscilan al modo de un tanteo interpretativo que, por un lado, pareciera pretender apropiarse del curso expositivo de Hegel y, por otro, tener que responder a la literalidad del texto. Un

³⁰ Heidegger, M., *Seminare: Hegel – Schelling*, op. cit., § 1, p. 3: “Ankommen an der Grundfrage: welches ist das Fundament und »die« Aufgabe der Ontologie des Aristoteles (der Antike) bzw. Der Logik Hegels / wie sieht die Durchführung aus im Resultat”.

³¹ Heidegger, M., *Seminare: Hegel – Schelling*, op. cit., § 2, p. 4: “[...] ein Bezirk der Ontologie des Daseins”.

ejemplo de ello, lo encontramos en los párrafos 22 y 23 del seminario, en los cuales podemos ver que Heidegger hace un punteo de las principales afirmaciones que Hegel formula respecto al *Dasein* en el comienzo del capítulo segundo de la *Ciencia de la lógica*.

A partir de ello, Heidegger indica que *Dasein*, en tanto “ser determinado”, es el “primer determinado” (*das erste Bestimmte*) con el cual Hegel inicia el pensar.³² *Dasein* es la primera determinación del devenir, y en este sentido, completa Heidegger, utilizando el mismo término que Hegel, *Dasein* es “lo fáctico” (*das Faktische*). La cuestión que planteamos en torno a la influencia de la *Ciencia de la lógica* en *Ser y tiempo* encuentra en la “facticidad del *Dasein*” su tópico de mayor cercanía y distancia, lo cual requiere un trabajo sumamente detallado y exigente al respecto.

Heidegger interpreta tal facticidad como determinación inicial, el fáctico “horizonte indeterminado de *logos* y *poiesis*”;³³ para concluir sosteniendo que *Dasein* es expuesto en la *Ciencia de la lógica* como el fáctico fundamento óntico de la ontología, “un *factum*” no comprendido, lo inmediato no como el “puro ser-ante-los-ojos”, sino “lo a la mano”.³⁴

Por cierto, como aclara Pirmin Stekeler Weithofer en su *Hegels Analytische Philosophie*: “La palabra «*Dasein*» no es para Hegel el simple título de la inmanencia de la vida humana como lo es para Heidegger

³² “*Womit das Denken anfängt*”. Heidegger, M., *Seminare: Hegel – Schelling*, op. cit., § 28. Tengamos en cuenta que esta fórmula obedece a una de las cuestiones que definen a la Lógica según la comprensión de Hegel y remite al pasaje gozne que precede al desarrollo del cuerpo de la obra y que Hegel titula con una pregunta: “*Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht Werden?*”.

³³ “*Ontologischer Horizont unbestimmt: faktisch: logos und poiesis*”. Heidegger, M., *Seminare: Hegel – Schelling*, op. cit., § 47.

³⁴ “*Bei Hegel einfach ein Faktum nicht verständlich gemacht an der Seinsart des Anschauens und des anschauenden Daseins. Das Unmittelbare doch gerade nicht das reine Vorhandene! sondern das Zubandene*”. Heidegger, M., *Ibidem*.

[...].”³⁵ Esto implica que, para Hegel, *Dasein*, abarca al “estar siendo” de todo ente y no es concebido en función de ningún ente en especial. No obstante, como he mostrado en el presente artículo, en el transcurso del desarrollo del capítulo dedicado al *Dasein* nos encontramos con la afirmación: “El destino del hombre es la razón pensante”.

Ahora bien, en tanto la comprensión de Hegel no queda encerrada tan solo en la tradición cartesiana, sino que a ésta la comprendemos en unidad con aquellos que han pensado “el destino del hombre”, la cuestión adquiere otra dimensión.

Como indicamos, en el contexto que traza Heidegger en su Seminario sobre Aristóteles y Hegel, la principal de estas cuestiones, me atrevo a plantear, es la de poder saber hasta qué punto la falta de distinción y por ello de necesidad de articulación entre el “ser-a-la-mano” (*Zuhande*) y el “ser- ante-los-ojos” (*Vorhande*), este déficit de la ontología aristotélica, se encuentra también en la *Ciencia de la lógica*.

El planteo de esta cuestión, que en Heidegger deriva en la determinación del “entre” (*Zwischen*), articulador entre ambas, se encuentra, como lo hemos señalado en nuestra interpretación del pasaje citado de la Doctrina del ser, en el modo como Hegel concibe la “hechura” (*Beschaffenheit*) del *Dasein*. Una cuestión a plantear al respecto consistiría en poder determinar hasta qué punto y en qué sentido la noción hegeliana de *Beschaffenheit* queda comprendida por la ontología aristotélica o se aproxima al concepto heideggeriano de *Dasein*. Al respecto debiéramos detenernos especialmente en los §§ 21, 22 y 23 del Seminario, en los cuales, un dubitativo Heidegger, sólo alcanza a cuestionarse acerca del significado que Hegel le asigna a la cualidad del *Dasein* comprendiéndolo como “*Beschaffenheit*”.

³⁵ “Das Wort «Dasein» ist bei Hegel dann nicht einfach Titel für die Inmanenz des menschlichen Lebens wie bei Heidegger, sondern spezieller für deiktisch eingeführte und in der Deixis überprüfte qualitativen Differenzierungen”. Stekeler-Weithofer, P., *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1992, p. 119.

3. En el proceso de determinación “el destino del hombre” es concebido por Hegel, como “línea” (*Linie*) de unidad entre finitud e infinitud, entre ser y deber ser (*Sollen*), y converge en sí el proceso de cumplimiento e incumplimiento del “estar siendo”.

Lo significativo a mostrar en este tercer punto es que, en tanto Hegel logra plasmar la unidad procesual entre “estar-siendo” y “ser-para-sí”, o sea entre destino y autodeterminación (autodestiny), está alcanzando plasmar la célula conceptual desde la cual es posible desarrollar y por ello también comprender a la *Ciencia de la lógica* como lógica de la libertad.

Algo por el estilo parece pensar Hegel en los párrafos siguientes al pasaje que hemos interpretado, ya que prevé, de manera anticipativa, en la proyección de este proceso de autodeterminación, el ulterior despliegue que tendrá en las dos Doctrinas restantes.

Cabe agregar al respecto que, si bien Hegel define a la Lógica del concepto, en tanto lógica subjetiva, como lógica de la libertad, lo que se vislumbra desde este surgimiento del “destino del hombre” en la Doctrina del ser, es un despliegue procesual que abarca la circulación sapiencial de toda a la *Ciencia de la lógica*. En este sentido tal circulación procesual de la libertad contiene los momentos, recurrentes, del arbitrio (*Willkür*), como clave de la lógica del ser; la libertad como proceso reflexionante de desalienación en la lógica de la esencia; y como subjetividad actuante en la lógica del concepto.³⁶

4. En la frase: “El destino del hombre es la razón pensante”, “pensante” remite a la “flexión” del “estar siendo” sobre su propia finitud. Este movimiento de permanente retorno hacia sí Hegel lo concibe como proceso de autodeterminación.

No obstante lo dicho respecto a la libertad, cabe comprender que para Hegel la libertad no conforma, de ningún modo, un mero

³⁶ Ver: Fernández, J. E., “La libertad en la Lógica de Hegel”, *Revista Pensamiento Político*, n° 5, Diego Portales, Chile, 2014, pp. 77-90.

proceso de permanente autoafirmación del sujeto, y mucho menos si identificamos a tal sujeto con el yo.

Baste como ejemplo señalar que para Hegel la identidad concebida según la fórmula $Yo = Yo$ es sólo una formulación abstracta de la libertad. Hegel señala, contra Fichte, que el haber elevado y sostenido esta identidad del uno es “el error más obstinado”, pues ubica a la identidad de la autoconciencia en el lugar de la idea. De este modo es la exclusión del absoluto que coloca a la razón por encima de sus determinaciones, excluida de toda negatividad. Esta idealidad puramente positiva termina colocando lo negativo como un todo contra sí.

Tal identificación no desarrolla la diferencia entre la identidad absoluta de la idea y la de la autoconciencia. A diferencia de ella, Hegel ha diseñado cuidadosamente el camino a recorrer para concebir al ser-para-sí, como unidad de lo finito y lo infinito, en la finitud del “estar-siendo”.

Refiriéndose a la independencia de la autoconciencia Hegel escribe:

Esta independencia de estar-siendo-para-sí impulsada hasta su cumbre, es la independencia abstracta, formal, que se destruye a sí misma, es el error sumo y más obstinado que se toma a sí mismo como la verdad más alta.³⁷

El “error sumo” consiste en absolutizar al uno como identidad abstracta consigo mismo. El principio $Yo = Yo$ pone a la identidad de la autoconciencia en un nivel transcendental separado de las determinaciones del “estar-siendo”. Pone como absoluto lo que sólo es un momento. Nuevamente vemos cómo Hegel rebaja, hace caer de la

³⁷ “Die Selbständigkeit auf die Spitze des fürsichseienden Eins getrieben, ist die abstrakte, formelle Selbständigkeit, die sich selbst zerstört: der höchste, hartnäckigste Irrtum, die sich für die höchste Wahrheit nimmt [...]”. LVs 1832, p. 160.

cumbre, aquello que quiere permanecer fuera del traspasar, y siempre lo realiza mediante el peso mediador del “estar-siendo”.

El “ser-para-sí” contiene un proceso infinito de autodeterminación o de superación. En este proceso no sólo todos los principios caen como momentos, sino que el mismo se despliega en la medida en que disuelve el estancamiento que tales principios provocan. Desde el acento puesto en este carácter disolutorio o liberador, cabe comprender a esta disolución como una nueva puesta en la inmediatez, es decir, como momento racional-positivo.

El problema de la autoconciencia abstracta radica en que al tener que actuar la idea se rebaja, se determina inmediatamente en su “estar-siendo”. Dice Hegel: “Al querer lograr su propio ser lo destruye, y este actuar suyo es sólo la manifestación de la nulidad de este actuar”.³⁸

A diferencia de esta obstinada confirmación de la identidad abstracta, Hegel pone de relieve el carácter superador que conlleva la “reconciliación” (*Versöhnung*), el cual consiste en reconocer que la libertad se realiza efectivamente en el “estar-siendo”. La independencia consiste en desistir (*ablassen*) de la obsesión de sostener principios abstractos, lo que es también, desistir de querer atrapar al absoluto.

Bibliografía.

Brandt, Reinhard, *Die Bestimmung des Menschen bei Kant*, Hamburg, F. Meiner, 2007.

Fernández, Jorge Eduardo, “La libertad en la Lógica de Hegel”, en *Revista Pensamiento Político*, n° 5, Diego Portales, Chile, 2014, pp. 77-90.

Fichte, J. G., *Die Bestimmung des Menschen*, en *Sämmtliche Werke*, Bd. II,

³⁸ “[...] indem es sein eigenes Sein gewinnen will, dasselbe zerstört, und diese sein Tun ist nur die Manifestation der Nichtigkeit dieses Tuns”. *LvS* 1832, p. 161.

Hg. Immanuel Hermann Fichte, Berlin, De Gruyter, 1971, pp. 165-319.

Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik. Das Sein (1812)*, Hg. Hans-Jürgen Gawol, Hamburg, F. Meiner, 1986.

———, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein (1832)*, Hg. H. – J. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1990. En *Gesammelte Werke*, Band 21.

———, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Wesen (1813)*, Hg. H. – J. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1992. En *Gesammelte Werke*, Band 11.

———, *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816)*, Hg. H. – J. Gawoll, Hamburg, Felix Meiner, 1994. En *Gesammelte Werke*, Band 12.

———, *Die Positivität der christlichen Religion* (Neufassung des Anfangs, 1800), en *Frühe Schriften*, Hg. Eva Moldenhauer y Markus Michel, Berlin, Suhrkamp, 1971. En *Werke in 20 Bänden*, Bd. 1.

———, *Positividad de la religión cristiana*, en *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, Ed. y trad. José María Ripalda, México, FCE, 2014.

———, *Glauben und Wissen*, en *Jenaer Kritische Schriften (III)*, Hg. Brockard y Buchner, Hamburg, F. Meiner, 1986.

———, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, Edic. Leopold von Henning: 2º Auflage, Berlin, Duncker und Humblot, 1843.

———, *Philosophische Enzyklopädie für die Oberklasse (1808)*, en *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817*, Hg. Eva Moldenhauer y Markus Michel, Berlin, Suhrkamp, 1996. En *Werke in 20 Bänden*, Bd. 4.

———, *Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*, en *Jenaer Systementwürfe II*, Hg. R.-P. Horstmann, Hamburg, F. Meiner, 1982.

———, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, Hg. Eva Moldenhauer y Markus Michel, Berlin, Suhrkamp, 1996. En *Werke in 20 Bänden*, Bd. 20.

Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemayer, 1993.

———, *Seminare: Hegel – Schelling*, en *Gesamtausgabe*, Band 86, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2011.

———, *Holzwege*, en *Gesamtausgabe*, Band 5, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1977.

Jannidis, Fotis, “Die ›Bestimmung des Menschen‹ – Kultursemiotische Beschreibung einer sprachlichen Formel”, en *Aufklärung*, vol. 14, 2002, pp. 75-95.

Macor, Laura Anna, *Die Bestimmung des Menschen (1748–1800)*, Stuttgart, Frommann – Holzboog, 2013.

Marx, Wolfgang, *Hegel Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann – Holzboog, 1972.

Spalding, Johann, *Die Bestimmung des Menschen*, 1º Ed. 1748, última: 1794. Hg. W. E. Müller, Waltrop, Hartmut Spenner, 1997.

Stekeler-Weithofer, Pirmin, *Hegels Analytische Philosophie*, Paderborn, Schöningh, 1992.

Las tres oposiciones del fundamento absoluto y el carácter activo del concepto de “forma” en la *Ciencia de la lógica* de Hegel

DIANA MARÍA LÓPEZ
(UNL)

Resumen

Hegel da, específicamente en el tercer capítulo de la Primera Sección de la Doctrina de la esencia (1813), bajo el título “El fundamento absoluto”, una determinación de lo que ha de significar fundamento y lo hace incorporando la noción de “forma”. Con la relación de “forma y esencia”, inaugura el movimiento dialéctico de los momentos siguientes en los que “forma y materia” y “forma y contenido”, constituyen la continuación del movimiento lógico, al tiempo que se señala el carácter activo y dominante de la forma en el despliegue y concreción de la autodeterminación (*Selbstbestimmung*) de la esencia. Este estudio se propone mostrar que la diferenciación entre esencia y forma en la que suele detenerse la reflexión exterior, es en verdad necesaria pero no suficiente para el pensar especulativo pues parte de entender a la esencia como principio inactivo e indeterminado cuando, en realidad, ese diferenciar es unidad y esa relación “referencia recíproca”.

Palabras clave: esencia, forma, fundamento, materia, contenido.

Abstract

In the third chapter of the first section of the Doctrine of the Essence (1813), Hegel gives a definition of what is to be grounded, and he does so by incorporating the notion of “form”. With the relation of “form and essence”, it inaugurates the dialectical movement of the following moments in which “form and matter” and “form and content” constitute the continuation of the logical movement, at the same time as the active and dominant character Of the form in the unfolding and concretion of the self-determination (*Selbstbestimmung*) of the essence. This study intends to show that the differentiation between essence and form in which external reflection usually stops, is indeed necessary but not sufficient for speculative thinking because it starts from understanding the essence as an inactive and undetermined principle when, in reality, that Differentiate is unity and that relationship “reciprocal reference”.

Key words: Essence, Ground, Form, Matter, Content.

La lógica de Hegel surge cuando se impugnan los supuestos que se asumen con respecto a los conceptos y funciones que se utilizan cuando nos referimos a lo real y lo determinamos. De este modo, el sistema de Hegel sólo puede ser metafísica en cuanto es lógica y sólo como metafísica arriba a su lógica tan particular, por la cual, es crítica, en la medida en que impugna continuamente la inevitabilidad de los supuestos, y es revisión, en la medida en que, sobre la base de la crítica, se aparta sistemáticamente de todo supuesto fundamental.

Ahora bien, estructura y contenido de la lógica especulativa hegeliana son determinadas a través de la concepción de que el concepto se mueve. La cuestión del valor objetivo de la lógica, de su real contenido en una verdad filosóficamente demostrable debe atenerse a esta concepción. ¿Qué significa que el concepto se mueve y por qué debe hacerlo? Ésta es la pregunta por el fundamento del movimiento del concepto que podría obrar como marco general de lo que sigue, porque es este movimiento el que en su avance deja surgir las categorías o determinaciones del pensamiento. El punto de sostén de este movimiento, es ya un problema, pero también lo es el lugar de detenimiento en la continuidad de cada uno de los momentos en su irreductible surgir, relacionarse y superarse en instancias subsiguientes. En este sentido, podríamos decir que la lógica especulativa es el movimiento del puro pensar, así como una completa teoría de las categorías.

La pregunta es ahora: ¿por qué debería justamente el “automovimiento viviente” ejecutarse sobre las etapas de categorías individuales a la vez que dejarlas atrás en su camino como huellas de su paso? Si a esto agregamos que el movimiento es “automovimiento” (*Selbstbewegung*) ¿qué es aquello por lo que se pregunta cuando se pregunta por el “fundamento” en el contexto de la esfera de la esencia? ¿Y qué punto de las especulaciones realizadas hasta ahora –hemos atra-

vesado a esta altura la Doctrina del ser como primer momento de la Lógica Objetiva y nos encontramos en el tercer capítulo de la Primera Sección de la Doctrina de la Esencia— le permite identificar a la mediación del “fundamento” (*Grund*) con la “forma” (*Form*) y a la forma con el aparecer de la esencia dentro de sí misma?

Hegel da, bajo el título “El fundamento absoluto”, una determinación de lo que “fundamento” ha de significar y lo hace incorporando la noción de “forma” a la cual distingue de “esencia”, “materia” y “contenido”. El trabajo se propone mostrar que la diferenciación entre esencia y forma en la que suele detenerse la reflexión exterior, es en verdad necesaria pero no suficiente para el pensar especulativo pues parte de entender a la esencia como basamento (*Grundlage*) inactivo e indeterminado cuando, en realidad, ese diferenciar es su unidad y esa relación “referencia recíproca”.

1. Esencia y fundamento.

En el Capítulo Primero de la Primera Sección de la Doctrina de la esencia —esta sección lleva por título: “La esencia como reflexión dentro de sí misma” (*Das Wesen als Reflexion in ihm selbst*)¹—, Hegel ca-

¹ Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813), Hrg. von Fr. Hogemann/W. Jaeschke, Hamburgo (Duseldorf), Meiner, 1978. En: *Gesammelte Werke*, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft, Bd. 11. Trad. Esp. F. Duque, Madrid, Abada Editores, 2011. En adelante: SL para la “Doctrina del Ser” (*Die Lehre vom Seyn*) y WL para la Doctrina de la Esencia (*Die Lehre vom Wesen*). Citaremos con un primer número que corresponderá a la paginación del volumen 11 de la edición académica y, un segundo número luego del punto y coma, correspondiente a la versión española. Dado que la traducción de Duque de la Doctrina del Ser corresponde a la Primera edición (1812), cuando hagamos referencia a la correspondiente a 1832, citaremos la edición de Gawoll-Jaeschke: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Band 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2008, con SL II, seguidas del número de página y, a continuación, el número de página de la traducción española de Rodolfo Mondolfo (*Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar,

racteriza a la esencia como *reflexión* y la define como “el movimiento del devenir y transitar que se queda dentro de sí mismo [...] siendo referencia a otro”.² La determinación de la reflexión no implica una determinidad que fuera referencia a otro en el sentido de la lógica del ser. Vista como el lado “esencial” (es decir, como la *vis negativa* que anima el proceso), la actividad de la esencia consiste en ponerse a sí misma como lo otro de sí mediante la reflexión o auto-referencia negativa, la negación de sí. El “ser” no es más que el resultado o producto del desdoblamiento de la esencia en su propio seno gracias a la dialéctica negativa que la caracteriza. La potencia del proceso está dada, entonces, por la esencia en cuanto fuerza negativa y sujeto único (ideal) de todo el movimiento. La reflexión no es más que intro-reflexión o referencia negativa de la esencia a sí misma, consistente en rechazarse a sí y en generar consecuentemente un “otro”.³ Semejante alteridad es aparente, diríamos, directamente ficticia, porque todo acontece en el ámbito de la totalidad. Dice Hegel:

[...] como referencia a sí (*Selbstbeziehung*) ella está reflexionada dentro de sí (*in sich*) [...] su ser reflexionado es su consistir [O también: el hecho de haber reflexionado dentro de sí es lo que le da su consistencia, aquello en lo que ella consiste]. En la medida en que ahora es ser puesto [mediado] la reflexión dentro de sí de la esencia, la determinidad de reflexión [esto que la esencia *es*] es entonces *la refe-*

1993) correspondiente a esta segunda edición.

² WL 249; 447.

³ Sobre la lógica de la reflexión ver: Monlond, N., “Logique de l’essence et logique de l’entendement chez Hegel”, en *Revue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961, pp. 159-183; Henrich, D., “Hegels Logik der Reflexion”, en Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pp. 104 ss.; Dubarle, D., “La logique de la réflexion et la transition de la logique de l’être à celle de l’essence”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972, pp. 192-222.

*rencia a su otro en ella misma.*⁴

“Presuponiéndose” (*sich voraussetzend*), ella se pone como *otro*, pero esto no significa una bifurcación que estaría dando origen a dos “otros”. Ella misma es el “presuponer aquello de lo cual es ella el retorno” (*Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist*).⁵ Por lo tanto, no se trata de una determinidad que estuviera ahí quieta y que viniera referida a otro de modo que fueran diversos lo referido y su referencia, siendo cada uno un ente frente a otro, un algo que excluyera de sí a su otro y su referencia a este otro. Sino que la determinación de la reflexión es, en ella misma, el *lado determinado* y la *referencia* de este lado determinado en cuanto determinado, es decir, la referencia a su negación.

Si en la Doctrina del ser, el traspaso se produce justamente en virtud de su referencia a otro, siendo en la referencia donde comienza el tránsito, por el contrario, en la determinación de la reflexión, el proceso se origina en ese estado absolutamente negativo de la cosa misma que Hegel designa con la palabra “*Nichts*”, símbolo supremo de la esencia, la cual expresa su energía y se erige en la fuente de su manifestación.⁶ Esto resignifica y actualiza el sentido del devenir del ser en la esfera de la esencia. En tanto que retorno infinito de la negación sobre sí misma, la reflexión absoluta es a la vez negación de la negación e identidad de la negación consigo: pasaje y supresión del pasaje, devenir y negación del devenir. El devenir que en la esfera del ser asumía la forma de un movimiento rectilíneo, se inflexiona por así decir en círculo y revierte indefinidamente sobre sí mismo. En

⁴ WL 257; 456.

⁵ WL 251; 449.

⁶ Mientras en el ser la transformación se da por pasos de unidades de significación en su contrapuesto, en la esencia los contrapuestos son, por el contrario, puestos igualmente originarios, ambos son impensables sin el otro. Ver: Schäfer, R., *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik*, Hamburg, Meiner, 2000.

este retorno sobre sí la negación es ella misma negándose y porque se niega, es y no es ella misma; se da una inmediatez y un ser, pero una inmediatez mediada y un ser explícitamente determinado como nada. Es “ser puesto” (*das Gesetztseyn*) y la reflexión que lo produce es “posición” (*Setzende Reflexion*). La determinación de reflexión es así, en ella misma, el lado determinado y la referencia de este lado determinado en cuanto determinado, es decir la referencia a su negación. Dice Hegel:

Ella es *ser puesto*, negación que vuelve empero a flexionar hacia sí la referencia a otro, y negación que es igual a sí misma: la unidad de sí misma y de su otro, y sólo por ello puede hablarse de esencialidad. Así pues, ella es ser puesto, negación; pero, como reflexión dentro de sí, es a la vez el hecho de estar superado este ser puesto: infinita referencia a sí.⁷

Esta “infinita referencia a sí” la lleva a “presuponerse” (*Voraussetzende Reflexion*). Siendo la presuposición, la posición que se niega como tal, la inmediatez de la esencia es contenida como suprimida. La reflexión es pura mediación; sus determinaciones son relaciones puras, sin substrato, sin términos referidos: constata su propia nulidad y se suprime a sí misma.

Ahora bien, justamente esta posición es abandonada en la esencia como *fundamento* (*Grund*). Esta inmediatez no es ya relación, sino aquello por lo que la relación existe. Hegel dice que la esencia se determina a sí misma como “fundamento” e identifica las dos categorías con el “retorno del ser a sí”.⁸ Con la diferencia de que la esencia como tal se constituye en “esencia indeterminada” (*unbestimmte*

⁷ WL 257; 456.

⁸ WL 283; 486.

Wesen)⁹ y el fundamento constituye la “esencia determinada” (*bestimmte Wesen*),¹⁰ cada uno se realiza a través de que “pone como negativo a lo que es en sí” para darse una existencia. Pero el fundamento ya no es la esencia perdida en las determinaciones de la reflexión como su negación, sino que se constituye como “la identidad restablecida, purificada o revelada de la esencia, que es *en sí* la determinación de la reflexión”.¹¹ Esta “determinidad” caracteriza al pensamiento paradójico de una unidad simple que, como reflexión excluyente, se determina a sí misma como negativo (*sich selbst als Negatives bestimmt*) y en esta negatividad, “dentro de su ser puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo”.¹² Pero, si bien este movimiento de síntesis en que *todas* las determinaciones de reflexión son superadas y conservadas, parece a la vez ser recogido en la tranquila simplicidad de la esencia, se trata de una unidad que solamente permanece idéntica consigo en su negatividad. El fundamento, en realidad, no debe entenderse aquí como “positivo” en el sentido de un *substratum* que contendría las distintas determinaciones que se comportan negativamente entre sí, sino más bien como la positividad que es idéntica con la negatividad.

Al carácter de la categoría de *fundamento* como substrato positivo, el cual también puede ser fijado *contra* la negatividad de la reflexión, lo introduce Hegel en la presentación del *Grund-Kapitels* al referirse a la reflexión como “mediación pura” (*reine Vermittlung*) y al fundamento como “mediación real de la esencia consigo” (*reale Vermittlung des Wesen mit sich*).¹³ “En puridad”, dice, “ambos son substratos sólo

⁹ WL 242; 438.

¹⁰ WL 295; 501.

¹¹ *Ibidem*.

¹² WL 283; 486, 487.

¹³ Para la noción de “mediación”, ver: Marx, W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1972.

para la imaginación; no están todavía refiriéndose a sí mismos”.¹⁴ Referirse a sí mismo es tener la positividad solamente en otro: la identidad ya no se asocia con la total falta de oposición, mientras que la diferencia, alineada en su momento a la nada, se ha desarrollado hasta la negatividad absoluta en virtud de lo cual “se va al fondo” la subsistencia de los opuestos. El fundamento es, en este contexto, la esencia que como identidad se comporta de manera negativa consigo misma, y viceversa en esta negatividad, constituye su identidad. Con lo cual, se erige en el modelo de la verdadera subsistencia, aunque “esto que subsiste de suyo es lo negativo, puesto como negativo”. Su identidad “verdadera”¹⁵ o “esencial”,¹⁶ consiste en el excluir de sí al *negativo idéntico consigo*, en mantenerse en feroz resistencia contra la identidad *como negativo*, en ser idéntico consigo teniendo la determinación de ser lo no-idéntico, en excluir la identidad. Como decía Hegel en unos párrafos más arriba: “Él es esto: ser *idéntico consigo frente a la identidad* y, con esto, excluirse a sí mismo de sí por su reflexión excluyente”.¹⁷

Esto da la pauta del carácter “móvil” (*bewegliche*) de la esencia como fundamento en el sentido de una estructura totalmente reflexiva, en la que, como reflexión excluyente de las determinaciones subsistentes de identidad y diferencia, es superada y puesta. Este superar (*aufhebt*) espontáneo y activo, se constituye en ese “algo que se contradice a sí mismo”,¹⁸ alcanzando en el fundamento la estructura lógica del movimiento consistente en su retorno dentro de sí de la

¹⁴ WL 292; 496.

¹⁵ WL 354; 572.

¹⁶ Dice Hegel: “lo puesto se supera a sí mismo y regresa a su fundamento; pero el fundamento, la subsistencia de suyo esencial, se refiere negativamente a sí mismo, y se convierte en lo puesto” (WL 354; 572).

¹⁷ WL 280; 484. Ver Kopper, J., “Reflexion und Identität”, en I. Fetscher (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp. 207-235.

¹⁸ WL 282; 486.

esencia. Es el absoluto “contragolpe” (*Gegentoss*) de ella dentro de sí misma: “Al superarse a sí misma, la esencia no está dentro de este ser-determinado como procediendo de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí”.¹⁹

“Determinación superada”, lugar de la disolución pero también de la generación, el fundamento es la última de las determinaciones de reflexión (identidad, diferencia, diversidad, oposición, contradicción y fundamento: en el fundamento la contradicción se disuelve), es decir, la última esencialidad de la esencia. Aquella en la cual se pone de manifiesto que “la verdadera esencialidad de algo no es su determinación como idéntico consigo, sino que su verdadera esencialidad es que tiene su ser en otro”,²⁰ siendo en esta simultaneidad de la unidad de ambos movimientos en la que la diferencia encuentra su plena realización.

2. Fundamento y forma.

Es precisamente habiendo llegado a este momento donde puede aparecer lo diferente: “Sola y primeramente tras el momento de la reflexión superada –o sea ahora, y no antes– se pone de relieve dentro del fundamento *algo* a él *referido*” (*Bezogenes*). Esta construcción del referido, de la referencialidad del referido, es lo verdaderamente nuevo. Éste ya no puede ser concebido como algo inmediato, dado que se trata del “ser restablecido a través de la esencia” (*durch das das Wesen sich vermittelt*);²¹ lleva la huella de esta construcción realizada en el ir de la esencia “*in ihm selbst*”. Esta nueva referencialidad, este nuevo momento irrumpe, pero se lo debe entender en la línea de la

¹⁹ WL 291; 497.

²⁰ Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830); Trad. Esp. de R. Valss Plana, Madrid, Ed. Alianza, 1997, § 121. En adelante: Enz.

²¹ WL 292; 497.

Aufhebung de la reflexión, es decir, en el contexto de la reflexión superada que caracteriza al fundamento. Dice Hegel: “estas determinaciones [...] tienen consistencia [...] o sea tienen determinidad, ellas son entonces con esto, diferentes de su identidad simple, y constituyen la forma *frente* a la esencia”.²² Con *lo referido* se presenta ahora no sólo inmediatez, sino una “sólida inmediatez”, un referido sustrato, un sustrato de referencia que “tiene esencialmente la forma en él” (*hat es wesentlich die Form an ihm*).²³ Estamos así frente a una diferencia. Hay algo indeterminado que constituye el basamento (*Grundlage*) y que se opone a su contraparte, la determinidad (*Bestimmtheit*) con la cual se confronta. Precisamente, en la separación entre la determinidad y lo a determinar, se da el punto de diferencia con todo lo anterior, que caracteriza al fundamento: “A la forma le pertenece en general todo *lo determinado*, que es determinación formal en la medida en que es un algo puesto y, con ello, diferente de *aquello* cuya forma es”.²⁴

La esencia debe trascender a la existencia (*Dasein*) y este traspaso es el determinarse como fundamento. El traspaso de la esencia a la existencia consiste en hacer brotar la diferencia, actividad en la que, precisamente, radica el ser del fundamento. De manera inmediata, el fundamento parece condicionado y determinado por el traspaso, como resultado de ese traspaso, cuando en realidad, él mismo es ese determinar (a saber, como *Aufheben* y *Hervorbringen*). Mientras la unidad en la diferencia parecía ser ante todo una síntesis de lo que llega después, en realidad y en cuanto reflexión excluyente, se reveló como creadora de la diferencia. No viene después de la diferencia sino que la precede. La síntesis es el escindir de tal modo que la unidad posterior se revela como precedente. Y en esta inversión en la que la

²² WL 295; 500.

²³ WL 295; 501.

²⁴ *Ibidem*.

unidad del fundamento es no solamente la superación (*Aufhebung*) sino igualmente el brotar de la diferencia, también está la reversión de que la esencia no surge de otro sino sólo de sí misma al punto que se determina como fundamento. Ambas son la misma superación del presuponer y de lo presupuesto. Este contragolpe como la unidad de determinación y no determinación es también la unidad de identidad y diferencia –precisamente, lo que antes habíamos concebido como “reflexión” (*Reflexion*). El fundamento como *todo* (*Ganze*) y última esencialidad de la reflexión, es contragolpe dentro de sí mismo porque, como uno y el mismo fundamento, es fundamento de identidad y diferencia. Síntesis inmanente que brota y contiene a la diferencia: “Con esto, la *esencia en cuanto fundamento es un ser puesto*, sólo que *devenido*. Pero, a la inversa, lo puesto es un ser puesto asumido, que es solamente en cuanto ser puesto”.²⁵ La esencia en cuanto fundamento es ese movimiento por el cual se excluye a sí misma, o sea se pone de tal modo que la unidad sólo es mediante la diferencia y la diferencia mediante la unidad –o, en otras palabras, el ser puesto (la diferencia) es sólo como ser puesto superado (unidad) y en tanto ser puesto superado (unidad de lo negativo consigo) es el ser puesto de la esencia (la diferencia *en* la esencia).

En este contexto, la espontaneidad de la forma es en su conjunto una única actividad dentro de la diversidad de sus momentos. Lejos de ser entendida en un sentido estático y detenido, la forma es dinámica: no es “enlace” (*Verbindung*) y “diferenciación” (*Unterscheidung*), sino “enlazar” (*Verbinden*) y “diferenciar” (*Unterscheiden*). Es pura actividad, movimiento y espontaneidad, y en verdad, siempre un negar. Pero esta espontaneidad se puede expresar de una manera plural:

- a) Referencia a sí mismo y a otro (*Beziehung auf sich selbst und auf Anderes*);
- b) Referencia a la unidad y a la diferencia (*Beziehung auf Einheit*

²⁵ WL 282; 486.

und auf Differenz);

c) Referencia creadora y referencia superada (*Hervorbringen Beziehung und aufheben Beziehung*).

Lo primero que debemos destacar para esclarecer esta pluralidad en la que se expresa la *forma* es que, la forma es nada (*Nichts*) como omnitudo (*Inbegriff*) de toda negación y movimiento como acto y espontaneidad. Aquí es importante señalar la peculiaridad del movimiento de la forma que la distingue de otros movimientos. Así como recordar las fuentes principales del pensamiento de Hegel en este punto: la concepción aristotélica de εἶδος como acto (ἐνέργεια) y el concepto fichteano de *Tathandlung*.²⁶ Cuando Aristóteles interpreta el movimiento del εἶδος como acto lo diferencia de otras formas de actividad, p. e., ξίνασις o cambio, Hegel coincide en la necesidad de esta diferenciación. En sus *Lecciones de historia de la filosofía* dice:

la actividad, en Aristóteles, es también cambio, pero encuadrado dentro de lo general, el cambio que se mantiene igual a sí mismo: por consiguiente, una determinación que se determina a sí misma y es, en consecuencia, el fin general que se realiza; en el simple cambio no va implícito aún, por el contrario, el conservarse a sí mismo dentro de lo que cambia. Tal es la *determinación fundamental* que interesa en Aristóteles.²⁷

²⁶ Al comienzo de la primera formulación de la *Doctrina de la Ciencia* Fichte concibe al Yo como pura actividad de autoposición y, en cuanto tal, positiva y absoluta *realidad* (*Realität*), *fuentes* (*Quelle*) de toda otra realidad *para* el Yo. Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962 ss., I/2, p. 293. Véase también GA, I/2, p. 296.

²⁷ Hegel, G. W. F., *Werke* (*Theorie Werkausgabe*, a cargo de Eva Mondelhauer y Karl-Markus Michel), Frankfurt M., Suhrkamp, 1971, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (I/III) (Trad. esp. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1979, p. 259). En adelante LHF.

Aquí Hegel rescata esta “determinación fundamental” de la filosofía de Aristóteles, porque considera que en la *ἐνεργεια* aristotélica se consuma la efectividad activa de la negatividad, no como cambio, sino como distinción, como determinación, como “fin que mueve”. El cambio, que no es *ἐνεργεια*, es designado por Hegel como cambio “puro” (*blosse Veränderung*), el cual comprende la *ξινεσις* aristotélica. El movimiento no es acto que corona el proceso, perfecciona una realidad que no ha llegado todavía a su meta, a su punto de reposo, en el cual toda potencia se ve realizada. Lo que caracteriza al “cambio puro” es que su contenido no logra mantenerse en la modificación como idéntico a sí mismo: se limita a cambiar. La *ἐνεργεια* es, por el contrario, cambio que queda idéntico consigo mismo o “permanece igual a sí mismo en el cambio” (*Veränderung als identisch mit sich bleibend*). Su expresión máxima es “la primera esencia absoluta”, como dice Aristóteles al final del capítulo sexto del libro XII de la *Metafísica*, “aquello que, desarrollando la misma efectividad, se mantiene siempre igual a sí mismo”.²⁸

Para Hegel, decir que la forma es *movimiento* “de la nada a través de la nada y de regreso a sí misma”, implica sostener que no se trata del “cambio puro” (*blosse Veränderung*), sino del cambio que permanece en sí mismo (*ἐνεργεια*). “Efectividad activa”, desdoblarse a sí mismo, pues, “como dice Aristóteles, ‘la entelequia separa’”.²⁹ Si la forma es nada, se conserva a sí misma en su actividad, siendo a su vez, la meta (*τελος*) de esta actividad y el sostener de su transformación. De este modo, todo tránsito es un traspaso pero no hacia otro, sino hacia sí mismo. El traspaso no consiste en un alejarse de sí, sino en un regreso (*Zurückkehren*), un “*mit sich Zusammengehen*”, constituyéndose en el perfecto movimiento de la forma, la cual sólo puede pensarse de

²⁸ LHF 262.

²⁹ *Ibid.* 258.

manera satisfactoria cuando se la concibe como “movida” (*bewegte*) y “moviente” (*bewegende*) en consonancia con lo considerado por Aristóteles para su noción de *ἐνεργεια*. Hegel ya ve aquí el antecedente de la doble negación, la negatividad que se refiere a sí, el “ser de lo que no es” (*sein des Nichtseienden*), entendiendo esta negatividad como un diferenciar activo, como dividir y superar la división en la unidad. La esencia se niega, es decir, se pierde en su negación para encontrar su determinidad como “lo negativo idéntico consigo”, como “lo puesto superado”. Éste es para Hegel el momento decisivo de la forma. Es el dar fundamento desde la unidad de los contrarios pues esta unidad es, esencialmente, la unidad negativa que levanta y retrotrae a sí misma su alteridad, su contraposición, lo que la *ἐνεργεια* en realidad hace.

Dado que la forma de esta manera ha de pensarse como doble referencia (*Doppelbeziehung*), se hace necesario pensarla como doble negación, y por esto a su vez, como “movilidad” (*Bewegtheit*). El pensamiento de uno lleva necesariamente al pensamiento del otro, y este movimiento se puede entender como el más íntimo y propio de la dialéctica. Sería inviable e infructuoso determinar cuál es más originario porque ambos se cruzan del uno al otro, uno en el otro. Lo que mueve y lo movido, la separación y la relación son uno y lo mismo. La afirmación que sintetiza lo que venimos diciendo, dice así: “La reflexión es la *mediación pura* en general; el fundamento la *mediación real* de la esencia consigo. Aquélla el movimiento de nada que por la nada vuelve a sí misma, es el *parecer* de ella dentro de otro”.³⁰

A continuación es desarrollada la mediación misma del fundamento, no en el sentido de la dialéctica de identidad y diferencia como en el apartado anterior, sino en orden a la relación entre reflexión e inmediatez. En este contexto, la forma disputa al fundamento el carácter dominante no porque funcione como categoría con capacidad

³⁰ WL 292; 497.

a priori de determinación sino porque es “movimiento” a través del cual el fundamento absoluto adquiere contenido. “El fundamento es por de pronto –dice Hegel– fundamento absoluto en el cual, en primer lugar hace la esencia de basamento general para la respectividad-del-fundamento, ulteriormente se determina como materia y forma y se da un contenido”.³¹ Los tres capítulos correspondientes al punto A. *Der absolute Grund*, encabezados con las palabras “*Form und...*” tratarán esta cuestión. Lo que la forma sea, pero, sobre todo, lo que resulte de este tránsito dirigido al “Fundamento determinado” (B) y luego a “La condición” (C), sólo se puede establecer después de cumplimentado el proceso que pasa por el “y” de los tres apartados: a. Forma y esencia; b. Forma y materia; y, c. Forma y contenido.

3. Forma y esencia.

Lo que es, es el movimiento que despliega la esencia. Según se concluye de lo expuesto hasta ahora, la esencia en cuanto tal es una con su reflexión, no difiere de su movimiento reflexivo. No es que hay algo que entra en movimiento ni que el movimiento es lo que le acaece a algo. El movimiento no recorre a la esencia como si la esencia fuera algo estable y pasivo que es atravesada por el movimiento, ni tampoco es algo a partir de lo cual comienza el movimiento. Propiamente no se puede decir que la esencia “regrese” a sí misma, que la esencia parezca o aparezca dentro de sí como si ella fuera distinta de esto que le pasa, porque ella no es ni antes ni durante su movimiento: “ni éste –el movimiento– tiene sustrato alguno en el que transcurrir”.³² ¿Qué significa, entonces, este “tiene”? La esencia tiene la forma significa que sólo y primeramente tiene una inmediatez fija, o sea *es* sustrato: la forma de la esencia es *ser* sustrato, es decir, refle-

³¹ WL 292; 498.

³² *Ibidem*.

xión superada.³³ La inmediatez así “devenida” está en camino de adquirir su poder de autodeterminación que es la actividad misma de la esencia en busca de su efectividad.

Si el movimiento de la esencia con que se determina como fundamento proviene de sí misma, lo que se mueve es la determinación misma. Movimiento negante, que no es sino el *hacer* y el *hecho* de la forma (*Tun der Form*).³⁴ A través de la esencia, el ser restablecido como fundamento ya no puede identificarse con el ser determinado de la *Seinslogik*, sino que se revela como teniendo la forma en ella. De tal modo que “las determinaciones formales”³⁵ son ahora, en cambio,

³³ Para Rohs, la identificación de la inmediatez con la esencia, se explica, en tanto y en cuanto, con la pareja “*Wesen-Form*”, Hegel lleva adelante una crítica a Schelling cuya terminología recoge y, en cierto sentido, corrige. Rohs, P., *Form und Grund*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1969, pp. 128-129 y 141. De hecho, para Hegel, el fundamento es la negatividad referida a sí (mediación real de la esencia consigo), la que se determina como inmediatez para referirse a su otro.

³⁴ La identidad entre el *sí* y lo *otro* es identidad en movimiento al modo de una relación en la que cada uno de los términos *se* presupone a sí mismo en su *otro*. De tal modo que el “movimiento” común a los dos es un *hacer* como acto de “determinarse”.

³⁵ Los componentes válidos para las *Reflexionsbestimmungen*, *Reflexion in sich* y *Gesetsein* son ahora reinterpretados en el marco de los componentes *Wesen* y *Form* del Fundamento (WL 295; 500, 501) o, lo que es lo mismo, “Basamento” (*Grundlage*) (Jarczyk y Labarrière traducen por “base”, lo mismo que Moni en las versiones francesa e italiana, respectivamente) y “Forma” (*Form*). Mientras en las “determinaciones de reflexión”, la reflexión “*in sich*” constituye el modo de existir del ser puesto, con el fundamento se da el “basamento” como “consistencia de la forma” (WL 296; 502). Dado que en adelante a las determinaciones de la esencia les corresponde tener “consistencia” (*Bestehen*), ellas no pueden ya ser concebidas como *Reflexionsbestimmungen*. Debido a la inconstancia y superficialidad de las últimas —“su subsistencia es su disolución” (WL 295; 501)— se daría de inmediato una contradicción. Por eso Hegel debe introducir un nuevo tipo de determinación: las “determinaciones formales”. Ellas continúan el cometido de las “determinaciones de reflexión” —realizar la autodeterminación de la esencia—, si bien de otra manera. Dado que la determinación de forma abarca tanto la determinación de reflexión

las determinaciones *como estando en la esencia*; ella les está situada de fundamento”.³⁶ Si bien en la presente construcción lo indeterminado o la inmediatez constituye el fundamento, solamente a primera vista habría un paralelo con el concepto de la lógica del ser en el sentido de que aquí el fundamento como allá el ser, provee el piso sobre el cual actúa la negación. La *Lehre vom Sein*, el fundamento y la determinación ofrecen puntos de contacto: “La determinidad como *cualidad* es una con su sustrato, el ser; el ser es lo inmediatamente determinado, lo no diferente aún de su determinidad [...] una determinidad que es, sin ser todavía una determinidad puesta”.³⁷ Con la separación de determinidad y determinado se avanza hacia la noción de fundamento en la que se distingue el ser puesto en cuanto tal y el ser puesto en cuanto superado, o sea, el fundamento y lo fundamentado. Ahora la unidad es reflexión superada, la cual constituye la esencia en cuanto basamento simple y consistencia de la forma. Pero esta determinación proviene de la esencia, no habiendo otro comienzo que el que tiene su origen en sí misma. Esta determinación consiste en la realización de la pura reflexión del fundamento, superada y subsistente, es decir, la reflexión del acto de poner, que se refiere a sí. De este modo, el fundamento y lo fundamentado constituyen una sola reflexión, esto es, la esencia en cuanto sustrato simple: hay una cierta inmanencia y una cierta concreción que puede parecer del orden de la permanencia. Sin embargo, ese sustrato se revelará como el movimiento que la constituye enteramente. Sólo que esta consistencia está puesta *dentro* del fundamento de tal modo que la esencia es el movimiento que se pone él mismo en la autosubsistencia de sus mo-

como la referencia del fundamento (*Grundbeziehung*) –la última de las *Reflexionsbestimmungen* (WL 291; 496)– la forma comprende tanto la reflexión como la reflexión superada (WL 295; 501): “La forma es por consiguiente el todo acabado de la reflexión; cuya determinación de ser asumida igualmente contiene” (WL 296; 502).

³⁶ WL 295; 501.

³⁷ *Ibidem*.

mentos y la forma la negatividad de la esencia como absoluta identidad consigo. En esto radica la consistencia de la forma, en la absoluta referencia recíproca de forma y esencia. O sea que la esencia misma es esencialmente tal en tanto determinada (negada), siendo la forma la esencia en el sentido de esa negatividad que es la absoluta identidad consigo de la esencia.³⁸

Como fundamento la esencia se pone como esencia. Esto a su vez tiene un sentido doble: se supera a sí mismo y se realiza a sí mismo. Sólo con generar diferencia (*Differenz*) es fundamento que, “como estructura” (*als Struktur*), es negación. Dado que el “como” expresa igualmente una referencia a la forma, la esencia se pone *como...*, se niega. Pero se pone como *esencia*, se realiza. Este “hacerse realidad a sí misma” (*sich-selbst-Verwirklichen*) coincide con su negarse (*sich – negieren*), es decir, es “reflexión excluyente en sí misma” (*sich selbst ausschliessende Reflexion*). La unidad realizada es la unidad en la que se consuma la diferencia, o lo que es lo mismo, la unidad sólo puede realizarse a sí misma a través del hecho de consumarse en lo que se le opone, la diferencia. A su vez, mediante esto se supera. El fundamento es así una unidad de generación y superación no en relación a otro, sino a sí. Es para sí lo otro que a la vez genera y supera, él mismo la unidad en tanto generador de la diferencia y superación de la unidad. Ambos lados son expresamente separados. El determinar tiene aquí el sentido de crear la diferencia en general, pero esto es el sí mismo superado. Es el permanecer en sí mismo que creando la unidad y superando la diferencia, se autodetermina. En otros térmi-

³⁸ Esto distingue claramente la determinidad de la lógica de la esencia de la de la lógica del ser. En la *Seinslogik* vale, básicamente: “*omnis determinatio est negatio*”, mientras que la negatividad de la *Wesenslogik* adopta más y más los rasgos de la forma. La relación (y la diferencia) entre la determinación fundamental y la determinación cualitativa, característica del *ser*, pone en evidencia que una unidad inmediata que no se caracteriza por la diferencia y subsistencia de sus momentos, no tiene una consistencia autónoma. La presente distinción entre forma y sustrato esencial representa un avance del ser al concepto.

nos, la unidad de generar y superar se refiere a sí misma y a otro: al crearse a sí misma se supera e igualmente supera a lo otro al crearlo. Del mismo modo, al producirse a sí misma, supera a lo otro y, al generarlo, se supera a sí misma. Dice Hegel: “Este poner, es la reflexión de la esencia que se supera a sí misma en su determinar. Según aquel lado, es acto de poner; según éste, es acto de poner de la esencia”.³⁹

El “acto de poner” sería el negar en general, la pura espontaneidad de la forma. El “acto de poner de la esencia”, por el contrario, el negar de la esencia. Lo primero, la relación negante con referencia a otro (objetivo), lo segundo, la relación de la espontaneidad negante de la forma consigo misma, en sí misma negante o en sí misma superada.⁴⁰ Lo cual manifiesta el doble carácter de la forma, en el sentido de referirse a sí misma y referirse a otro. De tal modo que, referencia a sí misma y alteridad, permanecen necesaria e inseparablemente juntas, constituyéndose en aspectos diferentes de la misma y única actividad, en el sentido de que difieren a la vez que se originan en el mismo y unitario movimiento del fundamento.

En este sentido, la forma no se constituye al modo de una identidad separada tomada abstractamente.⁴¹ Su espontaneidad es, en su

³⁹ WL 292; 497. Pensando con “aquel lado”, la determinación, y con “este lado”, el “superarse a sí misma”.

⁴⁰ La expresión “poner” lleva implícita un doble significado: “superar” y “generar”, caracterizando a la actividad de la esencia como la pura procesualidad, sin sustratos (*substratlose*). Más aún, Hegel no solamente habrá de considerar que la reflexión sea “poner”, sino que considera que el “*setzen*” tiene la forma de la reflexión, y sólo puede tener ésta. El proceso, al que no fundamenta ningún sustrato, es para él como tal la actividad que retorna a sí misma (“*zu sich zurückkehrend*”), y lo hace como actividad mediatizante. De ahí que, el infinito movimiento del ser (*die unendliche Bewegung des Seins*) deba entenderse ahora como el automovimiento de la esencia que se media consigo.

⁴¹ Considerada “abstractamente”, colocaría la identidad del lado de la forma y la diferencia del lado del sustrato; la esencia como fundamento, es decir, como identidad de fundamento y fundamentado, es el consistir de la forma.

conjunto, una única actividad dentro de la diversidad de sus momentos. Es lo que ella *es*. Dice Hegel:

La forma es la negatividad absoluta misma, o sea, la negativa, absoluta identidad consigo, que es justamente aquello por lo cual la esencia no es ser, sino esencia [...]. La forma tiene, pues, en su propia identidad la esencia, al igual que la esencia tiene la forma absoluta en su naturaleza negativa.⁴²

Estos momentos se articulan de manera múltiple de tal modo que el tejido resultante ofrece el aspecto de una gran complejidad que se simplifica si se tienen presentes estas referencias fundamentales. Con lo cual, estamos en condiciones de dar una definición ampliada de negatividad absoluta o de reflexión absoluta: la forma es negatividad *esencial* que se respecta a sí misma, o sea la absoluta identidad negativa que asume el diferenciar en la extrañeza y enajenación, en la inmediatez.

Por tanto no cabe preguntarse: ¿cómo llega a añadirse la forma a la esencia? Pues la forma es solamente el aparecer de la esencia dentro de sí misma, la reflexión propia ínsita en ella. Tampoco hay que pensar a la forma como determinando a la esencia como si estuviera presupuesta y separada de ella: la esencia es el sustrato de sus determinaciones. Que la forma determine a la esencia no quiere decir que es previa, anterior, sino que en su diferenciarse supera el diferenciar mismo y alcanza la identidad consigo. La forma es diferenciar y superación del diferenciar, allí está su identidad.⁴³ Es esta contradicción entre ser “diferenciar superado” y consistir en este ser superado: “ese diferenciar mismo es su unidad” (*dieses Unterscheiden selbst ist ihre*

⁴² WL 296; 502.

⁴³ Forma y esencia son en su diferencia misma, al modo de la identidad binívoca de esto que pone y esto que es puesto.

Einheit).⁴⁴

Si la determinación propia de la esencia en tanto fundamento consiste en el hecho de ser negada, la forma es fundamento en este sentido: ser esencia *en cuanto* negatividad absoluta. El diferenciarse de sí o “rechazarse y retornar dentro de sí” de la esencia se convierte en unidad fundante, en movimiento que se establece como forma. En este contexto, especulativamente hablando, la relación entre forma y esencia debe ser vista como una “absoluta referencia recíproca”:⁴⁵ del lado de la esencia, al estar determinada y ser algo negativo, se diferencia de la forma para ser sólo un momento. Si a la inversa, se parte de la forma, entonces es “negatividad absoluta misma”,⁴⁶ es decir, absoluta identidad consigo, que es aquello por lo cual la esencia no es ser, sino esencia: “La forma tiene, pues, en su propia identidad la esencia, al igual que la esencia tiene la forma absoluta en su naturaleza negativa”.⁴⁷

De este modo, el punto de partida de la reflexión exterior recibe una fundamentación totalmente nueva. No es el basamento (*Grundlage*) sino la forma (*Form*) la que hace al verdadero fundamento en razón de ser reflexión que retorna a sí, y, por tanto, identidad de la esencia. Si lo que la caracteriza es un diferenciarse que ha superado sus diferencias por ser sólo apariencias, en el autodiferenciarse y retornar dentro de sí, se convierte en una unidad fundante en movimiento que se establece como forma: “La forma es la negatividad absoluta misma, o sea la negativa, absoluta identidad consigo, que es justamente aquello por lo cual la esencia no es ser, sino esencia”,⁴⁸ dice

⁴⁴ WL 296; 502. *Ihre Einheit* se trata de la unidad de la diferenciación, la unidad sobre el fondo de la cual ella se pone y retorna.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*.

⁴⁷ *Ibidem*. Forma y esencia son idénticas como lo son el despliegue y la contradicción del único contenido en movimiento que es, aquel que *es* la esencia en su indeterminación determinante.

⁴⁸ *Ibidem*.

Hegel. De tal modo que, las “diferencias” entre ambas son, pues, sólo “*momentos* de la simple referencia formal misma”,⁴⁹ la forma es así más bien el fundamento de su superar, o sea la referencia idéntica de sus determinaciones.

El “imperio” de la forma no se presenta solamente debido a lo dicho hasta aquí. Hegel elabora a continuación con más profundidad esta preeminencia de la forma en el espacio abierto por el “Fundamento absoluto”. La dialéctica de forma y esencia⁵⁰ inaugura el proceso de tres momentos en el que las relaciones entre “forma y materia” y “forma y contenido”, garantizan la continuidad. Hegel sostiene en esta dialéctica de tres momentos al “señorío de la forma” (*Herrschaft der Form*) como lo que permanece mientras que el relacionado está sometido al cambio.⁵¹ En este contexto, la forma disputa al fundamento el carácter dominante. No solamente prevalece para las tres relaciones que mantiene a lo largo de su despliegue, sino que es concebida como “movimiento” a través del cual el “fundamento absoluto se da un contenido”.⁵² Metódicamente, esta dialéctica de tres momentos del Fundamento absoluto es determinada por el primer principio (*Ansatz*) desarrollado por Hegel en las determi-

⁴⁹ WL 297; 503.

⁵⁰ En las *Lecciones de historia de la filosofía* puede reconocerse una crítica implícita a Schelling, quien no habría trascendido la lógica del ser. La recriminación principal de que “la diferencia es siempre de nuevo alejada de lo absoluto”, se fundamenta en la presunción practicada por Schelling de que “lo interior a lo absoluto o la esencia de lo mismo sólo puede ser pensado como identidad absoluta, totalmente pura y diáfana”. Con lo cual, “la unidad determina también a la unidad de forma y esencia. Por tanto, por lo que se refiere a lo absoluto, del hecho de que sea lo absoluto se sigue también el que de su esencia quede absolutamente excluida toda diferencia” (Schelling, F., *Neue Zeitschrift für speculative Physik*, vol. I, nro. I, p. 525. Cit. por Hegel en LHF III, p. 499).

⁵¹ WL 301; 508. Para la interpretación de “*Herrschaft*” (imperio, dominio, señorío) ver Iber, C., *Metaphysik absoluter Relationalität*, Berlín, Walter de Gruyter, 1990, pp. 209-213.

⁵² WL 292; 498.

naciones de reflexión. Este principio consiste en el constante y consecuente recorrido de las *Reflexionsbestimmungen* desde la identidad hasta la contradicción, o lo que es más, hasta el fundamento. Lo cual no sólo rige para la *Ciencia de la lógica* sino para el sistema desde Nürnberg.

4. Forma y materia.

El concepto de reflexión, como todo concepto lógico fundamental, es el concepto de una relación entre referencia a sí y alteridad. Es aquel concepto de esa relación con el cual se intenta concebir la unidad de ambas formas lógicas sin ninguna otra presuposición. Únicamente en el lugar que ocupa la lógica de la reflexión dentro de todo el proceso lógico, resulta justificado y promisorio pensar lo “verdadero” sometiendo el pensamiento de la alteridad puramente para sí –de manera directa y sin ninguna otra consideración– al otro principio que es concebido con el pensamiento de la inmediatez como coincidir consigo. Una vez que resulta lícito asociar el pensamiento de la unidad a la referencia a sí y el de la diferencia a la alteridad, lo que Hegel se propone con el título “Reflexión” es buscar la unidad en la diferencia como tal y, con ello, una diferencia en la cual no se pierda la unidad. Ahora bien, el proyecto de pensar a la vez la referencia a sí y la alteridad como momentos de una forma lógica única no puede lograrse desde el primer paso. Estas consideraciones previas son importantes porque la esencia no solamente se determina como forma sino también como *materia*. Hegel intenta comprender ahora a la relación entre “forma y materia” como necesarios momentos del autodespliegue del concepto.

La esencia es, por lo pronto, “simple referencia a sí” como “ser”, pero no en su inmediatez abstracta sino en la mediación consigo “a través de la negatividad de sí”: mediación consigo que se supera en la referencia a sí. “El retorno de la esencia –dice Hegel– es, con ello,

su repelerse de sí misma. O bien, la reflexión que va dentro de sí es esencialmente el acto de presuponer aquello de lo cual es ella el retorno”.⁵³ En este contexto, el movimiento reflexionante representa un modo inmanente de producción de todo el proceso que reposa sobre el concepto de “presuposición” (*Voraussetzung*), con lo cual, la inmanencia estaría dada por el movimiento de recuperación de lo presupuesto pero en el sentido de ser puesto *como* negación o negatividad que se refiere a sí. De tal manera que, la relación entre la reflexión y un ser puesto que ha conseguido estabilidad frente a la esencia, solamente puede comprenderse en el sentido de un *presupuesto* que es más que sólo presupuesto para otro. Si el fundamento, en sí mismo esencia indeterminada, se convierte en presupuesto de todo lo por él fundado, y lo fundado, por otra parte, no tiene más “entidad” que la conferida por el fundamento, sus determinaciones son pura *forma* y su carácter determinante. Como lo indeterminado que es determinado por otro, la esencia no puede sino adoptar el contenido del significado propio de la *materia*: “La esencia, dice Hegel, es lo indeterminado, al cual la forma le es un algo otro [...] está *determinada* como identidad carente de forma: es la *materia*”.⁵⁴

A través de la transformación del par “forma-esencia”, al par “forma-materia”, el elemento del “ser-otro” (*Anderssein*) gana en el curso de la exposición mayor significación. Dado que la materia se presenta como indeterminada (*Unbestimmte*), “falta de forma” (*Formlose*) o como “identidad simple carente de diferencia”, ella es “la esencia con la determinación de ser *lo otro*⁵⁵ de la forma [...] el *basamento* o sustrato de la forma, porque constituye la reflexión dentro de sí de las determinaciones de la forma, o lo subsistente de suyo a que se refieren éstas como a su positiva consistencia”.⁵⁶ Mientras que en las

⁵³ WL 251; 449.

⁵⁴ WL 297; 503.

⁵⁵ El subrayado es nuestro.

⁵⁶ *Ibidem*.

“determinaciones de reflexión”, el “ser puesto” (*Gesetztsein*) y el “consistir” (*Bestehen*) fueron considerados componentes distintos –siendo que estaban cercanamente relacionados entre sí al punto de que no podía hablarse de un verdadero “otro”–, con la dupla “forma y materia” el momento del *otro* se cristaliza de manera notoria, profundizando la diferencia en la misma identidad devenida.

Esto no implica retrotraernos al contexto de una reflexión exterior para comprenderlo: la forma no está determinada “desde afuera”,⁵⁷ sino que es *determinante* en el sentido de que se refiere a su propia identidad. Pero esta identidad presupone a *su* otro en su diferencia.⁵⁸ Por su parte, la esencia no está sin más determinada, sino que, en cuanto reflexión en sí en su otro –en lo diferente de ella– por ella fundado, es lo *determinable*, es *materia*. De este modo, la forma *presupone* (*voraussetzt*) a la materia y la materia precedería a la forma; con lo cual, y contrariamente a lo considerado por la tradición, ambas no serían eternas, es decir, por sí mismas. Dice Hegel: “[...] la forma *presupone* una materia, a la cual se refiere. Pero no por ello *se encuentran* ambas enfrentadas una a la otra exterior y contingentemente, ni la materia ni la forma son por sí mismas; o, dicho en otro lenguaje, no son *eternas*”.⁵⁹

La materia es indiferente frente a la forma, con lo cual, ésta sería frente a aquélla, infundada (*Grundlos*). Sin embargo, “esta diferencia es la *determinidad* de la identidad consigo”. Así la forma sería determinada contradictoriamente: tiene que ser independiente, es decir,

⁵⁷ Para la cual la materia sería tomada en su acepción “abstracta”.

⁵⁸ Presuponiendo al otro, cada una, en efecto, se pone a sí misma en su diferencia. Es esta diferencia la que importa hacia delante y en lo sucesivo: ante todo como la ley de su relación (como esto que las hace diferentes); pero también como el principio de la materia en tanto que tal (aquella es subsistir de la forma, diferente de ella), mientras que el fundamento de su relación (en tanto que es *relación* y *unidad* de términos diferentes) remite a la forma, entendida como principio negativo.

⁵⁹ WL 297; 504.

no depender de la materia y a la vez estar necesariamente referida a ella: “a la cual regresa como a su basamento”.⁶⁰ La interioridad de esta identidad que se refiere a sí y se refiere a otro se constituye en el distanciamiento de elementos caracterizado por la “inseparabilidad”.⁶¹ En este sentido, debido a su inmanente contradicción, la forma se hace materia en virtud del comportamiento negativo que tiene consigo misma. Este presuponer de la materia a través de la forma es lo que le da su carácter yacente, indiferente, al cual la forma se refiere para darse consistencia, siendo esta materialización de la forma en la que la materia es *puesta* (*gesetzt*), un referirse a sí misma de la forma que pone a la materia desde ella.

En este sentido, y como más tarde con el par “*Grund-Bedingung*” (fundamento-condición), así Hegel describe la vinculación entre materia y forma como una relación de mutuo *presuponer*, un principio que una vez más subraya lo propio de la alteridad entre ambas. Esta tesis se sostiene en el considerarlas como *diferentes*: “Al convertirse en algo diverso, la referencia se torna en presuposición recíproca en virtud de la identidad de lo diverso, situada de fundamento”.⁶² La diferencia entre ambas resulta de la génesis de su concepto como del contenido de su significado: “La materia, lo determinado como indiferente, es lo *pasivo*, frente a la forma como lo *activo*”.⁶³ Dado que se enfrentan como *diferentes indiferentes entre sí*, no puede ninguna de ambas ser vista como el fundamento puesto del respectivo otro: “Con ello, dice Hegel, la forma y la materia, lo mismo la una que la otra, están determinadas a no ser puestas la una por la otra, a no ser una funda-

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ En la *Lehre vom Sein* se refiere a “las formas de la reflexión, por cuyo medio debe ser fijada la separación de los inseparables” (*sind sonst Reflexionsformen, durch welche die Trennung der Untrennbaren fixiert werden soll*), SL II 97; 121.

⁶² WL 299; 505. Es pues en su alteridad misma que forma y materia son dos principios formalmente idénticos. Su diferencia “funcional” es la ley y la condición de efectividad de su identidad real.

⁶³ *Ibidem*.

mento de la otra”.⁶⁴

Veamos. La materia no puede valer como fundamento *puesto* de la forma dado que ella continúa el rol de la esencia en general, en el sentido de ser la identidad del fundamento y de lo fundamentado en cuanto basamento enfrentado a la forma. Su indiferencia y pasividad es lo que la caracteriza. Sin embargo, es esta contradicción dentro de sí misma la que la disuelve al repelerse y determinarse. A través de este movimiento, su unidad se determina hacia delante para venir a ser *materia formada* (*formierte Materie*), *forma materializada* (*materialisierte Form*) y darse así, consistencia.

La “identidad” de la materia se derrumba dentro de su negatividad. Ser ella misma y lo negativo de ella, implica que se refiere a sí misma como a *otro*. En este proceso consiste su disolución, al punto que “Esto que aparece como *actividad de la forma* es también precisamente en el mismo sentido *el movimiento propio de la materia misma*. La determinación que es en sí, o sea el deber ser de la materia, es su negatividad absoluta”.⁶⁵

En la lógica de la esencia se trata de concebir correctamente la diferencia que se encuentra en el pensamiento de la referencia a sí. La misma lógica del concepto de esencia nos obliga a concebirla como negatividad coincidente consigo, es decir, negación auto-negante, negación que retorna sobre sí, dentro de sí y socava la inmediatez de *ser* simple negación. En este contexto, no puede esperarse que sea posible pensar una referencia a sí que se constituya sobre una diferencia simple porque no se da ninguna que sea inmediata y cerrada. Antes bien, la referencia a sí real incluye en una forma compleja el desarrollo de la diferencia que hay en ella, de tal modo que forma y materia permanecen absolutamente inmanentes e interiores una a la otra. En esta automediación se pierden sus determinaciones y la tesis de la indiferencia de una frente a la otra, no puede ya sostenerse.

⁶⁴ WL 289; 504.

⁶⁵ WL 299; 506.

Dice Hegel:

Como la forma misma es la identidad absoluta consigo, contiene dentro de sí, por tanto, a la materia; así, justamente como la materia, dentro de su propia abstracción o negatividad absoluta, tiene dentro de ella misma a la forma [...] estas dos mediaciones son un solo movimiento y el restablecimiento de su identidad originaria: la interiorización de su exteriorización.⁶⁶

Ahora bien, “el restablecimiento de su identidad originaria”, el de la unidad de la esencia y de la forma, no es sino la “identidad de lo diverso”, mediación de los momentos presupuestos del fundamento absoluto que se ejecuta de manera “esencial” (*wesenslogische*). El acto de llevarla hasta su fundamento es, en verdad, el acto por cuya virtud el concepto “suprime” la exterioridad del poner como interior a ese proceso a través del cual se llega a ser, esencialmente, lo otro de sí mismo.⁶⁷ Esto es, cada una de ambas “se media consigo a través de su propio no ser”, el hacer de la forma es el de la negatividad en cuanto *puesta* y el de la materia, la negatividad en cuanto determinación que es en sí. Más allá de esta diferencia –y *por* esta diferencia– ambas determinaciones regresan a la unidad y superan allí la subsistencia de suyo, refiriéndose a sí como a sí y a sí como a otro. En palabras de Hegel: “el venir a ser determinada la materia por la forma es la mediación de la esencia consigo –como fundamento– en una unidad, por sí misma y por la negación de sí misma”.⁶⁸ Con lo

⁶⁶ WL 298; 504, 505. Toda “exteriorización” verdadera en su fuerza lógica, presupone una unidad originaria de los términos que ella pone a su vez en su diferencia y en su correlación intrínseca como momentos constitutivos de una realidad contradictoria. Así, el momento de la “interiorización” viene solamente a manifestar el sentido original de “salir de sí”.

⁶⁷ La relación al *otro* no es *relación* a él más que en tanto es relación a sí.

⁶⁸ WL 300; 507.

cual, ya no se trata solamente de la “unidad absoluta del fundamento consigo”, sino también de la “unidad *puesta*” de la esencia que se supone contra su propio límite.

La esencia como ser puesto tiene cada vez un correlato, el cual a su vez es él mismo esencia. Su resolución en el fundamento logra que la oposición en cuanto reflexión de la esencia en sí misma, permanezca en ella como en su principio al modo de una unidad en la cual el sentido de la determinación o diferencia es tal que cada uno de los opuestos se suprime a sí mismo y se transforma en el otro de sí. Cumple así la condición de que nada puede ser pensado como ser *puesto* si no tiene a la vez determinación. Esto significa que toda unidad que se considere “determinada” sólo puede serlo mediante la posición de la distinción que le es constitutiva, de tal modo que, la determinación de esa realización se constituye y se muestra mediante una serie de peculiaridades comprensibles cada una en sí misma y en su relación. En este contexto, las distinciones son *mantenidas juntas* en la unidad de tal manera que su posible tendencia a actuar contraponiéndose, hay que verla como sometida a la unidad. Lo que lleva a entender las palabras de Hegel al final de este apartado:

la unidad restablecida [...] es la unidad de la forma y la materia como basamento de las dos, pero como *basamento* suyo *determinado*, que es materia formada, pero que, frente a forma y materia, es al mismo tiempo indiferente, por estar frente a momentos superados e inesenciales. Ella es *contenido*.⁶⁹

5. Forma y contenido.

Sabido es que la novedad de la lógica hegeliana consiste en el hecho de que, en el instante mismo en que se manifiesta en la originalidad de su figura —“simple”, “pura”, “abstracta”—, rechaza el formalismo de

⁶⁹ WL 301; 507.

toda validez en sí y para sí, y se afirma como la *conciencia del automovimiento de un contenido*.

Al “contenido” lo define Hegel como “unidad de forma y materia” o como “materia formada” (*formierte Materie*).⁷⁰ La *unidad* de forma y materia resulta del determinar (*Bestimmen*) de la forma y el venir determinado (*Bestimmt Werden*) de la materia. Dado que la materia se reveló como identidad de la forma —“la forma se refiere a su identidad como a un otro”⁷¹—, el contenido puede ser comprendido como “identidad formada”.⁷²

Hegel había introducido a la “materia” como “identidad carente de forma”⁷³ y había presentado a la relación con la “forma” como resultado de la estructura de autodeterminación del fundamento absoluto, el cual, sometido a su movimiento, llevó a la división de forma y materia. Ambas se *presuponen* recíprocamente en el sentido de que la unidad esencial *una* del fundamento absoluto en la referencia negativa a sí misma genera el desdoblamiento entre la identidad esencial determinada como basamento indiferente y la diferencia o negatividad esencial, o forma determinante. El sentido ha sido el fundamento absoluto que se *determina*, unidad que ha superado la diferencia (*Grundlage*, no *Grund*), es decir, contenido que tiene *an sich* a la forma y la materia, siendo ahora *formado* (*geformt*) y *material* (*materiell*).

Esta unidad no puede ser pensada bajo la figura de una suma de partes, sino que, por el contrario, se nutre de la actualización de las propias diferencias entre forma y materia. Se trata de una distinción *esencial*, según la cual, cada uno tiene su propia determinación solamente en referencia al otro, cada uno es el otro del otro. Ninguno es indiferente ante su referencia *a su otro*. Ambos son en sí *lo mismo*. Y

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ WL 297; 503.

⁷² WL 302; 508.

⁷³ WL 297; 503.

ambos son también *para sí*, por cuanto cada uno es la superación del otro y de sí mismo. El fundamento adquiere *consistencia* siendo el “contenido” la resolución de esta contradicción:⁷⁴ materia formada y forma materializada.

Hegel mira hacia atrás deteniéndose en el desarrollo que el concepto de *forma* ha tenido hasta ahora. Así dice:

La forma está, por de pronto, enfrentada a la esencia; es así, referencia-del-fundamento en general, y sus determinaciones son el fundamento y lo fundamentado. Acto seguido, está enfrentada a la materia; es, así, reflexión determinante, y sus determinaciones son la determinación de reflexión misma y la consistencia de ésta.⁷⁵

La forma enfrenta a otro, una no-forma, y según cuál otro enfrenta –la esencia o la materia– es ella misma otro: mediación que, al elaborar la inmediatez dada, llega a producir una realidad más acorde a su concepto que se expresa en dos momentos. Primero, sus determinaciones son el fundamento y lo fundamentado; segundo, cuando enfrenta a la materia, es en lo inmediato reflexión superada. Esto lo habría representado Hegel como la esencia de la reflexión determinante, la cual ya no es una reflexión *sobre* su presupuesto sino que se identifica totalmente con él. Finalmente, la forma enfrenta al contenido, unidad de materia y forma. De tal modo que, “[...] tiene, en

⁷⁴ Cfr. Kang, S.-J., *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Bonn, Bouvier, 1999, p. 228. Según Kang, Hegel comprende, a diferencia de Kant, a la contradicción no como fracaso del conocimiento, sino como estructura de la reflexión, así también como principio del ser en general. Por otra parte, contiene una idea totalmente nueva de síntesis. A. Schubert ve en ella correctamente “el pensamiento de la conexión de la estructura lógica”: Schubert, A., *Der Strukturgedanke in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, Königstein/Ts., Hain Verlag bei Athenäum, 1985, p. 118.

⁷⁵ WL 301; 507.

primer lugar, una forma y una materia que le pertenecen y le son esenciales; él es su unidad”.⁷⁶

Sin embargo, esto es sólo un aspecto de la relación dialéctica. El contenido no es solamente la unidad originaria de forma y materia, es unidad “puesta”. Lo que es disuelto, efectivamente es *puesto* en el acto de “superar” su propia mediación. Este nuevo momento lógico corresponde a un nuevo grado de sistematicidad de las determinaciones de reflexión, y en adelante es portador de su poder de mediar la mediación. De manera análoga a la relación entre fundamento (*Grund*) y fundamentado (*Begründetes*) o, lo que viene a ser lo mismo, entre el acto-de-poner y el ser-puesto, la relación entre materia y forma es la de una mediación recíproca que en su unidad se orienta a lograr una nueva inmediatez resultado de este proceso reflexivo de integración.

Dado que solamente es contenido en esta unidad, tanto forma como materia le son esenciales. En tanto que el contenido tiene *in sich* a la forma como momento, la forma pertenece *esencialmente* al contenido. Continúa Hegel: “Pero, en cuanto que esta unidad es al mismo tiempo unidad *determinada* o *puesta*, está entonces enfrentada a la forma; ésta constituye el *ser puesto* y, frente a él, es lo inesencial”.⁷⁷ Ahora la relación dialéctica se invierte: mientras primero se sostenía que el contenido siempre tiene ya en sí a la forma, ahora se destaca la diferencia entre ellos. La forma está en el contenido pero de un modo “inesencial”. El estar *enfrentados* pone de manifiesto la diferencia que los separa: el uno como identidad de identidad y diferencia (determinación del contenido); la otra, diferencia de identidad y diferencia (determinación de la forma). Como diferente del contenido, la forma es lo inesencial, el ser puesto que solamente es en otro, el contenido. Continúa Hegel:

⁷⁶ WL 301; 508.

⁷⁷ *Ibidem*.

El contenido es por tanto indiferente frente a la unidad, que comprende tanto a la forma, en cuanto tal, como también a la materia, teniendo el contenido por eso una forma y una materia, cuyo basamento constituye, y que son para él como un mero ser puesto.⁷⁸

“Ser puesto” es negación contra algo, y ese algo es aquí la diferencia de forma y materia con respecto a la unidad que el contenido representa. Así la unidad es negada a través de la diferencia: al haberse logrado la unidad mediante la negación, es unidad negativa indiferente por estar frente a momentos superados. El contenido se erige en lo esencial, mientras que forma y materia sólo son *en* él, lo puesto e inesencial. A su vez, tiene una determinidad para sí mismo como materia formada o principio determinado. Lo cual lo independiza de la forma en el sentido de no verse afectado por las modificaciones que se operan en el plano de las determinaciones formales. Como unidad determinada de materia y forma, se niega a sí mismo en la diferencia con ellas, introduciendo la alteridad que lo separa de sí mismo. Es “unidad negativa” en el sentido de que la negación que *es*, hace surgir su otro, lo que genera una distinción dentro de la determinación misma.

El contenido es indiferente ante la forma, es decir, se diferencia de ella de manera que su propia determinidad (*Bestimmtheit*) es independiente de la determinación de la forma. La forma, por el contrario, contiene ambos momentos puestos: una vez a la forma misma como tal, la reflexión y la determinación de ésta; luego la materia, lo inmediato idéntico consigo, la reflexión superada. Se puede de nuevo decir –como también con forma y materia– que la determinación de forma y contenido es también determinación de la relación entre ambos. La unidad negativa propia del contenido es, una vez, consi-

⁷⁸ *Ibidem*.

derada de tal modo que la unidad supera a la diferencia y, otra vez, tal que la diferencia supera a la unidad. En tanto supera la unidad, las determinaciones son externas –su reflexión “*in sich*” la lleva de regreso a la unidad del contenido determinado.

De este modo, en el contenido, forma y materia encuentran su unidad “regresando a su fundamento”. La aparente exterioridad producto de la indiferencia se hace esencial para el contenido cuya identidad es, por una parte, “aquella identidad indiferente a la forma”, y por otra, empero, es la identidad del fundamento. Visto dialécticamente esto se debe a su vez a que la unidad del contenido es una “unidad negativa”, por lo cual, es solamente contenido a través de su forma –es forma “interiorizada”–, al tiempo que tiene, por otra parte, a la forma como diferente de él mismo. Que el contenido sea unidad negativa significa que la diferencia con la forma es, por esto mismo, negada: el contenido es contenido “formado”, y, a través de esto, no simple identidad, sino unidad desarrollada o fundamento.

Si hasta ahora hemos sido llevados desde la unidad de forma y contenido a su separación, somos ahora conducidos desde la separación hacia la unidad y, con ello, al fundamento. Estas distintas figuras se hallan en una misma relación de alteridad y simultaneidad porque se han formado en momentos diferenciados temporalmente según un proceso de diversificación, de oposición y contradicción, para desembocar en su propio “abismo”:⁷⁹ su propio fundamento. “Ir al

⁷⁹ Sobre el doble significado de “*zugrunde gehen*”, “ir al abismo” e “ir al fundamento”, ver el capítulo tercero de la primera sección del segundo libro (Doctrina de la esencia) de la *Ciencia de la lógica*. En la nota 134, p. 78 de la versión francesa (Labarrière/Jarczyk, *Science de la logique*, Kime 2006), puede leerse: “El abismamiento de los términos, uno en otro (aspecto de la negación) es idénticamente el «paso al fundamento» (aspecto del resurgimiento positivo). La contradicción [...] está en el hecho de que cada uno de los términos sea autónomo y lo sea *en tanto y en cuanto están* uno y otro establecidos el uno por el otro y el uno en el otro. El hundimiento de la contradicción es, por tanto, la desaparición de la autonomía, que, *en el nivel presente de la determi-*

abismo” es un “ir al fundamento” por obra del movimiento reflexivo. La reflexión es, precisamente, ese movimiento que va de la nada a la nada en que las presuposiciones son las posiciones que resultan de un acto-de-poner lo que debe ser desplegado siempre nuevamente. Lo que quiere decir que no es actuante, negativa, productora, sino en su proceso de unificación consigo misma. La reflexión *in sich* es de nuevo la unidad que convierte a la forma del y para el contenido en “esencial”, forma constituyente, o de determinación del contenido: “El fundamento, ha desaparecido, por de pronto, en el contenido; [...] el fundamento, a la inversa, tiene un contenido”.⁸⁰

Por su parte, el fundamento es la unidad concreta que adquiere *consistencia* (*Bestehen*), dado que el ser otro (*Anderssein*) de forma y contenido es él mismo, otro (*Anderes*) –ambos se han hecho uno. La superación de la alteridad por obra de la reflexión *in sich* se resuelve en una unidad por la cual forma y contenido se co-pertenecen indisolublemente. Pero, dado que se trata de una unidad “negativa”, la copertenencia es la del reconocimiento del “límite” (con dos bordes: interno y externo). En este sentido, la diferencia de determinación entre “forma” y “contenido” se puede aclarar mediante las preposiciones “*in*” y “*ausser*”. El contenido tiene una determinación *in sich* y otra *ausser sich* a través de la forma. La primera es su propia determinación, la otra, extraña a ella, la determinación de la forma.⁸¹ Siendo

nación interior esencial es, a la vez, la más elevada expresión de la totalidad (aspecto de inclusión) y lo que la pone más radicalmente en peligro (aspecto de exclusión). Por eso también, tal hundimiento en lo que es, a la vez, «abismo» y «fundamento» es promotor de una recomposición de estos elementos en lo que será entonces una autonomía más verdadera –no ya en la esfera de la determinación interior, sino en el movimiento conjunto de la exteriorización”.

⁸⁰ WL 301; 508.

⁸¹ Al “*in*” le corresponde, en la terminología de Hegel, la unidad, al “*ausser*”, la diferencia (en correspondencia con “lo propio” y “lo extraño”). La determinación *in sich*, propia del contenido, se corresponde en su conjunto con la identidad, en tanto que, la determinación “*ausser sich*”, con la diferencia.

la determinación el interno ponerse contra su propio límite, lo importante de ver aquí es que no alcanza la inmanencia de su propio proceso integrador más que exteriorizándose. Ya que esta reflexión-hacia-otro es igualmente reflexión-hacia-sí, resulta entonces que la exteriorización es la mediación mediante la cual se hace posible el superar de los lados que se presentan en esta relación y el poner la identidad que constituye *en sí* el contenido. Es decir, suprimir la exterioridad es *serla*, en el momento en que ya no es relación con su propia presuposición sino su condición intrínseca. La forma se internaliza, se esencializa, “[...] y que esta forma devenga referencia-del-fundamento se debe a que las determinaciones de su oposición están, dentro del contenido, puestas como negadas”.⁸² De este modo, la duplicidad de la forma en el sentido de ser una vez en el contenido, una vez externa a él, se traduce en la acabada reflexión de la forma en las determinaciones del fundamento.

El contenido es así, la identidad esencial del fundamento consigo en su *Gesetztheit*: lo que media a los momentos de la forma entre sí, o sea lo idéntico del fundamento y lo fundamentado. Por otro lado, el contenido es *puesto*, es decir, determinado, identidad negada —momento de una relación en la que la forma se conserva diferenciada frente al fundamento. Esta diferencia, inmediata determinación del contenido, lo hace contenido *determinado*.

Dado que se ha establecido como “unidad determinada o puesta” (*bestimmte oder gesetzte Einheit*),⁸³ el contenido no puede ser considerado solamente como *Grundlage*, sino como “*bestimmte Grundlage*” de la forma orientado a desplegar la reflexividad que le es propia. En este contexto, el momento alcanzado se abre a un nuevo movimiento, lo cual otorga más complejidad y profundidad al desarrollo de la forma y su relación con el fundamento. Si es *Formbestimmung* o *Inhalt-*

⁸² WL 302; 508.

⁸³ WL 301; 508.

bestimmung, se decide cuando la inmediatez lograda se despliega y exponga su propia imperfección y, por tanto, su próxima mutación.

Conclusión.

La lógica de Hegel es una tentativa de pensar la forma como un movimiento por el cual el contenido engendra su propia determinación y en el que ésta, a la inversa, *in-forma* un contenido que de ese modo desemboca en los niveles cada vez más concretos de realización. Se trata de una progresión-regresión, de un “ir-hacia delante” que es un regreso a su interioridad verdadera, a la mediación del fundamento, en suma, de un alejamiento de sí que es aproximación a sí, donde se exterioriza y se constituye como momento cada uno de esos círculos de determinaciones.

En la esfera de la esencia, el ser o la inmediatez que mediante la negación de sí mismo es mediación *consigo* y referencia a sí mismo, es así igualmente mediación que se supera en referencia a sí. La inmediatez no es un límite en el que el ser debe acomodarse, sino que el límite mismo expresa el surgimiento de una negatividad que engendra por ello una nueva positividad. Ser en el sentido estricto del término es, ser según la disposición exterior de su propia interioridad. Implica rebasarse, repelerse a sí mismo y *exteriorizarse*. Con este ir más allá de la autodeterminación, la esencia abandona definitivamente su posición de “reflexión absoluta”. Proceso de anulación, el *devenir en y de la esencia*, que no mira ya a un lado (el “antes” de la categoría sobrepasada) o al otro (el “después” de la nueva categoría), sino que es el *contragolpe* (*Gegenstoss*) de cada mediación en lo “inmediato”, en lo por ella puesto. Al tener lugar como su propia autosupresión, la reflexión, se ha hecho aquel tener-lugar único, uno-todo, en el que tiene lugar cuando tiene lugar; el que la reflexión acontece como su propia autosupresión es, lo que hay en la fórmula “negación”– “negación-de-la-negación”.

La esencia es así una con su reflexión, no diferente de su movimiento mismo. De este modo, estamos en condiciones de afirmar que la verdadera determinación de la esencia consiste justamente en que en ella coinciden la determinación (*Bestimmtheit*) y la no-determinación (*Nichtbestimmtheit*). La esencia se determina como lo no-determinado y esta unidad es su determinación. Este *Nicht* es él mismo determinación, por lo que el principio de Spinoza para Hegel puede valer de manera inversa: *omnis negatio determinatio est*. Dicho de otra manera: la no-determinación no es solamente determinación destruida sino “transcurrida” (*gegangen*), es decir, resultante, unidad como resultado de una mediación (*Vermittlung*). La negación en la que la esencia alcanza su identidad consigo en el fundamento, unidad de identidad y diferencia en tanto reflexión superada. A la relación de determinación y no-determinación, Hegel la denomina “contragolpe absoluto de la determinación de la reflexión en sí misma” (*absoluten Gegentoss der Reflexionsbestimmung in sich selbst*). En este contexto, la forma, precisamente es el enlazar (*Verbinden*) y diferenciar (*Unterscheiden*) lo que ambos movimientos son. El diferenciar, une, porque los diferenciados son mantenidos juntos a través de la diferencia y el enlace, diferencia, porque los mantenidos juntos se revelan como dos en su ser-mantenidos-juntos. Determinar es negar, diferenciar; y superar es también negar, disolver la contradicción: algo que se contradice a sí mismo y que de modo inmediato permanece dentro de sí mismo como fundamento.

Este ser determinado de la esencia como superado en sí mismo no es algo que viene de otro sino identidad de la esencia consigo misma en su negatividad. En su movimiento reflexivo se procura los medios para emprender el regreso a sí misma. Va a su “abismo” y se encuentra simultáneamente en su propio “fundamento”, para emprender de ese modo un nuevo recorrido de autoexposición. El progreso, la marcha hacia delante, presupone un movimiento de

regresión que no se confunde en forma alguna con un retorno lineal sobre sus pasos; es, por el contrario, esencialmente una *regresión al fundamento*, a la fuente misma de su movimiento. El acto de avanzar presupone pues que crea las condiciones para tomarse como su propio objeto en este proceso fundamental de disolución y autogeneración. La esencia no es, así, el efecto de un ser determinado, presupuesto, dado que éste no es un verdadero otro contra ella. La esencia sólo es esencia en la referencia a lo otro de sí mismo, siendo *en* la separación (*Getrenntheit*). Es en tanto se separa de sí misma. Lo cual no significa que está ella y aquello –presupuesto– de lo cual se separa. No guarda ninguna dependencia con su otro al modo de una presuposición antes de la relación, es decir, no entra en una relación con otro que la pre-exista: ese otro de ella misma, su otro, sólo lo es en tanto superado (*aufgehobenes Anderes*). En este contexto, aunque es cierto que a lo otro de la esencia hay que pensarlo como siendo la esencia misma, se irá modificando en el ulterior desarrollo de su propio concepto. Lo cual se cumple en el marco de la relación entre fundamento y forma, pues, cuando se llega al fundamento vienen a reunirse referencia a sí y determinación, de tal manera que no hay que someter ya una a la otra sino pensarlas simultáneamente, de tal modo que, a partir de la relación de la esencia consigo, pueda comprenderse su relación con su otro y, a la vez, la supresión de esa alteridad.

Siendo la esencia una con su reflexión, la relación con la forma inaugura el movimiento de los momentos en los que la dialéctica de forma y materia, y de forma y contenido, garantizan la continuidad del proceso. En el contenido ambos, forma y materia, están reunidos, unificados, porque el contenido es tanto él mismo formado como distinto de su forma: identidad formada que se convierte en referencia-del-fundamento en cuanto tal (*Grundbeziehung*). El contenido tiene a la referencia del fundamento por su forma esencial, al tiempo que éste, a la inversa, tiene un contenido. Que esta forma devenga referencia-del-fundamento se debe a que las determinaciones de su opo-

sición están, dentro del contenido, puestas como negadas. Forma y materia negadas en su diferencia, constituyen una unidad frente al contenido, pero también es superada la diferencia entre éste y la unidad de forma y materia. Si tomamos a la materia como la simple e inmediata identidad, y a la forma como negatividad y diferencia, entonces es también de esta manera el contenido como unidad de ambos, unidad de identidad y diferencia; y, a través de su mediación, el convertirse del “Fundamento absoluto” en “Fundamento determinado”.

El recordar el camino transcurrido está terminado y ahora se ha de hablar acerca de la meta de este camino, la “verdadera determinación de la esencia” (*wahrhafte Bestimmung des Wesens*). Lo cual no implica avanzar sino hacia lo ya sabido: lo idéntico es esencialmente distinto de sí mismo, lo uno es lo otro respecto de sí mismo; la afirmación es como tal esencialmente negación; en síntesis, de lo que se trata es de pensar todo lo que pensamos como incompatible consigo mismo: por ejemplo, si hasta ahora pensamos que el fundamento no destruye aquello de lo que es fundamento, tal vez ha llegado el momento de ver que lo inmediato del fundamento es su carácter destructivo, precisamente porque “no hay diferencias”, si se entiende por tal, presencias objetivas y no actos de una actividad espontánea. Ahora bien, el “superarse” de la diferencia, el “desaparecer de la diferencia” sobre la cual descansa el movimiento dialéctico, debe compatibilizarse con la otra afirmación fuerte de la lógica: “no se puede dejar afuera diferencia alguna”. De lo que se trata es de integrar referencia a sí y alteridad, de tal manera que el pensamiento de la autorreferencia pueda asumir y mantener dentro de sí al pensamiento plenamente desarrollado de la alteridad. Hegel considera que esto lo logra el concepto de concepto.

Bibliografía.

Obras de Hegel.

WL Hegel, G. W. F., *Wissenschaft der Logik*. Erster Band. *Die objektive Logik* (1812-1813), Hrg. von Fr. Hogemann/W. Jaeschke, Hamburgo (Duseldorf), Meiner, 1978. En: *Gesammelte Werke* Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft Band 11. [Trad. Esp. Félix Duque, Madrid, Abada Editores, 2011]. *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), Gawoll-Jaeschke: Band 21, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2008 [Trad. Española de Rodolfo Mondolfo, *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1993]. Otras traducciones: *Science de la logique* (1812-1816), Trad. prés. et notes par P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Éditions Kimé, 2006. *Scienza della logica*, Tr. Di A. Moni (rivista da C. Cesa), Bari, Laterza, 2004 (orig.: 1925).

Enz. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830), Hg. Wolfgang Bonsiepen y Hans Christian-Lucas, Hamburg, Felix Meiner, 1991. *Gesammelte Werke*, Hrg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und Deutsche Forschungsgemeinschaft: Band: 20. *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*, Trad. Ramón Valls Plana, Madrid, Editorial Alianza, 1997.

LHF *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, en 3 tomos. 3º Edic. 1996. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, Trad. W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1997.

Bibliografía general.

Dubarle, D., “La logique de la réflexion et la transition de la logique de l'être à celle de l'essence”, *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques*, 56, 1972, pp. 192-222.

Fichte, J. G., *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*, en *Gesamtausgabe*

- der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (GA) Hrsg. R. Lauth y otros, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog, 1962 ss.
- Guzzoni, U., *Werden zu sich. Untersuchungen zu Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Freiburg/München: Alber, 1963.
- Henrich, D., *Hegel im Kontext*, Frankfurt, Suhrkamp, 1971; Trad. esp. J. A. Díaz, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.
- Iber, C., *Metaphysik absolut Relationalität*, Berlin, Walter de Gruyter, 1990.
- Kang, S.-J., *Reflexion und Widerspruch. Eine entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchung des Hegelschen Begriffs des Widerspruchs*, Bonn, Bouvier Verlag, 1999.
- Kopper, J., "Reflexion und Identität", en I. Fetscher (Hrsg.), *Hegel in der Sicht der neueren Forschung*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973, pp. 207-235.
- Marx, W., *Hegels Theorie logischer Vermittlung*, Stuttgart, Frommann-Holzboog, 1972.
- Monlond, N., "Logique de l'essence et logique de l'entendement chez Hegel", en *Rèvue de métaphysique et de morale*, LXVI, 1961, pp. 159-183.
- Rohs, P., *Form und Grund*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1969.
- Schäfer, R. "Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik", en *Hegel-Studien*, Beiheft, 45, Hamburg, 2001.
- Schmidt, K. J., *G. W. F. Hegel: Wissenschaft der Logik-Die Lehre vom Wesen*, Paderborn, Verlag Schöningh, 1997.
- Schubert, A., *Der Strukturgedanke in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Königstein/Ts., Hain Verlag bei Athenäum, 1985.
- Wölfe, G. M., *Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1994.

Acerca de los autores

Ileana P. Beade (CONICET, UNR)

Investigadora Adjunta del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Doctora en Filosofía por la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario. Doctora en Ciencia Política por la Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario. Magister en Ciencias Sociales por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Profesora de las Cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y Problemática Política (Licenciatura en Filosofía, UNR). Miembro del Grupo de Estudios Kantianos (GEK, Buenos Aires). Ha dirigido proyectos dedicados al estudio de temáticas específicas vinculadas con la filosofía kantiana, y ha publicado artículos en revistas nacionales e internacionales, entre las que cabría destacar: *Studi kantiani* (Italia), *Dianoia* (México), *Estudos kantianos* (Brasil), *Analogía* (México), *Revista de Estudios Kantianos* (SEKLE), *Studia kantiana* (Brasil), *Ideas y valores* (Colombia), *Revista Portuguesa de Filosofia* (Portugal), *Daimon* (España), *Isonomía* (México), *Revista de Filosofía* (España), *Isegoría* (España), *Revista de filosofía* (Chile), *Signos filosóficos* (México), *Anales del Seminario de la Historia de la Filosofía* (España).

Héctor Oscar Arrese Igor (CONICET, UNIPE)

Ha obtenido el título de Doctor en Filosofía en la Universidad Nacional de La Plata. Ha sido becario doctoral del DAAD (Servicio Alemán de Intercambio Académico) entre 2004 y 2006, lo que le ha permitido estudiar en la Universidad de Halle-Wittenberg, así como becario

postdoctoral en la Universidad de Heidelberg. Ha publicado numerosos artículos sobre ética y filosofía política, en especial en el ámbito del idealismo alemán y del neokantismo de Marburg. Actualmente es Investigador Adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas, Profesor Asociado Ordinario de Filosofía de los Siglos XIX y XX en la Universidad Pedagógica Nacional.

Mariano Lucas Gaudio (CONICET, UBA)

Doctor en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires con una tesis sobre el concepto de Estado en el *Fundamento del derecho natural* de Fichte, y becario posdoctoral del Conicet, Argentina. Como profesor se ha desempeñado en varias Universidades Nacionales e Institutos de Formación Docente. Sus áreas de investigación son la metafísica, la filosofía política y la historia de la filosofía, con especialización en el Idealismo alemán en general, y más específicamente en Fichte y Schelling. Ha participado en diversos proyectos de investigación sobre la filosofía moderna y sobre el idealismo. Forma parte de ALEF (Asociación Latinoamericana de Estudios sobre Fichte), de RIEF (Red Ibérica de Estudios Fichteanos), ambas en conexión con *Internationale Fichte-Gesellschaft*. Es miembro fundador y editor de *Ideas: revista de filosofía moderna y contemporánea* (www.revistaideas.com.ar) y miembro fundador de RAGIF (Red Argentina de Grupos de Investigación en Filosofía: www.ragif.com.ar) a través del Grupo de investigación sobre Idealismo (www.grupoidealismo.wordpress.com). Ha presentado y publicado diversos artículos académicos en eventos nacionales e internacionales.

Mario Martín Gómez Pedrido (UBA)

Licenciado en Psicología (UBA) y Licenciado en Filosofía (UBA), está terminando su Doctorado en Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires con una tesis dedicada al

estudio de las nociones de temporalidad originaria, eternidad y negatividad en la obra de Martin Heidegger. Ha sido becario en Alemania en el año 2002 en la Katholische Universität Eichstätt Ingolstadt y en los años 2008 y 2009 en la Albert Ludwig Universität Freiburg. Sus temas de investigación están centrados en las áreas de Fenomenología, Hermenéutica e Idealismo alemán. Ha publicado numerosos artículos de su especialidad en revistas internacionales y nacionales, como así también ha participado de numerosos congresos nacionales e internacionales como conferencista. Ejerce la docencia universitaria en la Facultad de Psicología (UBA) en la asignatura Metodología de la Investigación Psicológica de la Carrera de Psicología, y en las asignaturas Gnoseología, Metafísica y Antropología Filosófica en la Carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha integrado e integra, desempeñándose como investigador, numerosos Proyectos de Investigación UBACyT de la Universidad de Buenos Aires y en la Escuela de Humanidades de la Universidad de General San Martín (UNSAM).

Alejandro E. Murúa (UNGS)

Profesor universitario en filosofía graduado de la Universidad Nacional de General Sarmiento y estudiante de la Especialización en Filosofía Política por esa misma casa de estudio. Ha participado en jornadas y congresos a nivel nacional. Actualmente se desempeña como docente de educación media y como becario de investigación y docencia dirigido por el profesor Lucas Fragasso y codirigido por el Dr. Martín Sisto.

Miguel Herszenbaun (CONICET, UBA, CIF, GEK)

Doctor en filosofía (UBA), profesor de filosofía (UBA) y abogado (UBA). Es becario post-doctoral por el CONICET y fue becario por el DAAD. Realizó estadías de investigación en Alemania y Bélgica. Es docente de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos

Aires y de la Universidad de Avellaneda. Su tesis doctoral versó sobre la antinomia de la razón pura en la filosofía teórica de Kant y su recepción en la filosofía de Hegel. Su especialidad es la filosofía kantiana y el idealismo alemán. En este momento, se encuentra trabajando el concepto de concepto en la filosofía teórica de Hegel, fundamentalmente en la “Doctrina del concepto” de la *Ciencia de la lógica*. Publicó artículos en revistas internacionales como *Diánoia*, *Studia Kantiana*, *Ideas y Valores*, *Con-textos Kantianos*, así como capítulos en libros especializados y participó de numerosos congresos especializados.

Adriana Fernández Vecchi (UNLA)

Doctorando en Filosofía, UNLA, Licenciada en Filosofía. Profesora de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Filosofía Universidad de Morón. Especialización y Maestría en Metodología de la Investigación Científica UNLA, Maestría en Ciencia Técnica y Sociedad, Universidad Nacional de Quilmes. Diplomado Curso de Postgrado TICs “Profesores en la Red, Internet en las Aulas”, UCA. Diploma “Las nuevas alfabetizaciones en Educación Superior”, Ministerio de Educación. Asesora en Problemas Filosóficos ASEPRAF (Asociación Española para la Filosofía Práctica y el Asesoramiento Filosóficos). Investigadora en Filosofía Política y Ética (Conicet, Universidad Nacional de Lanús). Docente Titular en UBA, UADE, y UCES. Publicaciones: *Olvido y recuerdo: verdad de la historia*, CABA, Alianza, 2001; *Perspectivas Metodológicas*, CABA, Grafi-k, 2008; *Una Mirada a la Historia de la Filosofía: El mundo griego*, CABA, Grafi-k, 2009; *Elementos de Filosofía Antigua*. CABA, Grafi-k, 2010; *Nociones de Compresión Lógica*, CABA, El Garage, 2010; *Historia de la Filosofía Antigua*, Grafi-k, 2013; “La disposición ética como articulación dialéctica entre sociedad civil y estado en la *Filosofía del derecho* de Hegel”, en *Actas del Segundo Simposio de Filosofía Moderna*, Rosario, 2013; “El Estado como realización

Ética de la Vida Pública en la Filosofía del derecho en Hegel”, en H. Daniel Dei (ed.), *Caminos para pensar la democracia*, CABA, Biblos, 2015.

Jorge Eduardo Fernández (UNSAM)

Doctor en filosofía por la USAL (Buenos Aires) con su tesis sobre: *El concepto de cualidad en la Ciencia de la lógica de Hegel*. Publicada luego con el título: *Finitud y mediación*, Ediciones del Signo, Buenos Aires, 2003. Director de varios proyectos de investigación sobre las obras de Hegel y de Schelling, cuenta con varios artículos al respecto. Entre ellos se destacan: “La libertad en la lógica de Hegel”; “La *Ciencia de la Lógica* de Hegel y la gesta de *Ser y tiempo*”; “El concepto hegeliano de *Dasein*”; “El idealismo del tiempo en las *Edades del mundo* de Schelling”. Actualmente es co-director de la carrera de Filosofía, Escuela de Humanidades, UNSAM; profesor asociado de Introducción a la filosofía y del Seminario permanente sobre filosofía del idealismo UNSAM. Miembro del Comité Ejecutivo de Dialógica, Centro de estudios de la Filosofía de Hegel, Academia Nacional de Ciencias, Buenos Aires.

Diana María López (UNL)

Doctora en Filosofía (Universidad del Salvador), Profesora e Investigadora de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral. Directora de Proyectos de Investigación y autora de artículos y capítulos de libros sobre el idealismo alemán. Compiladora de: *Experiencia y límite. Kant-Kolloquium* (2009), *Experiencia y concepto. Hegel-Kolloquium* (2011), *Ser, razón y lenguaje* (2014) y *Ciencia, sistema e idealismo. Investigaciones y debates* (2016). Y Co-compileadora de *Verdad, lenguaje y acción* (2014) y *El vuelo de búho. Estudios sobre filosofía del idealismo* (2014).

VARIACIONES SOBRE TEMAS DEL IDEALISMO

ILEANA P. BEADE

HÉCTOR O. ARRESE IGOR

MARIANO L. GAUDIO

MARIO M. GÓMEZ PEDRIDO

ALEJANDRO E. MURÚA

MIGUEL HERSZENBAUN

ADRIANA FERNÁNDEZ VECCHI

JORGE E. FERNÁNDEZ

DIANA M. LÓPEZ

“La música es una fuerza poderosa, también la filosofía. Aunque una obra filosófica tenga siglos de antigüedad, en tanto sea objeto de análisis, dejará de ser un documento del pasado para formar parte del presente. No se trata de desestimar su originaria distancia histórica, sino de ponerla en tensión con lo que significa una revisión contemporánea. [...] Por «variación musical» puede entenderse aquella composición caracterizada por articular una diversidad de posibilidades interpretativas sobre un tema, ofreciendo un punto de conexión como plataforma experimental capaz de alumbrar nuevas y alternativas opciones. La conjunción armónica en la que se expresa la reunión de los nueve escritos que presentamos, se articula sobre la base de un doble movimiento: el de la propia búsqueda que consume la diferencia desde la que se relaciona con todos y cada uno, y el de la intencionalidad compartida de superar el aislamiento de la propia clausura para abrir paso a una organicidad conceptual en la que cada uno encuentra su tempo”.

ISBN 978-987-46718-3-7



RAGIF Ediciones