

**PHILOSOPHIE UND NEGATIVITÄT
ÜBER HEGELS DEKNWEG IN JENA**

**FILOSOFÍA Y NEGATIVIDAD
SOBRE EL CAMINO DEL PENSAR DE HEGEL EN JENA**

DISSERTATION

zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie (Dr. phil.) an der
Fakultät für Kultur – und Sozialwissenschaften der FernUniversität Hagen

vorgelegt von

Jose Fernando Forero Pineda

aus Bogotá – Kolumbien

Betreuer

Prof. Dr. Luis Eduardo Gama Barbosa

Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann

im Promotionsfach: Philosophie

**FILOSOFÍA Y NEGATIVIDAD
SOBRE EL CAMINO DEL PENSAR DE HEGEL EN JENA**

**PHILOSOPHIE UND NEGATIVITÄT
ÜBER HEGELS DENKWEG IN JENA**

TESIS DE DOCTORADO

Para obtener el título académico de Doctor en filosofía de la Universidad Nacional de Colombia y de la FernUniversität in Hagen

Presentado por

Jose Fernando Forero Pineda

Bogotá – Colombia

Directores:

Prof. Dr. **Luis Eduardo Gama Barbosa**

Prof. Dr. **Thomas Sören Hoffmann**

Departamento de Filosofía
Universidad Nacional de Colombia

ÍNDICE

Agradecimientos	7
Resumen	8
Zusammenfassung	9
Erster Teil der Zusammenfassung. Inhaltsverzeichnis der Dissertation und Vorhaben	8
1. <i>Einleitung. Zielrichtung und Methodik der Dissertation</i>	12
2. <i>Ablauf der der Dissertation</i>	13
Zweiter Teil der Zusammenfassung. Wesentliche Ergebnisse: absolute Negativität vom Standpunkt des Phänomenologen aus	20
1. <i>Die Substanz als Subjekt oder die Idee des Absoluten</i>	20
2. <i>Die Form des Begriffs. Das Negative in Verbindung mit dem Positiven oder das Absolute im absoluten Wissen</i>	28
Dritter Teil der Zusammenfassung. Wesentliche Ergebnisse: Hegels Weg in Jena und absolute Negativität aus der Perspektive des natürlichen Bewusstsein	35
1. <i>Die Erfahrung des Negativen in der Gestalt des absoluten Wissens</i>	39
2. <i>Von unserer Auslegung der Phänomenologie des Geistes</i>	46
Vierter Teil der Zusammenfassung. Schlussfolgerungen	49
<i>Rückkehr zur Hegel-Heidegger-Debatte. Negativität und Zeit</i>	49

Fünfter Teil der Zusammenfassung. Thesen der Doktorarbeit und noch zu erkundende Entfaltungslinien	56
1. Zusammenfassende Darlegung der Thesen der Dissertation	56
2. Über die von der Dissertation nicht erkundeten Themen	60
3. Einige Entfaltungslinien, die die Fortsetzung unseres Projekts ermöglichen	65
Introducción	68
Capítulo 1. LA FILOSOFÍA Y SU TIEMPO. LA CRÍTICA DE HEGEL AL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA	75
1. Rasgos y proceder del pensamiento positivo	77
2. El elemento de lo positivo en la experiencia de la época	82
3. La filosofía y su tiempo: el diálogo de Hegel con la filosofía práctica de Kant	92
4. La positividad como el elemento de la cultura moderna	103
5. El carácter estructural del fenómeno de la positividad	108
Capítulo 2. DE LA FILOSOFÍA DE LA REFLEXIÓN A LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA. EL DIÁLOGO DE HEGEL CON KANT	113
1. El aspecto subjetivo y positivo de la filosofía crítica	123
2. El aspecto racional de la filosofía de Kant	132
3. El diálogo de Hegel con la filosofía de Kant	143
4. El elemento especulativo y negativo de la filosofía	151
5. El pensar especulativo de Jena	159
Capítulo 3. LA LÓGICA ESPECULATIVA DE JENA	162

1. <i>El juicio y la entrada en el terreno propiamente filosófico</i>	170
2. <i>La lógica de Jena: el pensamiento especulativo o negativo</i>	177
3. <i>La lógica de Jena: sobre la noción de conocer</i>	186
4. <i>El carácter estructural-ontológico de la lógica especulativa de Jena</i>	193

Capítulo 4. REALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO COMO FILOSOFÍA 201

1. <i>La efectividad de la lógica especulativa.</i>	203
2. <i>El rendimiento supremo del pensar especulativo</i>	211
3. <i>La proposición especulativa</i>	221
4. <i>La sustancia como sujeto o la idea de lo absoluto</i>	226
5. <i>La filosofía de Hegel en Jena y la Fenomenología del espíritu</i>	231

Capítulo 5. EXPERIENCIA, FILOSOFÍA Y NEGATIVIDAD. LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU 236

1. <i>La idea de experiencia de la consciencia</i>	242
2. <i>Lo positivo y lo negativo desde la perspectiva del fenomenólogo</i>	251
3. <i>El saber absoluto</i>	258
4. <i>La negatividad absoluta desde la perspectiva de la consciencia natural</i>	264
5. <i>La negatividad absoluta según el punto de vista del fenomenólogo</i>	273
6. <i>Filosofía, negatividad y sistema</i>	283

Capítulo 6. FILOSOFÍA, TIEMPO Y NEGATIVIDAD. RETORNO AL DIÁLOGO HEGEL-HEIDEGGER 287

1. <i>Temporalidad y existencia. El planteamiento de Heidegger</i>	288
2. <i>Hegel y Heidegger: tiempo y negatividad</i>	295
3. <i>Filosofía y negatividad en Hegel y Heidegger</i>	309

Conclusiones. Tesis de la disertación y líneas de desarrollo que aún quedan por explorar	318
1. <i>Presentación sumaria de las tesis de la disertación</i>	318
2. <i>Sobre los asuntos no explorados por la disertación</i>	321
3. <i>Algunas líneas de desarrollo que permiten proseguir nuestro proyecto</i>	326
BIBLIOGRAFÍA	328

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, debo expresar una especial gratitud a mis directores de tesis quienes me ayudaron a preparar esta investigación: el Prof. Dr. Thomas Sören Hoffmann de la FernUniversität in Hagen y el Prof. Dr. Luis Eduardo Gama Barbosa de la Universidad Nacional de Colombia. Habiéndome formado en los bien montados talleres de filosofía clásica alemana que han conformado en sus institutos de filosofía, y habiendo recibido su apoyo inestimable a la hora de pensar y elaborar mis ideas sobre Hegel, nunca me sentí desamparado al encarar los problemas que surgían en esta investigación. Sus años de esfuerzos y paciencia conmigo muestran ahora un resultado, tal vez bastante discreto. A mis directores de tesis y a los institutos en los que me formé los preceden figuras que constituyen modelos de trabajo irrefrenable, inagotable y voraz, y que estuvieron presentes en esta investigación como una atmósfera; ellos habitan el cielo en el que he trabajado y en esa medida acompañaron este estudio. Doy gracias a ellos por su delicado y vivo apoyo. Por lo demás, hay profesores en los dos institutos de filosofía en los que me formé con los que he conversado ampliamente o que los consulté y con los cuales tengo una deuda especial. No puedo pronunciar sus nombres en estas cortas palabras, pero deseo que sepan que su trabajo es justamente valorado por mí.

En segundo lugar, debo agradecer a las instituciones que me ofrecieron recursos para realizar este estudio. Por el lado de Colombia, debo dar gracias a Colciencias y al Departamento de filosofía de la Universidad Nacional de Colombia por la beca que me otorgaron y que me permitió desarrollar esta investigación durante cuatro años sin que tuviera que preocuparme mucho por el saldo en mi cuenta bancaria. También expreso mi gratitud con el DAAD y con la FernUniversität in Hagen por concederme el *Stibet-stipendium*, mediante el cual pude financiar dos de mis estancias de investigación en Alemania. Agradezco también a la Ruhr-Universität Bochum y a la Prof. Dra. Birgit Sandkaulen por otorgarme una beca para una estancia de investigación doctoral en el Hegel-Archiv; ese apoyo me permitió financiar el primer viaje a Alemania.

Doy finalmente las gracias a mi familia, que son un arquetipo amoroso sólido en la turbiedad, son casi de piedra y casi un sueño.

RESUMEN

La difícil obra de Hegel del periodo de Jena está colmada de intuiciones y atisbos frescos que aún no se integran dentro del plan del sistema o que después no se consideran; estos trabajos se asemejan a un complejo rompecabezas que puede armarse, moldearse y alinearse al hilo de las más variadas y legítimas direcciones. Nuestro estudio se propone recoger los múltiples hilos que dejan los manuscritos hegelianos de la época y superar la desorientación que surge de ellos, al articularlos y trenzarlos en términos del desarrollo de la idea de filosofía y negación que allí tiene lugar. Pretendemos, en consecuencia, ofrecer una mirada de conjunto de la obra de Hegel en Jena viendo el origen y desarrollo de las nociones de filosofía y de negatividad.

Palabras clave: Hegel, periodo de Jena, filosofía, negatividad, experiencia.

ZUSAMMENFASSUNG

ERSTER TEIL DER ZUSAMMENFASSUNG INHALTSVERZEICHNIS DER DISSERTATION UND VORHABEN

PHILOSOPHIE UND NEGATIVITÄT ÜBER HEGELS DEKNWEG IN JENA

Zusammenfassung

Einleitung

Erstes Kapitel. DIE PHILOSOPHIE UND IHRE ZEIT. HEGELS KRITIK AM ZEITGENÖSSISCHEN GEIST

- 1. Merkmale und Vorgehensweise des positiven Denkens*
- 2. Das Element des Positiven in der Erfahrung der Zeit*
- 3. Die Philosophie und ihre Zeit: Hegels Dialog mit Kants praktischer Philosophie*
- 4. Positivität als Element der modernen Gesellschaft*
- 5. Das strukturelle Merkmal des Positivitätsphänomens*

Zweites Kapitel. VON DER REFLEXIONSPHILOSOPHIE ZUR SPEKULATIVEN PHILOSOPHIE. HEGELS DIALOG MIT KANT

- 1. Der subjektive und positive Aspekt der kritischen Philosophie*

2. *Der vernünftige Aspekt der Kantischen Philosophie*
3. *Hegels Dialog mit Kants Philosophie*
4. *Das spekulative und negative Element der Philosophie*
5. *Das spekulative Denken in der Jenaer Zeit*

Drittes Kapitel. DIE SPEKULATIVE LOGIK IN DER JENAER ZEIT

1. *Urteil und Eintritt in den Bereich der Philosophie.*
2. *Die Jenaer Logik: Spekulatives oder negatives Denken.*
3. *Die Jenaer Logik: zum Begriff des Erkennens.*
4. *Das strukturell-ontologische Merkmal der Jenaer spekulativen Logik*

Viertes Kapitel. VERWIRKLICHUNG DES SPEKULATIVEN DENKENS ALS PHILOSOPHIE

1. *Wirkung der spekulativen Logik*
2. *Höchstleistung des spekulativen Denkens*
3. *Der spekulative Satz*
4. *Substanz als Subjekt oder die Idee des Absoluten*
5. *Die Jenaer Philosophie Hegels und die Phänomenologie des Geistes*

Fünftes Kapitel. ERFAHRUNG, PHILOSOPHIE UND NEGATIVITÄT. DIE PHÄNOMENOLOGIE DES GEISTES

1. *Idee der Erfahrung des Bewusstseins*
2. *Das Positive und das Negative aus der Perspektive des Phänomenologen*
3. *Das absolute Wissen*
4. *Absolute Negativität aus der Perspektive des natürlichen Bewusstseins*
5. *Absolute Negativität vom Standpunkt des Phänomenologen aus*
6. *Philosophie, Negativität und System*

Sechstes Kapitel: PHILOSOPHIE, ZEIT UND NEGATIVITÄT. RÜCKKEHR ZUM HEGEL-HEIDEGGER-DIALOG

1. *Zeitlichkeit und Dasein. Heideggers Ansatz*
2. *Hegel und Heidegger: Zeit und Negativität*
3. *Philosophie und Negativität bei Hegel und Heidegger*

LITERATUR

1. Einleitung. Zielrichtung und Methodik der Dissertation

Die vorliegende Untersuchung ist den Ideen von Philosophie und Negativität gewidmet, wie Hegel sie in der Jenaer Zeit entwickelt hat. Dazu werden zunächst die Besonderheiten der Werke aufgezeigt, die untersucht werden: diese Texte sind bei genauerer Betrachtung nicht „einheitlich“, da es sich um posthume Zusammenstellungen von Fragmenten, Manuskripten, Vorlesungen und Entwürfen handelt, welche Hegel nicht zur Veröffentlichung vorgesehen hatte. Dass die Jenaer Arbeiten nicht zu einer einheitlichen Darstellung gelangt sind, liegt daran, dass Hegel hier immer noch ein junger Professor war, der noch auf der Suche nach seinem eigenen Weg zur Philosophie war. Er war dabei, sich die philosophische Tradition anzueignen; gleichzeitig war Hegel immer besonders sensibel für die Ereignisse der unruhigen Zeit, in der er lebte. Es ist daher nicht verwunderlich, dass sich die Vielfältigkeit der Ausdrucksformen des philosophischen Programms Hegels in der Jenaer Zeit manchmal als geradezu in sich unvereinbar erscheint. Das öffnet natürlich einen großen Spielraum für Interpretationen der damaligen hegelschen Philosophie.

Die Jenaer Werke sind voll mit neuen Intuitionen, die von unmittelbarer Lebendigkeit, aber darum noch nicht klar formuliert worden sind. Die Jenaer Texte bieten vielmehr unterschiedliche Einblicke, die noch nicht in den Plan des Systems integriert oder darin berücksichtigt sind. Es handelt sich dabei um Arbeiten, die sich aus mehreren Fäden zusammensetzen, welche sich in die unterschiedlichsten Richtungen weiterspinnen und anpassen lassen. Also kann das komplexe Rätsel auf viele legitime Weisen ausgelöst werden. Deshalb ist der Interpret von grundlegender Bedeutung, weil er bereits bei der Ausarbeitung des Werkes und der Philosophie selbst beteiligt ist. Unsere Deutungsarbeit ist aber bescheiden, denn man kann nicht sagen, dass sie zu einem korrekten Verständnis von Hegels Werk führt, sondern es geht hier um ein Projekt, das die Hegelsche Philosophie aus der Jenaer Zeit lediglich in einer Richtung entfaltet. Jede Untersuchung, die die Philosophie der Jenaer Zeit interpretieren möchte, kann also nicht mehr als den folgenden Vorschlag machen, nämlich die Interpretation schon an der Konstellation der vielfältigen Bedeutungen der Hegelschen Philosophie teilnimmt.

Hegels Philosophie der Jenaer Zeit ist zweifellos eine der komplexesten und schwierigsten. In der spanischsprachigen Forschung wird sie oft in Teilen genutzt, hier und da werden einige besonders suggestive Adern untersucht, aber Studien, die einen

Gesamtüberblick bieten können, stehen immer noch aus. Die folgende Untersuchung zielt gerade darauf ab, die Desorientierung, die sich aus den Werken der Jenaer Zeit für die spanische Forschung ergibt, zu überwinden. Auf diese Weise soll hier versucht werden, Einheit und eine Perspektive auf das Ganze zu ermöglichen. Der Text wurde in einem narrativen Stil ausgearbeitet, der darauf hindeutet, dass das Jenaer Werk von verschiedenen Ansätzen durchzogen ist, als ob Hegels Philosophie selbst dadurch in zunehmendem Maße von einer vernünftigen Sicht der Wirklichkeit durchdrungen worden wäre. Aber die Wahrheit ist, dass den hegelschen Texten gerade in der Zeit in der Untersuchung eine mehr oder weniger einheitliche Form gegeben wurde. Der Verlauf der Darstellung wurde geleitet und in diesem Sinne eine eigene Position entwickelt. Wir müssen jedoch sagen, dass Hegels Werk sich zunehmend vernünftig zeigt oder, noch besser gesagt, durch die verschiedenen Ansätze hat die Vernunft sich verwirklicht.

Die folgende Untersuchung zielt darauf ab, die verschiedenen Fäden in Hegels Jenaer Schriften zu sammeln und sie im Hinblick auf die Entwicklung seiner Begriffe von Philosophie und Negativität zu verbinden. Es geht darum, die Entstehung der Idee der Philosophie und des Negativen in den Jenaer Schriften zu erläutern. In Bezug auf die Frage, wie Hegel selbst diese negative Philosophie oder philosophische Negativität begreift, muss man zuerst in den innersten Kern unserer Epoche eintreten und ihn durchdringen, sodass wir am Ende erkennen können, inwiefern die innere vernünftige Struktur, die in der Wirklichkeit gegenwärtig ist, gezeigt wird. Das philosophische Wissen kann nur aus der Welt heraus, die es trägt und konstituiert, erreicht werden. Dieses Wissen muss sich nach und nach in seine Wirklichkeit integrieren, um so die letzten Gründe der Dinge aufzuzeigen. Dieser Weg wird Stück für Stück zurückgelegt, denn die Vernunft kommt niemals als das Unmittelbare, sondern wir sind es, die ihren Inhalt nach und nach für uns gewinnen müssen.

2. Ablauf der der Dissertation

Um zu sehen, wie Hegel die philosophische Negativität bzw. die negative Philosophie darstellt, durch welche sich die vernünftige Struktur der Dinge aufzeigt, müssen wir uns ins Zentrum unserer Epoche stellen. Das philosophische Wissen muss sich fortschreitend in die Welt integrieren, die es trägt, bis es das rationale Zentrum seiner Epoche findet, oder, mit

anderen Worten gesprochen, bis es ihr echtes Selbstbewusstsein ausdrückt. Das heißt, dass eine Epoche also nicht das bloß Zufällige, das aus dem Wesentlichen abgeleitete Fremdartige ist, sondern dass die Vernunft selbst immer schon in ihr vorhanden ist. Unserer Auffassung nach kann der Weg des Bewusstseins zur Vernünftigkeit der Wirklichkeit in Hegels Jenaer Zeit in fünf Momente eingeteilt werden, die den ersten fünf Kapiteln unserer Untersuchung entsprechen.

Das, was Hegels Philosophie von Anfang an belebt, sind geschichtliche Erfahrungen, die sich in denjenigen Krisensituationen seiner Zeit verkörpern, die er in Tübingen, Bern und Frankfurt sammelte und die er dann mit sich nach Jena nahm. Die sogenannte „Voraussetzung der Philosophie“ enthält bereits jene Krisenerfahrung, die in mehreren Texten der Jugendzeit und in Jena beschrieben wurde (Hegel *ii*, 24). Auf diese Weise kommt Hegel zu dem Schluss, dass das entscheidende Merkmal seiner Zeit die Etablierung von Gegensätzen in der menschlichen Erfahrung und ihre Spaltung in gegensätzliche Sphären ist. Hegel entwickelte diese Ansätze in der Kritik dessen, was in seinen Jugendschriften als das *Positive* bestimmt wird. Diese Texte analysieren die charakteristischsten religiösen, kulturellen, sozialen und politischen Phänomene der europäischen Epoche am Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts, woraus sich seine Bestimmung der „modernen Kultur“ ergibt. Sie wird durch die Positivität gekennzeichnet, d.h. durch den Riss der Erfahrungsdimensionen in entgegengesetzte Sphären und durch die Suche nach Elementen, die der Fragmentierung eine Einheit verleihen. Das erste Kapitel unserer Untersuchung konzentriert sich dementsprechend auf die Ausdrucksformen des Positivitätsphänomens in der Religions- und Kunsterfahrung sowie im sozialen, politischen und kulturellen Leben unserer Zeit.

Der Jenaer Hegel betont zuerst die grundlegende Verbindung seiner Epoche zu der damaligen gegenwärtigen Philosophie, d.h. zum „Reich des Verstandes“. Für ihn ist das Verhältnis der Reflexionsphilosophie zu seiner geschichtlichen Situation in der Weise das Wesentliche, dass die kritische Betrachtung der historischen Situation diejenige der Philosophie seiner Zeit mit einschließt. Hegels Kritik des Positiven versucht aus diesem Grund, das Positivitätsthema in der Philosophie durch den Blick auf die konkrete menschliche Erfahrung der Zeit einzuführen. Umgekehrt geht es hier allerdings darum zu zeigen, dass die Verwirklichung jener Erfahrung von der Reflexionsphilosophie schon

geprägt worden ist. Es gibt also zwei miteinander verbundene Darstellungsformen. Das erste Kapitel unserer Arbeit bestimmt ebenfalls jenes Verhältnis der Philosophie zu ihrer Zeit, indem es Hegels Dialog mit Kants praktischer Philosophie untersucht. Es wird dort das Positive beschrieben, d.h. es wird diejenige grundlegende Spaltung der Epoche zur Geltung gebracht, die durch die Reflexionsphilosophie verstärkt und eingeleitet wurde. Aus dieser in der Epoche gegenwärtigen Positivität entwickelt Hegel schließlich die Ideen der Philosophie und der Negativität.

In den Jenaer kritischen Schriften formuliert Hegel seine allgemeine Auffassung der Philosophie in Form einer begrifflichen Analyse der Grundlagen der Reflexionsphilosophie. In dieser Auseinandersetzung mit den Reflexionsphilosophien erkennt er das Zeichen eines neuen Vernunftbegriffs. Die Philosophie Kants manifestiert sich grundsätzlich als der wahre Ausdruck und die wahre Gestaltung der neuen Widersprüche der modernen Welt. Aber es handelt sich hierbei auf die Weise um eine echte Philosophie, dass sie vor der Fragmentierung des Seienden die ursprüngliche Einheit aufzeigt. Am Anfang betrachtet Hegel das Positive bzw. Subjektive als eine der höchsten Leistungen der Kantischen Philosophie. Dann urteilt er, dass sie immer noch im Bereich des Verstandes begründet ist, da sie wesentlich eine „reflektierende Philosophie der Subjektivität“ sei. Kant schließe sich letztlich der Trennung zwischen Subjekt und Objekt an und stelle sich auf die subjektive Seite des Dualismus. Hegels Auslegung dagegen erkennt auch die im Verstande vorhandene Vernünftigkeit an. Die abschließende Leistung von Kants Philosophie besteht also darin, eine allumfassende Dimension zu erkennen, welche die Einheit aller menschlichen Realität beweist. In der transzendentalen Deduktion der Kategorien, wie auch in der Einbildungskraft, findet Hegel den wahren Geist der Kantischen Philosophie und das Anzeichen, das zu einem echten spekulativen Denken führt. Das zweite Kapitel unserer Untersuchung zielt dementsprechend darauf ab, die transzendente Philosophie zu beleuchten, um zu sehen, wie Hegel von dort aus nicht nur seine Kritik des reflexiven Idealismus entwickelt, sondern auch seine spekulative Auffassung der Welt.

Hegel ist davon überzeugt, dass Kants Philosophie über die allgemeine Vorstellung hinausgegangen ist, dass das Subjekt das Reale nur äußerlich bildet. Der Keim der spekulativen Einheit des Subjekts und der Welt ist bei Kant nicht durch das transzendente Bewusstsein vorhanden, sondern zeigt sich schon als eine ursprüngliche Einheit. Kants

Philosophie enthält also in sich selbst die Verleugnung ihrer inneren Spannungen. In der Erklärung zur ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption, zum Schematismus und zur Einbildungskraft in der *Kritik der reinen Vernunft* erkennt Hegel ein solches echt philosophisches Denken an, denn diese Abschnitte fordern unbedingt die Subjekt-Objekt-Identität. In den reinen intuitiven Tätigkeiten hat das Gegebene noch keine objektive Form, sondern das Objekt entsteht erst aus der transzendentalen Einheit der Apperzeption und den Schemata der Einbildungskraft, mit denen wir das sinnliche Material organisieren müssen. Der Mensch ist nicht bloß an die Unmittelbarkeit der sinnlichen Eindrücke gebunden, sondern diese gehören wesentlich zum Geist hinzu, der ihnen Sinn und Wert verleiht. Somit gehen diese Erläuterungen über die individuelle Auffassung des Subjektes hinaus. Kant hatte dort schon auf ursprüngliche Einheit aller Trennung zwischen Bewusstsein und Welt des Ganzen hingewiesen, die keine abstrakte synthetische Einheit ist, die lediglich zwei unabhängige Extreme verbindet, sondern vielmehr diejenige Einheit, in der das Denken und das Sein als gegenseitig konstituiert dargestellt werden. Die Vernunft wird bei Kant als die vereinigende Kraft bestätigt, welche alle durch die Reflexion selbst erzeugten Positivitäten überwindet. Im zweiten Kapitel unserer Untersuchung wird ebenfalls dieser rationale Aspekt der Kantischen Philosophie näher beleuchtet.

Gegenüber diesen genannten rationalen Anzeichen der Kantischen Philosophie, beansprucht Hegel nun ein philosophisches Denken, in welchem das Vernünftige definitiv erreicht werden kann. Das Hegelsche Denken betont und vertieft diesen spekulativen Keim der Kantischen Philosophie. Eine solche spekulative Philosophie, die in den Phänomenen ihre Vernünftigkeit findet, ist diejenige, die Hegel 1803/06 in den sogenannten *Jenaer Systementwürfen* ausgearbeitet hat. Das Ergebnis dieser philosophischen Phase ist das Auftreten einer Logik, in der die grundlegende Frage lautet, wie eine absolute Einheit des Begriffs auf der Basis der Objektivität erreicht werden kann.

Die innere Struktur des Denkens und die Logik der spekulativen Negativität sind in den Jenaer Jahren hinreichend ausgearbeitet. Die Negativität beschreibt die immanente Bewegung alles Seienden, durch welche sie schließlich alle Form der Identität auflöst, um sich selbst auf alles andere Seiende zu beziehen. Jede Stellung wird somit als eine Art absolute bzw. positive Stellung dargestellt. Die Behandlung dieses scheinbar identischen Phänomens zeigt nun, dass es sich unabwendbar auf sein Gegenteil oder seine Verneinung

bezieht. Diese Überlegung bezieht sich dann wesentlich auf das Andere, so dass das Denken selbst notwendigerweise zur entgegengesetzten Stellung kommen kann. Damit befinden wir uns im Reich des Nicht-Identischen.

Aber das Denken bemerkt nicht nur die Unterschiede, die selbst durch jede Bestimmung überwunden werden können. Seine Fähigkeit besteht darüber hinaus darin, dass es von der Negativität zur Einheit zurückkehren kann. Die Bewegung der Vernunft setzt sich fort, bis sie eine neue Stellung erreicht, die weder bloß positiv noch negativ ist, sondern die beide zuvor entgegengesetzten Stellungen aufhebt. Das Spekulative muss daher in der Lage sein, das Nicht-Identische in umfassenderen Bereichen, in denen es selbst die *Vernunftseinheit* zurückgewinnt, aufzuheben. Erst wenn das Identische entfremdet und danach durch diese Entfremdung wieder erkannt wird, wird folglich das Wissen als Resultat erlangt. Diese neue Stellung nimmt sich gleichzeitig als Identität an, aber indem sie ihre Bestimmungen weiter entwickelt, entsteht wieder die Negativität, die nochmals negiert wird und zur neuen Einheit führt. Diese Bewegung der Unterschiede und ihre Wiedervereinigung zur Totalität bildet nun die Logik der Wirklichkeit. Diese ist auch die einzige Form bei Hegel, in der das Denken die Wirklichkeit selbst erkennen kann. Es handelt sich also um die Hegelsche Methode, in welcher aufgezeigt wird, wie das Daseiende selbst seine inneren Bestimmungen manifestiert. Dieses Problem wird im dritten Kapitel unserer Untersuchung behandelt.

Die Jenaer Logik weist auf die Rationalität hin, welche die Realität in ihren rein begrifflichen Strukturen regiert, aber noch ohne deren immanente Wirksamkeit zu zeigen. Sie ist erst eine Einleitung des Problems, weil sie eine Leitlinie des philosophischen Wissens ist, die sich dann im wirklichen Phänomen darstellen soll. Der Standpunkt der Philosophie begreift die scheinbare Vielfalt, insofern sie ihre inneren Bestimmungen zeigt und sie als Moment einer allgemeinen Vernünftigkeit darlegt. In diesem Sinne entwickelt Hegel seine Philosophie der Natur und des Geistes in den *Jenaer Systementwürfen III* von 1805/06. Hegel versucht dort aufzuzeigen, dass die Realphilosophie genau denselben Gehalt aufweist, den die spekulative Logik in ihrer rein begrifflichen Darstellung behandelt. Sein Resultat lautet nun, dass die Realität nicht aus bloßen positiven Einheiten besteht, sondern vielmehr aus negativen Beziehungen, durch welche die Identitäten dauerhaft aufgebaut werden können. Die Realphilosophie ist somit der spekulative Versuch Hegels, zu zeigen, in welchem Sinne das Daseiende niemals isoliert ist, sondern dass es vielmehr in seinen negativen und

dynamischen Beziehungen gedacht werden muss. Das ist demnach die spekulative Struktur der Realität, nach der jedes Daseiende seine Identität nur in ihrem gegenseitigen Bezug auf andere Elemente gewinnt. Das vierte Kapitel schlägt deshalb vor, über die rein begriffliche Bestimmung des spekulativen Denkens hinauszugehen und es in verschiedenen Bereichen des Seienden zu zeigen. Konkrete Phänomene der natürlichen und geistigen Realität werden dort analysiert, um das Zeichen der Negativität zu finden.

Die *Phänomenologie des Geistes* ist unserer Ansicht nach die beste Jenaer Darstellung der spekulativen Bewegung, in der die wesentlichen Grundlagen der Wirklichkeit erkannt werden. Die vorliegende Zusammenfassung unserer Untersuchung fängt daher mit diesem Werk an, das den Versuch darstellt, die konkrete Wirksamkeit der spekulativen Logik in der Erfahrung eines natürlichen Bewusstseins aufzuzeigen. Es wird dort erwiesen, dass die negative logische Struktur sich in jedem Bewusstsein offenbart. Zuerst zeigt sie sich positiv in der Wahrheit, aber schließlich erkennt sie auch, dass ihre Weltanschauung unzureichend ist und darum wird sie wieder negiert. Die Aufgabe der Jenaer Philosophie besteht darin, die Erfahrungen des Bewusstseins von einem wissenschaftlichen Standpunkt aus zu organisieren. Es geht also darum, seine begriffliche Bedeutung genau zu bestimmen und die Manifestation des absoluten Geistes zu zeigen, der in jeder Erfahrung stattfindet. Am Ende dieses Prozesses erscheint dann ein Wissen, in dem nichts für das natürliche Bewusstsein ausgeschlossen bleibt und wodurch es absolut genannt werden kann. Was bedeutet aber dieses Wissen? Das fünfte Kapitel unserer Arbeit wird diese Frage detailliert beantworten.

Bevor wir unsere Untersuchung beginnen, wollen wir einige Bemerkungen zum sechsten Kapitel der vorliegenden Arbeit machen. Viele Autoren haben gesagt, dass Hegels Philosophie den inneren Anspruch hat, die Wirklichkeit und die menschliche Erfahrung in einer Reihe von allgemeinen Wahrheiten einzuschließen. Diese Wahrheiten hätten schließlich die negative Bewegung aufgehoben, welche die Logik darstellen konnte. Das Absolute hat deshalb einen schlechten Ruf in der zeitgenössischen Philosophie bekommen, weil Hegel dort die Möglichkeit der Philosophie als ein totalisierendes Wissen begründet habe. In dieser Weise las beispielsweise Heidegger die Idee des Absoluten bei Hegel: Im Absoluten habe sich die Vernünftigkeit aufgezeigt, welche die menschliche Erfahrung und Geschichte regiere. Unserer Auffassung nach, ist dies nicht ganz richtig. Nach der Analyse

von Hegels Idee werden wir deshalb auf diese Kritik seiner Philosophie nochmals zurückkommen. Heideggers Vorstellungen vom Absoluten bei Hegel übersehen gerade die Negativität als das zentrale Element der menschlichen Erfahrung und der Philosophie. Jene Vorstellungen verkennen, dass das Absolute zwei zusammenhängende Bedeutungen hat, nämlich, die Bedeutung des natürlichen Bewusstseins und die der Philosophie selbst. Das Absolute bietet hauptsächlich eine philosophische Sichtweise der Wirklichkeit an, aber das bedeutet weder die Aufhebung der Negativität im menschlichen Bewusstsein noch die Präsentation des philosophischen Wissens in seiner ewigen Form. Wir werden dieses Problem in unserer Studie näher erläutern.

Diese Darstellung geht direkt zum letzten Werk der Jenaer Zeit, der *Phänomenologie des Geistes* aus dem Jahr 1807. In diesem Werk erarbeitet Hegel die Begriffe der Philosophie und Negativität in aller Deutlichkeit, ebenso wie das Verhältnis, das er zwischen Negation und Erfahrung herstellt. Das Buch organisiert aus wissenschaftlicher Sicht die Erfahrungen, die es dadurch aufzeigt. Am Ende dieses Prozesses erscheint ein Wissen für den Philosophen, in dem nichts mehr aus dem natürlichen Bewusstsein ausgeschlossen ist: das absolute Wissen. Was heißt aber ein solches Wissen? Die Beantwortung dieser Frage erfordert es, die doppelte Perspektive zu berücksichtigen, in welcher der letzte Abschnitt der *Phänomenologie* geschrieben wurde, nämlich, einerseits der Sicht des Philosophen, welcher die dort offenbarte negative Begrifflichkeit erkennt und er-innert und andererseits der Perspektive des Bewusstseins, welches an dieser Stelle erst die in den verschiedenen Gestalten gegenwärtige Negativität erkennt und er-innert.

ZWEITER TEIL DER ZUSAMMENFASSUNG
WESENTLICHE ERGEBNISSE: ABSOLUTE NEGATIVITÄT VOM
STANDPUNKT DES PHÄNOMENOLOGEN AUS

Das absolute Wissen ist, wie soeben erinnert, als Gestalt der Erfahrung auf zwei Ebenen zu thematisieren: Einerseits aus der Perspektive des Phänomenologen, der die Erfahrung begleitet und begrifflich ausarbeitet, und andererseits aus derjenigen des Bewusstseins, das diese durchlebt. Wir müssen von dieser Unterscheidung ausgehen, da das, was hier vorgestellt wird, die Form des Begriffs voraussetzt, der sich im absoluten Wissen ankündigt. Hier fängt der Phänomenologe ein Wissen ein, durch das er die begriffliche Struktur der Welt auffasst, die nun wissenschaftlich begriffen wird. An diesem Punkt wird die *Phänomenologie* mit der Vernunft oder der Philosophie selbst gleichgesetzt, das heißt, das Denken weiß sich selbst als Geist geworden (Bouton 2010, 103). Damit beschäftigt sich der vorliegende Abschnitt, der sich in zwei Unterabschnitte gliedert. Im ersten wird die komplexe Idee des Absoluten am Leitfaden der bekannten These betrachtet, derzufolge sich das Absolute aus der Verbindung von Substanz und Subjekt ergibt. Dazu stütze ich mich grundsätzlich auf die Vorrede der *Phänomenologie des Geistes* (1). Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit der begrifflichen Form des Absoluten, diesmal in Vergegenwärtigung des Kapitels „Das absolute Wissen“ (2). Das Ziel ist es, die Idee der Negativität zu untersuchen, zu der der Phänomenologe Zugang bekommt, wenn er das absolute Wissen erreicht hat, sodass dieser Gegenstand unsere Darstellung ständig begleiten wird.

1. Die Substanz als Subjekt oder die Idee des Absoluten

Die *Phänomenologie* nimmt sich vor, eine Analyse der Möglichkeiten oder derjenigen Optionen zu geben, in denen wir es mit einer rationalen Totalität zu tun haben. Hegel behauptet entsprechend, dass uns dieses Werk auf den Boden der Vernunft (im allgemeinen Sinne) und zur Überwindung der Sphäre des Verstandes führt. Worin besteht der Übergang? Wir können die hier einschlägige Dialektik verstehen, indem wir uns dem Unterschied zwischen Vernunft und Verstand bei Kant zuwenden. Wir wissen, dass der Verstand bei Kant

auf den Erscheinungsberich begrenzt ist, während die Vernunft eine Tendenz hat, über das rein Sinnliche hinauszugehen. Der Verstand ist auf die Welt der Phänomene beschränkt, während die Vernunft nach dem Unendlichen strebt. Hegels Argument hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Kants Ansatz. Seine Grundgedanke ist, dass die Vernunft die Funktion hat, zu vereinen. Während der Verstand auf eine reine Erscheinungswelt oder eine rein objektive Welt begrenzt ist, in der das Subjekt noch seiner Wirklichkeit gegenüber steht, hat die Vernunft die Funktion, über diese Entgegensetzung hinauszugehen oder, anders ausgedrückt, das Subjekt mit seiner Welt zu vereinen. Bei Kant verharrt die Vernunft noch im Bruch, in der Spaltung, während bei Hegel die Macht der Vernunft darin liegt, alle Begrenzungen überwinden zu können und die Einheit mit dem Objekt zu erreichen. Die *Phänomenologie* beschreibt den Prozess des Bewusstseins, das sich sein Objekt und seine Welt aneignet. Es geht im Prinzip um ein Bewusstsein, das einer vermeintlich externen Realität gegenübergestellt ist und das diese nach und nach in sich aufnimmt. Für Hegel besteht das Wesen der Philosophie darin, Vernunft und Geist zu sein, und daher mit der Fülle des Wirklichen vereint zu sein. Die Philosophie verbindet uns mit dem innersten Kern der Wirklichkeit, die uns beherbergt und lenkt, das heißt, die Philosophie ist lediglich die Aufmerksamkeit der universalen Vernunft in allem Seienden. Aber diese Rationalität darf den Dingen nicht aufgezwungen oder äußerlich sein, sondern muss sich selbst nach und nach gewinnen. Am Ende des Werks beschreibt Hegel diesen begrifflichen Prozess, der im Werk stattfindet, als eine Spannung zwischen Enthüllen und Verbergen. „Die Offenbarkeit, die [die Substanz] in diesem [Bewusstsein] hat, ist in der Tat Verborgenheit, denn sie ist das noch *selbstlose Sein*, und offenbar ist sich nur die Gewißheit seiner selbst“ (Hegel *iii*, 584).

Von der Höhe des absoluten Wissens aus gesehen erweist sich dem Phänomenologen jede vergangene Erfahrungsform als ein Enthüllen der Substanz in dem Sinne, dass was zuvor als äußere Objektivität gesehen wurde, in die Form des Für-sich geholt wird. Dabei handelt es sich um ein Enthüllen in dem Sinne, dass was zuvor eine selbstständige, opake und objektive Entität zu sein schien, in den lichten Raum des Geistes und des Begriffs integriert wird. Diese Enthüllung geht jedoch mit einem Moment der Verhüllung einher, das heißt, einem Moment der Unvollständigkeit und nicht vollen Offenbarung des Begriffs. Hegel möchte darauf verweisen, dass diese Spannung zwischen einem Bereich der Substanz, der noch nicht vom Begriff belebt ist, und dem teilweise enthüllten Geist, der aufgrund dieser

Unvollständigkeit reine Gewissheit seiner selbst ist und noch nicht Wahrheit, die intrinsische Form der Etappen vergangener Erfahrung darstellt. „Der an und für sich seiende Geist, in seinen Momenten unterschieden, ist *für sich* seiendes Wissen, das *Begreifen* überhaupt, das als solches die *Substanz* noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbst absolutes Wissen ist“ (Hegel *iii*, 583). Der Phänomenologe hat gesehen, dass die unmittelbare Situation des Bewusstseins vor einer Wirklichkeit die von Entfremdung und Verhüllung ist, das heißt, das Bewusstsein sieht Entitäten, die einfach vor ihm stehen und deren Bedeutung ihm dunkel ist. Der Weg des Werks ist der, nach und nach in den Bereich des Für-sich aufzunehmen, was ein dem Bewusstsein fremdes Wesen an sich zu sein scheint, das heißt, der Pfad ist der der Einsicht, dass die Erfahrung darin besteht, diese Objektivitäten zu überwinden, indem sie in diesen Phänomenen die Manifestation einer uns vertrauten Rationalität sieht. In der Spannung zwischen Verhüllung und Enthüllung sieht der Phänomenologe also die Bewegung der Erfahrung, die ein Einzug des Bewusstseins in das Leben des Geistes ist, in dem es sich immer schon befindet, von dem es aber nur eine magere Erfahrung hat, während die ihm fremden Verhüllungen in ihren verschiedenen Gestalten vorherrschen.

In dem Moment, in dem die Erfahrung die Stufe des absoluten Wissens erreicht, verschwindet diese Spannung, da die Substanz dort vollständig vom Begriff durchdrungen ist und sich in vollem Umfang die ihr innewohnende Rationalität zeigt. Damit bleiben keine unzugänglichen und verhüllten Regionen für den Phänomenologen übrig. „[Der Geist] ... ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, - die Verwandlung jenes *Ansichs* in das *Fürsich*, der *Substanz* in das *Subjekt*, des Gegenstandes des *Bewußtseins* in Gegenstand des *Selbstbewußtseins*, d. h. in ebensowohl aufgehobenen Gegenstand oder in den *Begriff*“ (Hegel *iii*, 585). Wenn diese Spannung zwischen Verborgtheit und Enthüllung verschwindet und die Einheit zwischen dem Bewusstsein und seiner Welt hergestellt ist, können wir von der Errungenschaft der Vernunft sprechen. Die Vernunft ist fähig, Subjekt und Objekt zu vereinen, jedoch nicht, weil das Objekt vom Bewusstsein bestimmt würde, sondern weil wir eine Art vorausgehenden Bereichs erkennen, der das Bewusstsein und die Welt umfasst. Da in der Figur des absoluten Wissens erkannt wird, dass nichts radikal Fremdes erscheinen kann und der Phänomenologe sich davon überzeugt, dass jegliche Form von Äußerlichkeit in Bezug auf das Denken in dieser höchsten Etappe der Erfahrung überwunden ist, stellt das absolute Wissen das Sichtbarwerden eines Denkens dar, das jetzt eins ist mit der

Wirklichkeit, denn es weiß von sich selbst, dass sich ihm keinerlei fremdes Objekt oder Verhüllung mehr entgegenstellt. Der Phänomenologe sieht hier die Einheit und den Zusammenhang zwischen dem Wissen, das sich zeigt, und dem wirklichen Wissen, das heißt, der Einheit zwischen Sein und Denken. Das der Vernunft Eigene ist, in diesen Bereich zu gelangen, in dem das Individuum bemerkt, dass es – weit davon entfernt, seiner Welt gegenübergestellt zu sein, wie es noch aus der Perspektive des Verstandes der Fall ist – verbunden ist mit seiner Wirklichkeit.

Für Kant sind Subjekt und Objekt Polen, die getrennt erscheinen. Zwar ist ihm zufolge die Welt vom Bewusstsein vorgeformt, aber das Modell, das aus der Wirklichkeit etwas dem Subjekt Äußerliches macht, herrscht in seiner Philosophie immer noch vor. Die *Phänomenologie* ist ein Kampf gegen die dualistische Idee, dass die Wirklichkeit außerhalb des Bewusstseins ist und derzufolge Erkennen impliziert, dass das Bewusstsein aus sich heraus zu etwas Äußerlichem gehen muss (Hegel *iii*, 71ss.). Es geht darum, diese Spaltung des Denkens in Bezug auf die Wirklichkeit des Seins zu überwinden, indem gezeigt wird, dass die Wahrheit des Seins des Realen in den gleichen rationalen Bestimmungen liegt, die das Denken strukturieren. Was für Hegel die Vernunft offenbart, ist die Möglichkeit, auf die grundlegende Bedeutsamkeit zuzugreifen, in der sich die Welt öffnet. Eine denkende Philosophie oder ein rationales Denken verleiht die Macht, das letzte Maschenwerk der Wirklichkeit begreifen zu können. Im absoluten Wissen wird also eine rationale Struktur erkannt, die das Wirkliche durchzieht und gleichermaßen das Sein und das Denken bestimmt. Was eingesehen wird, ist eine globale Intelligibilität, die das Seiende regiert und das eher als Prozess denn als Struktur gesehen werden muss. Die Wirklichkeit ist das Absolute: „Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit“ (Hegel *iii*, 589).

Was sagt diese These über die Wirklichkeit? Wir können zur Idee des Absoluten Zugang finden, indem wir einen bekannten philosophischen Satz untersuchen. Im Vorwort der *Phänomenologie* liest man: „Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit Subjekt [ist]“ (Hegel *iii*, 23). Was meint dieser Begriff der „Substanz“, den Hegel

von Spinoza übernimmt? Die Substanz ist nicht auf einer statischen und zeitlosen Ebene angesiedelt, sondern wird von Spinoza als eine Rationalität gedacht, die ihre konstitutiven Bestimmungen im menschlichen Geschehen entfaltet. Wo eingesehen wird, dass die Wirklichkeit von gewissen zugrundeliegenden Organisationsprinzipien regiert wird und ein Zusammenhang zwischen dem endlichen Besonderen, das offenbar und unmittelbar ist, und dem Element der Substanz hergestellt wird, erkennt Spinoza, dass es in jeder Dimension der Erfahrung eine gegenseitige Durchdringung der besonderen Situation und des letzten Elements gibt, das die Wirklichkeit formt. Dies verweist im Prinzip auf die Verwirklichung einer universalen Ordnung im Besonderen und Singulären der konkreten Welt. Es handelt sich um etwas wie die eine und letzte Rationalität, die wir in jedem beliebigen Bereich verfolgen können: Sie bildet das Element der Welt und der Erfahrung und ist die Grundlage ihres Werdens. Die Substanz erscheint und verwirklicht sich in diversen Formen der Natur, des menschlichen Geisteslebens und in den höchsten Schöpfungen des Menschlichen: der Religion, der Kunst und der Philosophie. Sie beschreibt eine Rationalität, die in all unseren Welterfahrungen gegenwärtig ist, die aber nicht als höchste, transzendente Entität oder im Gegensatz zu unseren konkreten Lebensformen gesehen werden kann. – Wenn Hegel nun die Tatsache betonen möchte, dass sich das Rationale in die menschliche Wirklichkeit einfügt, nennt er es „Geist“. Dieser Ausdruck enthält einen starken theologischen Anklang. In der christlichen Lehre ist der Geist die Vermittlung zwischen dem transzendenten Vater und dem Sohn, der auf der Erde ist, so dass er die Kraft beschreibt, die es ermöglicht, dass der Vater sich nicht von der Wirklichkeit entfernt, sondern in das Leben der Menschen hineinkommt und wirklich wird. Der Geist bestimmt die konkreten Dinge: die Institutionen, die Kultur, die Sprache, die von ein und derselben Vernunft gestiftet und getragen werden. „Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder *Ansich* seiende, - das sich Verhaltende und Bestimmte, das *Anderssein* und *Fürsich* sein - und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende“ (Hegel iii, 28). – Diese von Spinoza übernommene Idee der Substanz und ihre Ausarbeitung als Geist machen nun allmählich die Haltung Hegels bezüglich dessen deutlich, was in der Tradition „Sein“ genannt wurde. Die Substanz ist etwas, in dem wir sind, eine Art umgebende Atmosphäre, die alles verbindet. Es handelt sich um eine überindividuelle Vernunft, was nicht heißen soll, dass sie transzendent ist, denn sie lebt nicht auf einer uns fremden Ebene, sondern fließt in

die Wirklichkeit ein; sie ist eine Rationalität, die sich in die Welt und die menschliche Erfahrung einfließt.

Worauf deutet die Idee des Subjekts hin, die auch in dem Satz auftaucht, der soeben besprochen wurde? Es muss als reine Aktivität gesehen werden, das heißt, es wird auf die Differenz, die Veränderung und das Verschwinden verwiesen. „Subjekt“ ist der Name für ein ständiges Aufstellen von Differenzen und ihre Überwindung, für eine Tätigkeit, in der das Unmittelbare immer durch seine Vermittlung überwunden wird: „Seine Kraft, zu bewegen, abstrakt genommen, ist das *Fürsichsein* oder die reine Negativität“ (Hegel *iii*, 26). Anders ausgedrückt ist das Subjekt die Re-flexion, ein Sich-ins-Andere-Stellen oder ein ständiges Wirken. – Der Satz scheint also zwei Totalitäten anzuzeigen: die der Substanz, die das Ganze hervorhebt, das in verschiedenen Bereichen der Erfahrung gegenwärtig wird und das sich in der Vielheit des Wirklichen in seiner Selbstgleichheit zeigt, und jener des Subjekts, die die Seite der Vitalität, der Aktivität, der Negation und der Reflexion betont. Selbstverständlich holt das Doppel Substanz/Subjekt keine neue Opposition ins Leben. Die Aussage „die Substanz [ist] wesentlich Subjekt“ (Hegel *iii*, 28) darf nicht reflexiv gelesen werden, denn wir können nicht Substanz und Subjekt als selbstidentische und an entgegengesetzten Polen angesiedelt annehmen, sondern spekulativ geht es darum, die Vermittlung zwischen dem Reich der Substanz und jenem des Subjekts deutlich zu machen (Sandkaulen 2007, 236). Das heißt, dass ihre Elemente durch wechselseitige Verhältnisse konstituiert sind: unmittelbar ist die Substanz (oder Identität) Subjekt (oder Differenz) und das Subjekt (oder Differenz) ist schon Substanz (Identität). Die Substanz ist die mit sich selbst identische Einheit, die die Differenz in sich trägt, das heißt, sie verweist unmittelbar auf ihre Bestimmung, das Subjekt. Deshalb setzt sich die Substanz selbst als Subjekt, das heißt, sie bestimmt sich. Seinerseits ist das Subjekt auch die Totalität der Substanz, aber diesmal fokussiert aus dem Blickwinkel der Negation und der Reflexion. Es beschreibt die gleiche Selbstidentität der Substanz, aber bestimmt diese näher als Negativität. Es handelt sich um die Wirklichkeit, die als Tätigkeit gesehen wird, als ein Sich-ins-Andere-Stellen, das zwar schon gegenwärtig war im Moment der Substanz, das aber hier in der Idee des Subjekts hervorgehoben ist. Die Reiche von Substanz und Subjekt sind als Unmittelbare vermittelt. Obwohl beide das Ganze von einem anderen Winkel aus in den Blick nehmen (Unmittelbarkeit), ist dieses Ganze jeweils mit dem anderen Moment verflochten

(Vermittlung). Jedem dieser Momente wohnt das Ganze inne, sich selbst gleich bleibend und zugleich anders; jedes von ihnen ist die unmittelbare Totalität und die vermittelte Totalität.

Das Urteil verknüpft also die Substanz und das Subjekt, indem es zeigt, dass das Verhältnis jedem von ihnen intrinsisch ist: die Substanz und das Subjekt werden zugleich von sich selbst aus definiert und durch das, was sie *nicht* sind. Sie sind Identität und Differenz. „Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daß die Natur des Urteils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjekts und Prädikats in sich schließt, durch den spekulativen Satz zerstört wird“ (Hegel *iii*, 59). Die zwei Momente dieses Urteils erscheinen als ein Unmittelbares, das sich selbst vermittelt oder, anders ausgedrückt, Identität und Differenz sind dort in ursprünglicher Einheit. Einerseits subsumiert die Substanz das Subjekt: „die Substanz ist wesentlich Subjekt“, denn sie ist nichts anderes als ein kontinuierlicher Prozess. Andererseits subsumiert das Subjekt die Substanz: „Das Subjekt ist wesentlich Substanz“, denn es meint nicht die zufällige und kontingente Veränderung, sondern das letzte Element der Wirklichkeit, verstanden als absolute innere Selbstvermittlung. Einerseits ist die Substanz mit sich selbst identisch und zugleich ist sie Differenz bzw. Subjekt. Andererseits ist das Subjekt mit sich selbst identisch und zugleich Differenz bzw. Substanz. Jedes Moment enthält den ganzen Prozess, jedes geht ins Gegenteil über und dem Gegenteil wohnt ein jedes inne. Die Substanz ist die Totalität und schließt in sich die Differenz bzw. das Subjekt ein, die ihrerseits die Substanz selbst ist; jede ist zugleich mit sich identisch und sich selbst entgegengesetzt. Die Substanz und das Subjekt sind also die Potenz der Negativität (Hegel *iii*, 36), das heißt, selbstidentisch und Negation. Beide Elemente wirken auf sich selbst, als wären sie ihr Anderes, aber dieses Andere ist ihr Anderes, ihr Wirken, nur eben als Anderes gesetzt. Die zwei Termini dieses Satzes müssen als wechselseitig verbunden angesehen werden, es geht um einen Aufruf, spekulativ zu denken, die Momente in ihrem Übergang und in ihrer Relationalität, in ihrem aufeinander-verwiesen-Sein zu sehen. Es ist nicht so, dass die Pole des Urteils im Verhältnis verschwinden würden, denn „die Identität des Subjekts und Prädikats [soll] den Unterschied derselben ... nicht vernichten“ (Hegel *iii*, 59). Jedoch kehrt jedes Element zu sich selbst zurück und dabei wird es zum Anderen. Ein solches Werden der Substanz und des Subjekts darf nicht als ein Vergehen der Momente im Anderen gesehen werden, sondern zugleich als beider Affirmation.

Dass die Substanz Subjekt oder lebendige Substanz ist, meint, dass es sich nicht um eine statische und vollendete Essenz handelt, sondern um eine Entwicklung, die als Bestimmung nur in einer Bewegung von Selbstvermittlungen lebt. „Sie ist dasselbe, was oben das Subjekt genannt worden, welches darin, daß es der Bestimmtheit in seinem Elemente Dasein gibt, die abstrakte, d. h. nur überhaupt seiende Unmittelbarkeit aufhebt und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Sein oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung außer ihr hat, sondern diese selbst ist.“ (Hegel *iii*, 36). Hegel vertritt die These, dass diese spekulative Wirklichkeit, auf die die Idee verweist, dass die Substanz zugleich Subjekt ist, letzten Ende die komplexe Idee des Absoluten beschreibt, das nichts anderes ist als das Sein, das zugleich seine Negation ist, das heißt, Sein das zugleich Substanz und Subjekt ist. Die Wirklichkeit, die nicht mehr statisch ist, sondern unendliche Reflexion in sich selbst, ist nicht die Substanz selbst, sondern ihre Verwirklichung, das heißt, das Absolute. Es geht um einen Ausdruck, der etymologisch vom lateinischen „absolutus“ kommt. Da klingt die privative Vorsilbe „ab“ heraus, die „ohne“ bedeutet, und „solutus“, was „losgelöst“ heißt (Díaz 2009, 11). Der Ausdruck beschreibt das Ungebundene, das keine Bedingung hat bzw. das unbedingte Zentrum des Wirklichen, das alles andere bedingt, ohne selbst bedingt zu sein. „Absolut“ spricht nun bei Hegel sicherlich vom Sein, aber als einer Totalität von Beziehungen, die auf keine Essenz zu reduzieren ist. Es ist der Name für das Sein der Wirklichkeit, wo ein Anderes zu setzen nicht mehr ist als der Akt der Selbstreflexion, in dem die Identität sich an Differenzen überwindet und die Differenzen sich an der Identität. Das Wirkliche wird als dieser relationale Prozess betrachtet. Die Wirklichkeit ist das, was dank der reflexiven Vermittlung und Vereinigung ist, die sie an sich vollzieht. Als Absolutes gesehen ist sie pure Differenzierung und Re-identifizierung mit sich selbst. Die Wirklichkeit setzt sich als Differenz und von da aus gewinnt sie sich in der eigenen Identität zurück oder, anders ausgedrückt, sie lebt in der Vermittlung zwischen Identität und Differenz. Dass das Absolute, das Werden der Identität an der Differenz sein soll, heißt, dass die identische Wirklichkeit sich selbst negiert, in einer Negation, die sich selbst in der Rückkehr zur Selbstidentität überwindet. Die Identität wirkt auf das Andere, aber diese Andersheit wird überwunden, weil das Andere nicht reine Identität, sondern zugleich Differenz ist, die gegen sich selbst wirkt. Das Absolute ist also eine dynamische, organische in Entwicklung befindliche und lebendige Rationalität, die alles bewohnt und durchdringt.

„Die Bewegung des Seienden ist, sich einesteils ein Anderes und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; andernteils nimmt es diese Entfaltung oder dies sein Dasein in sich zurück, d. h. macht sich selbst zu einem Momente und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die Negativität das Unterscheiden und das Setzen des Daseins“ (Hegel *iii*, 51).

3. Die Form des Begriffs. Das Negative in Verbindung mit dem Positiven oder das Absolute im absoluten Wissen

Das Kapitel über das “absolute Wissen” in der *Phänomenologie* zeigt, dass es keine Wahrheit gibt, die als abschließend oder definitiv gelten kann, und alle Wahrheit relational ist. „Das *Entzweien* oder Hervortreten hat er an der *Reinheit* des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraktion oder Negativität” (Hegel *iii*, 581). Vom absoluten Wissen aus kann der Phänomenologe erkennen, dass die Negativität in allen Phänomenen der Wirklichkeit gegenwärtig ist: in der Welt der Natur, der Arbeit, der Geschichte, der Religion usw., das heißt, wenn die Vernunft Bewusstsein von sich selbst erlangt, begreift sie, dass die Wirklichkeit ein Prozess von Negationen ist, durch den jedes Ding nur im Verhältnis zu Anderen ist, oder, anders gesagt, das Seiende nur sinnhaft in relationaler Verbindung mit anderen Entitäten ist. Was die Vernunft begreift, wenn sie sich selbst erfasst, ist ein Prozess und das muss betont werden, denn es handelt sich um eine sich erhaltende Dynamik, um die Entfaltung der Rationalität am Leitfaden einer bestimmten negativen Logik. Tatsächlich lehrt der Weg des Bewusstseins, dass keine Erfahrung isoliert ist, weil sie beim Versuch sie an sich selbst zu definieren sofort auf andere Erfahrungen verweist. – Wenn wir beispielsweise versuchen einen Punkt in der Raumzeit, ein Hier und Jetzt, zu definieren - was die erste Erfahrung ist, die die *Phänomenologie* zeigt, indem versucht wird, diesen in seiner reinen Räumlichkeit und Zeitlichkeit zu beobachten, indem wir sagen, dass dies das Grundprinzip eines Stuhls ist, das heißt, es wird behauptet, dass wir den Stuhl durch den Hinweis, dass er hier und jetzt da ist, definieren können - müssen wir schnell einsehen, dass es nicht ausreicht, diesen Gegenstand so zu definieren. Es erweist sich nämlich als notwendig, zu sagen, auf welches Hier und Jetzt wir uns beziehen: ob auf dieses Hier, das daneben oder jenes weiter drüben usw. und ob auf dieses Jetzt oder das, das schon vorbei ist oder das, das noch kommt usw. (Hegel *iii*, 82ss.). In der Grunderfarung, etwas mittels einer raumzeitlichen Achse zu

bestimmen, zeigt sich also schnell, dass wir es zu anderen Dingen, zu denen es eine wesentliche Verbindung unterhält, in ein Verhältnis setzen müssen, um es zu beobachten. „Der verschiedene Inhalt ist als *bestimmter* im Verhältnisse, nicht an sich, und [ist] seine Unruhe, sich selbst aufzuheben, oder die *Negativität*; also ist die Notwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freie Sein, ebenso das Selbst“ (Hegel *iii*, 588).

Wenn der Phänomenologe im absoluten Wissen auf die Positionen des Bewusstseins zurückblickt, erkennt er, dass keine absolut sein und die Welt bestimmen kann, denn alle müssen in Implikationen und Verhältnisse eintreten und können letztendlich negiert werden. In jeder einzelnen Erfahrung, die die *Phänomenologie* aufführt, hat er ihre zentralen Koordinaten erfasst, aber dann dabei gesehen, wie diese wiederum zu anderen Erfahrungsformen geführt haben und wie sich nach und nach die verschiedenen Stationen des natürlichen Bewusstseins gesponnen haben. Die Darstellung hat jede Erfahrung in ihrem Basisvokabular präsentiert und hat darauf hingewiesen, wie dieses Vokabular in eine andere Terminologie beführt wurde, die dann eine andere Erfahrungsform bestimmt hat u.s.w. Deshalb sagt das absolute Wissen, dass die Wirklichkeit relational oder Negation ist, das heißt, reine Beweglichkeit ohne Vorbedingung, die sie bewegt oder, anderes formuliert, das Negative ist die Art und Weise, in der die Wirklichkeit sich in sich selbst entfaltet. Das Absolute ist Tätigkeit oder absolute Negation; das Absolute enthält immer schon die absolute Negativität, das heißt, die sich aus der absoluten Differenz herstellende Affirmation. Es handelt sich um den „*Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*, denn es ist die reine Negativität oder das Sichentzweien; es ist *Bewußtsein*“ (Hegel *iii*, 583).

Dass der Phänomenologe einsieht, dass es keine absolute inhaltliche Position gibt, heißt jedoch nicht, dass er nicht gewisse Achsen in der Wirklichkeit erkennt, die ihre begriffliche Form bilden. Es geht um eine Art rationale Grundstruktur, von der wir bestimmte begriffliche Bestimmungen identifizieren können, um die herum sich das Wirkliche entwickelt, das heißt, wir können die Logik erkennen, die diese Bewegung leitet. „[D]er Gegenstand ist... der Schluß oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Bestimmung zur Einzelheit, wie die umgekehrte, von der Einzelheit durch sie als aufgehobene oder die Bestimmung zum Allgemeinen“ (Hegel *iii*, 576). Der Prozess besteht darin, dass das Denken eine erste Position setzt, die sofort negiert wird und diese erste Negation wird ihrerseits negiert. Hegel nennt das „eine Position aufheben“, was nicht heißt, sie zu tilgen, sondern sie

in eine umfangreichere Einheit zu integrieren, wo sich die betreffende Position, innerhalb eines gewissen Umfangs hält, sodass, was wir als eine wahre Position gesehen haben, sich jetzt nicht als falsch erweist, sondern als ein Ausschnitt der Wirklichkeit deren Tiefe sich besser von einer neuen Bestimmung aus verstehen lässt. Die Aufhebung einer Wahrheit in einer anderen bedeutet nicht, dass die erste aufhört wirksam zu sein, sondern dass sie jetzt von einer neuen Wahrheit aus besser einzuholen. Da jeder Fortschritt in diesem Prozess von Negationen nicht ein Schritt zu etwas völlig Neuem, sondern das sich Integrieren des Denkens in seine eigenen Bestimmungen ist, stellt die vorige Position also ein abstraktes oder unreifes Moment in der Verwirklichung der Vernunft dar. In der *Phänomenologie* liest man: „Der Gegenstand ist also teils *unmittelbares* Sein... was dem unmittelbaren Bewußtsein entspricht; teils ein Anderswerden seiner, sein Verhältnis oder *Sein für Anderes* und *Fürsichsein*, die Bestimmtheit, ... teils Wesen oder als Allgemeines“ (Hegel *iii*, 576).

Das Absolute kann als eine Rationalität angesehen werden, die sich entfaltet, indem sie einer negativen Logik folgt, die impliziert, dass es eine Unmittelbarkeit gibt und diese Unmittelbarkeit in Gegensätze zerfällt. Dies ist das Moment der Differenz. Dann geschieht es, dass sich diese Differenzen erneut in eine Einheit eingliedern. Nun haben wir eine Einheit, die nicht unmittelbar ist, sondern vermittelt. Nach der hegelschen Logik ist die dritte Position, die vermittelte Einheit oder Negation der Negation, keine Rückkehr zum Anfang, denn nach diesem Prozess haben wir die Bestimmungen der anfänglichen Position erkannt. Dank dieser Negationsbewegung wird das, was am Anfang nur latent war, explizit gemacht. Der Fortschritt dieses Negationsprozesses besteht darin, dass, wenn die erste Position A war, wir also sagen können, dass das Ergebnis der doppelten Negation die Position B ist, denn hier verändert sich der Zustand von A qualitativ. Die Wirklichkeit gliedert sich um diese negative Logik herum, denn jede Position wird negiert, aber diese Negation, wird in der Einheit überwunden. Ihrerseits generiert die neue Position B weitere interne Widersprüche, die überwunden werden müssen. „Jenes Ansich des Anfangs ist als Negativität in Wahrheit ebenso sehr das *vermittelte*; so wie es in Wahrheit ist, *setzt* es sich also jetzt, und das *Negative* ist als *Bestimmtheit* eines jeden für das andere und an sich das sich selbst aufhebende“ (Hegel *iii*, 581). Die Negativität muss also so gesehen werden, dass jede erreichte Position eine Aufhebung der vorangehenden darstellt, diese jedoch wiederum Beute interner Negationen wird, die aufgehoben werden müssen.

In diesem Prozess der Negationen geschieht es, dass die Vernunft ihre unterschiedlichen Verhältnisse und ihre interne Komplexität entfaltet und diese Dynamik nimmt kein Ende, denn jede neue Einheit bricht wieder auf und findet erneut zu einer umfassenderen Ganzheit. Es handelt sich um das Schema von Widersprüchen, die in Einheiten überwunden werden und die jetzt als das Blut der wirklichen und konkreten Welt gesehen werden. Das Absolute ist dieser Prozess der universalen Vernunft selbst, die sich entfaltet, indem sie in Differenzen zerfällt, die danach von höher liegenden Standpunkten aus überwunden werden, um sich von neuem in Widersprüchen aufzuspalten. So entfaltet sich die Wirklichkeit; es handelt sich um einen Prozess, für den, was einheitlich erscheint, in gegensätzliche Bestimmungen zergliedert wird und dabei seine inneren Wesenszüge zeigt, die danach in umfassenderen Einheiten vereint werden. In diesem Sinne sagt Hegel, dass das Absolute Subjekt oder Ich gewordene Substanz ist. „Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des Sichselbstaufhebens oder dieselbe reine Negativität, die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflektiert; der Inhalt ist allein dadurch begriffen, daß Ich in seinem Anderssein bei sich selbst ist“ (Hegel *iii*, 583). Damit haben wir die Idee, dass die Wirklichkeit in ihrer Totalität negative Prozessualität ist. Hegel ist in dem Sinne Monist, dass er annimmt, dass eine rationale Einheit des Ganzen existiert. So ein Monismus ist jedoch anders als derjenige Spinozas; er ist keine totale Homogenität, die die Differenzen verschluckt, sondern sieht die Wirklichkeit als einen Entfaltungsprozess mit inneren Bestimmungen. Das Absolute ist eine einheitliche Rationalität, die die ganze Wirklichkeit durchzieht, deren Vitalität daran erkennbar ist, dass sie keine einfache, homogene und kontinuierliche Struktur ist, sondern sich in ständigen Differenzierungen entfaltet. Anders formuliert ist das Absolute keine bewegungslose Entität oder Essenz, sondern eine Substanz, die das Wirkliche durchzieht und die zugleich als Subjekt verstanden werden muss, das heißt, als eine Einheit, die mit der Differenz als dem ständigen Prozess der Vernunft einher geht. Das Absolute ist nur in Tätigkeit oder, in anderen Worten, sein Sein muss als Prozess gesehen werden.

Wenn wir den ganzen Prozess der ständigen Wiederzusammenführung in der Einheit erfassen, so sind wir in der Philosophie: durch sie können wir die prozessuale Rationalität erkennen, die das Wirkliche bestimmt. Zu ihrer Tätigkeit gehört es, was getrennt, losgelöst und einander äußerlich erscheint, in immer tiefere Sinneinheiten aufzunehmen. Anders

gesagt stellt das absolute Wissen dem Philosophen diese Struktur der Vernunft zur Verfügung, mit der er die Welt lesen kann, das heißt, es bietet ihm eine bessere Optik des Wirklichkeitsverstehens, die die Wirklichkeit als von dieser negativen Logik regiert sieht; sie zeigt „wie das Unterschiedene sich [am Geist] selbst bewegt und in seine Einheit zurückkehrt“ (Hegel *iii*, 588).

Hegel sagt, dass das Absolute Freiheit ist, denn in einem philosophischen oder metaphysischen Sinn heißt Freiheit, aus dem Fremden eine Welt zu machen, die einem eigen heißt zu verinnerlichen oder vertraut und nah zu machen, was eine äußere, abstrakte Struktur zu sein scheint. „Der Inhalt ist nach der *Freiheit* seines *Seins* das sich entäußernde Selbst oder die *unmittelbare* Einheit des Sichselbstwissens. Die reine Bewegung dieser Entäußerung macht, sie am Inhalte betrachtet, die *Notwendigkeit* desselben aus“ (Hegel *iii*, 588). Die Freiheit wird gewonnen, wenn das, was der Vernunft fremd und entgegengesetzt zu sein scheint, schließlich als von ihr selbst bestimmt gesehen wird oder als etwas, das sie setzt. Anders gesagt ist die negative Logik, die das Wirkliche regiert, frei, denn was als externe Differenz erscheint, die die Einheit der Vernunft beeinträchtigt, ihr widerspricht und ihre Einheit zu zerbrechen droht, kann in Wirklichkeit in eine höhere Einheit aufgenommen werden, weil dies zur Beweglichkeit und Dynamik der Vernunft gehört. Die Vernunft bleibt nicht in zwei entgegengesetzte Prinzipien gespalten, sondern das, was gegensätzlich scheint, ist Teil ihrer eigenen Bewegung, durch die sie sich selbst bestimmt. Was die Vernunft zu zerbrechen scheint, kann in Wirklichkeit als ein besonderes Moment gesehen werden, das sie neuerlich aufnimmt. Denken ist nichts anderes als dieser Prozess des Integrierens in den philosophischen Begriff von allem, was als etwas Entfremdendes erscheint, das heißt, es ist die Bewegung, durch die die Vernunft das, was anfänglich feindselig und fremd erscheint, schließlich bestimmt oder überwindet, sodass dies Unterdrückende und Äußere am Ende als etwas gesehen wird, das zur Vernunft selbst gehört. Das absolute Wissen ist der Prozess, das zu negieren, was sich ihm entgegensetzt und seine Freiheit zu zerstören droht; es existiert und verwirklicht sich allein, wenn das Denken verbindet und vereint, was als isoliert und losgelöst erscheint. Dieser Prozess der Aufhebung des Äußeren und Fremden kommt niemals zum Stillstand, denn all die möglichen Entfremdungen gelangen zu keinem Ende.

Bis zum absoluten Wissen war die Aufgabe des Phänomenologen, das Negative zu erkennen. Er folgte den Faden der Negation, die dem Bewusstsein natürlich erscheinen und mit

dem Gegensatz zwischen dem Bewusstsein und einer Wirklichkeit zu tun hatte, die ihm fremd vorkam und sich mit diesem Wissen nicht aufnehmen ließ. Die Großartigkeit seines Unternehmens lag darin, dem Negativen der menschlichen Erfahrung Aufmerksamkeit zu schenken, das heißt, ständig zu erkennen, dass das Bewusstsein seine Essenz nur verwirklicht, wenn es sich selbst der vorangehenden Negation jener Wahrheiten, die es bewohnt, abgewinnt (Hegel *iii*, 79). Diese Intuition und Grundaufgabe verwandelt sich in der Erfahrung des Absoluten, denn hier offenbart sich für den Philosophen das Positive oder der affirmative Charakter des absoluten Wissens. Der Philosoph ist nicht nur von der Negativität der Rationalität überzeugt, sondern auch von ihrem positiven Charakter, denn er sieht, dass die Vernunft sich selbst nur gewinnt, indem sie die scheinbar externen Realitäten überwindet, die die Entfaltung ihres Seins negieren und verhindern. Das ist, worauf der Ausdruck Freiheit deutet. Dass das Absolute reine Tätigkeit ist, die darin besteht, sich selbst ihre Freiheit zu geben, indem jenes überwunden wird, was ihren Prozess äußerlich zu behindern und zu unterdrücken scheint und es in höhere Horizonte zu integrieren, bedeutet, dass sie sich ständig affirmiert. Wenn die Entfremdung stattfindet, sobald ich mich in etwas Externem und Negativen nicht wiedererkenne, dann ist Freiheit die diesem Gefühl der Fremdheit entgegengesetzte Bewegung. Wenn das Moment der Spaltung und Trennung die Entfremdung beinhaltet, wo das Denken in innere Widersprüche aufbricht und sich selbst nicht erkennt, so besteht Freiheit darin, diese Spaltungen durch die Rückkehr aus der Gespaltenheit zu überwinden. Denn diese Rückkehr aus der Spaltung gehört zur negativen Vitalität des Denkens. Die Rückkehr wird vollzogen, indem das, was äußerlich schien, innerlich wird. Im Grunde betont Freiheit das Moment der Aufhebung, das heißt, die berühmte Negation der Negation, die eine Art Bewusstwerdung der Negation oder ihre Aufnahme in die Ebene der absoluten Rationalität darstellt. Das Absolute impliziert, dass der Philosoph nicht nur die Negativität erkennt, durch die der Geist sich selbst bestimmt, sondern auch die Aufnahme des Äußeren und Kontingenten ins Innere des Begriffs, das heißt, er weiß, dass im ganzen Feld des Seienden die Gegenwart der absoluten Vernunft festgestellt werden kann, sodass jede Negation aufgehoben wird, in dem Moment, in dem es dem Denken gelingt, sie unter ihrer rationalen Bestimmung zu integrieren.

Absolutes Wissen heißt zu erkennen, dass es für das Denken kein Hindernis gibt, sodass es der Philosophie schlussendlich gelingt, innerhalb des allgemeinen Systems der

Vernunft zu denken, was sich als ein der Macht der totalisierenden und absoluten Vernunft fremdes Gebiet zeigt. Deshalb spricht Hegel vom Absoluten als dem Ich, das sich selbst gleich ist oder Ich=Ich. „Dies Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflektierende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber“ (Hegel *iii*, 586 -587). Selbstverständlich wird an dieser Stelle die Macht der Negation nicht aufgehoben, sondern sie wird in Verbindung mit der Tatsache gesehen, dass für das Denken nichts erscheint, was als Negativität aufgestellt werden kann, die beanspruchen könnte seine Bewegung aufzuhalten, das heißt, es wird die Macht des Denkens affirmiert, das sich nur negativ entfaltet. Anders gesagt erscheinen für das Denken Widersprüche und Gegensätze, die es scheinbar lähmen, aber im Grunde weiß der Philosoph jetzt, dass jeder Gegensatz sich in Wirklichkeit im Inneren des Denkens einstellt und dass sich die Überwindung des Fremden im Bereich des Denkens vollzieht. Etwas ist fremd und nicht eigen nur insofern, als es philosophisch nicht in einer rationalen Einheit mit dem Ganzen gedacht wurde. Wenn es schließlich gelingt, das Negative ins Denken einzuschließen, verschwindet das Schockierende dieses Fremden und die Vernunft bildet erneut ihre ruhige Einheit. Umgekehrt besitzt die Negativität auch eine positive Kraft. Es handelt sich um eine affirmative Kraft, die jedoch die Differenz affirmiert und die ständige Bewegung des Denkens. Das Negative und das Positive werden so in den Dienst der Verwirklichung der absoluten Rationalität gestellt.

DRITTER TEIL DER ZUSAMMENFASSUNG
WESENTLICHE ERGEBNISSE: HEGELS DENKWEG IN JENA UND ABSOLUTE
NEGATIVITÄT AUS DER PERSPEKTIVE DES NATÜRLICHEN
BEWUSSTSEINS

Die Beschreibung der *Phänomenologie*, die bisher gegeben wurde, hat als Leitfaden die Perspektive des Phänomenologen eingenommen, welche die begriffliche Form dessen, was geschieht, erfasst. Wir müssen nun das natürliche Bewusstsein betrachten, das, indem es in jede einzelne in dem Werk durchlaufene Gestalt versenkt ist, den konkreten und tatsächlichen Inhalt jeder Weltsicht erlebt. Worin besteht dieser Standpunkt? Wir können dieser Frage nachgehen, indem wir untersuchen, welchen Platz die *Phänomenologie* innerhalb der anderen in Jena geschriebenen Werke Hegels einnimmt.

In dem *Vorlesungsfragment* von 1801/02 mit der Überschrift *Logica et Metaphysica* versichert Hegel, dass die spekulative Rationalität nur immanent in Erscheinung tritt: indem er beispielsweise aufzeigt, inwiefern die Kategorien und Prinzipien der vorangegangenen philosophischen Systeme einseitige Sichtweisen sind, die, weil sie die Perspektive des Ganzen nicht mit einbeziehen, in Widersprüche geraten. Es ist uns bekannt, dass Hegel in den Jahren der Zusammenarbeit mit Schelling in der Zeitschrift *Kritisches Journal der Philosophie* als Philosoph mit einer Reihe kritischer Studien hervortritt. Die Entwicklung der spekulativen Vernunft geschieht dort am Leitfaden der Kritik der Philosophie und das scheint sich darauf zurückführen zu lassen, dass Hegel annimmt, dass das spekulative Denken nur vermittels eines ständigen Dialogs mit anderen Philosophie entwickelt werden kann. Die Philosophie kann das Absolute nur von einer spekulativen Vernunft aus erkennen, die aus dem Dialog mit anderen Philosophien hervorgeht, und insbesondere mit dem reflexiven Denken (Horstmann 1977, 44). Die verschiedenen *Systementwürfe*, die Hegel zwischen 1803 und 1806 in Jena verfasste, haben in diesem Sinn eine andere Ausrichtung: ihr Zweck ist nicht so sehr, sich mit der Reflexionsphilosophie auseinanderzusetzen, sondern eher ein Denken vorzulegen, das sich von selbiger aus bis zum eigentlich rationalen Element erhebt, das heißt, sie enthüllen ein aktives und diszipliniertes Denken, das danach strebt, zu den letzten Gründen der Dinge vorzudringen.

Wir können also sagen, dass die *Phänomenologie* eine Verschiebung in Bezug auf die ihr vorausgehenden Jenaer Arbeiten darstellt, denn hier wird eingesehen, dass die angemessenste Art und Weise, das Absolute zu bestimmen, weder der Weg der immanenten Widerlegung der vorangegangenen philosophischen Systeme noch die Disziplin des spekulativen Denkens ist, also ein Kennern und Spezialisten vorbehaltener Weg. Dagegen nimmt Hegel an, dass das Absolute bestimmt werden kann, wenn jemand von uns sich direkt in die Wirklichkeit versenkt. Das Absolute als Geist hat das Reale und die konkrete Existenz bereits durchdrungen, sodass es lediglich nötig ist, dass wir uns spekulativ zu ihm erheben oder anders formuliert können wir es bestimmen, insofern wir eingelassen sind in ein Netz vielfältiger, zusammenhängender ontologischer Schichten, die wir uns nicht anzueignen brauchen, da es sich um etwas handelt, das auf innigste Weise zu uns gehört.

Es zeichnet die *Phänomenologie* gegenüber den übrigen Jenaer Werken aus, dass sie systematisch zeigt, dass das natürliche Bewusstsein in der Lage ist, in den Bereich des Absoluten einzutreten und ihn zu erfahren. Diese Idee wurde bereits in der *Differenzschrift* aufgebracht, wo man liest: „Die eine ist das Absolute selbst; es ist das Ziel, das gesucht wird; es ist schon vorhanden – wie könnte es sonst gesucht werden? Die Vernunft produziert es nur, indem sie das Bewußtsein von den Beschränkungen befreit; dies Aufheben der Beschränkungen ist bedingt durch die vorausgesetzte Unbeschränktheit“ (Hegel *ii*, 24). Das Bewusstsein bringt eine rationale Totalität mit sich, die den Sinngrund bildet, der es umfasst und von dem aus es seine Wirklichkeit begreift. Die *Phänomenologie* ist der Versuch diese Idee zu demonstrieren. „Die verständige Form der Wissenschaft ist der allen dargebotene und für alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen, ist die gerechte Forderung des Bewußtseins, das zur Wissenschaft hinzutritt“ (Hegel *iii*, 20). Daher stellt das Werk eine Verbindung zwischen Philosophie und menschlicher Erfahrung her, das heißt, die darin präsentierten Ansätze sind keine deduzierten Sätze, die in der logischen Verbindung mit anderen Sätzen gesichert sind und sich um ein wissenschaftliches System herum anordnen, sondern es handelt sich um Aussagen, deren Wahrheit einer Verwirklichung in der Erfahrung bedarf. Die in der *Phänomenologie* vorgestellten Positionen sind vorallem Wahrheiten, die in der menschlichen Praxis verkörpert sind und die Sinnposition eines Individuums oder einer Gemeinschaft gegenüber der Welt widerspiegeln. Die zwei Titel, mit denen das Werk konzipiert wurde,

‚*Phänomenologie des Geistes*‘ und ‚*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*‘, spiegeln gleichermaßen diese Verbindung zwischen Philosophie und menschlicher Erfahrung wider. Tatsächlich kann das Projekt, die *Phänomenologie des Geistes* zu entwickeln, das heißt eine Analyse der verschiedenen Erscheinungsformen des Geistes, die zum letzten Kern, in dem die Welt erschlossen wird, führen würde, gleichermaßen als der Versuch angesehen werden, eine wissenschaftliche Analyse der Erfahrung des Bewusstseins vorzunehmen. Dass Hegel zwischen zwei Titeln schwankte, macht die Komplexität eines Projekts deutlich, in dem zwei Prozesse gezeigt werden, die sich gegenseitig ergänzen und bedingen: die fortschreitende Enthüllung des Geistes, die das Werk gliedert, ist nur von einer wissenschaftlichen Betrachtung des natürlichen Bewusstseins aus möglich, und umgekehrt findet diese Betrachtung nur statt, wenn jede Erfahrung in eine systematische Totalität integriert wird, statt isoliert analysiert zu werden. Kurz gesagt ist die *Phänomenologie* eine philosophische Arbeit, die von der konkreten menschlichen Erfahrung aus geschieht. Sie nimmt sich jedoch auch vor, zu zeigen, dass besagte Erfahrung nicht in einem Amalgam oder einer Überlagerung von unterschiedlichen, unter sich unmöglich zu verknüpfenden Lebensvollzügen besteht und es möglich ist, ihre verschiedenen Verwirklichungsformen in einem allgemeinen Sinnsystem zu gliedern.

Die *Phänomenologie* bildet die erste systematische und einheitliche Darstellung der Erfahrungen, nach denen wir die Wirklichkeit strukturieren, die der Philosoph als eine Folge von Etappen zeigt, in denen sich einem natürlichen Bewusstsein das Absolute manifestiert und es die Erfahrung von diesem macht. Hegel zeigt auf, dass in jeder authentischen Erfahrung, die das Bewusstsein von der Welt macht, nach und nach das rationale Geflecht sichtbar wird, das allem zugrunde liegt. Das Absolute ist das Element, das die Realität durchzieht, die als etwas Aktives verstanden wird, das die Erfahrungen durch Bedeutungszusammenhänge verknüpft und das der Wissenschaft Einheit ermöglicht. Da die wahre menschliche Erfahrung darin besteht, diese rationale Ordnung deutlich werden zu lassen, geschieht es durch Erfahrung, dass die Philosophie das auffasst was das die Wirklichkeit vereinende und ihr in ihrer Totalität sinngebende Element bildet. Hegel geht von den elementarsten und unmittelbarsten Positionen aus und zeigt, dass es für das Bewusstsein nicht möglich ist in ihnen zu verharren und es notwendig ist, sie in ihren inneren Bestimmungen zu entwickeln. Dabei entfaltet das Bewusstsein die negative rationale

Bewegung, die jede Ausgangsgestalt mit anderen Gestalten verbindet. „Dies Werden der *Wissenschaft überhaupt* oder des *Wissens* ist es, was diese Phänomenologie des Geistes darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der *unmittelbare Geist* ist das Geistlose, das *sinnliche Bewußtsein*. Um zum eigentlichen Wissen zu werden oder das Element der Wissenschaft, das ihr reiner Begriff selbst ist, zu erzeugen, hat es sich durch einen langen Weg hindurchzuarbeiten“ (Hegel *iii*, 31). Die die Wirklichkeit durchziehende und ihr sinngebende Rationalität, offenbart sich nur am Ende der *Phänomenologie* zur Gänze, wo das Bewusstsein die Erfahrung des Absoluten macht. „Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich Resultat, daß es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subjekt oder Sichselbstwerden zu sein.“ (Hegel *iii*, 24).

Absolutes Wissen ist der Name für die Einheit der Widersprüche der Erfahrung, das heißt, der deklarierten Wahrheit und der sich manifestierenden Wahrheit (Hoffmann 2015b, 21); das Bewusstsein begreift sich selbst in seiner wesentlichen Wirklichkeit, nämlich Teil einer rationalen Totalität zu sein und daher in enger Verbindung mit der Fülle des Wirklichen zu stehen. In der finalen und endgültigen Erfahrung steht das Bewusstsein keiner vermeintlich selbstständigen externen Wirklichkeit oder fremden Objektivität mehr gegenüber, denn es erkennt, dass alle Objektivität an der absoluten Vernunft teilhat, die auch es selbst bewohnt. In dieser Gestalt hat es das Wissen nicht mehr nötig, „über sich selbst hinauszugehen“, da es hier „sich selbst findet und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht“ (Hegel *iii*, 74). – Auf dem Höhepunkt des Werks erfassen das natürliche Bewusstsein und der Phänomenologe das Absolute, was bedeutet, dass das Grundelement der menschlichen Erfahrung und des Denkens aufgezeigt wird, das heißt, sowohl für das Bewusstsein als auch für den Phänomenologen ist die Gestalt des absoluten Wissens definitiv, da sie die letzten Koordinaten der Erfahrung und der eigensten Aufgabe der Philosophie entschleiert.

Was die *Phänomenologie* ausmacht, ist, die unmittelbare Erfahrung durch die philosophische Reflexion zu gliedern. Das absolute Wissen als Gestalt der Erfahrung ist darum auf zwei Ebenen verteilt: einerseits die Perspektive des Philosophen, die die Erfahrung begleitet und begrifflich bestimmt und andererseits das Bewusstsein, das sie durchlebt. Die Dualität der Erfahrung ist auch im absoluten Wissen präsent, sodass wir nun verstehen müssen, was das hegelische Absolute für das natürliche Bewusstsein bedeutet, denn wir haben

seine Bedeutung für das philosophische Bewusstsein bereits betrachtet. Wir haben gesagt, dass diese Gestalt für den Philosophen anzeigt, dass alle Wirklichkeit, so fremd sie auch scheinen mag, Teil ein und desselben rationalen Gewebes ist, das als Absolutes bezeichnet wird, und dass es die Arbeit der Philosophie ist, dieses Flechtwerk zu bestimmen. – Was lehrt das Bewusstsein nun die Erfahrung des Absoluten? Auf welche Art Beziehung mit der Welt deutet die finale Station des Werkes hin und was geschieht mit der Negativität, wo das Bewusstsein Klarheit über den rationalen Horizont erlangt, der es bestimmt? Es soll gezeigt werden, dass nur dieser Gestalt dem natürlichen Bewusstsein die Dimension der Negativität als Grundachse seiner Erfahrung deutlich wird. Das Absolute offenbart ihm, dass seine Wirklichkeit Veränderungen unterworfen ist. Diese letzte Negativität ist unüberwindlich und in diesem Sinne absolut, wie wir sehen werden.

1. Die Erfahrung des Negativen in der Gestalt des absoluten Wissens

Auf der Stufe des absoluten Wissen findet die Versöhnung des einzelnen Bewusstseins mit dem Universalen statt. Jedoch wird dieser Übergang nicht von dem in die Erfahrung versenkten Bewusstsein erkannt, sondern vom Phänomenologen, der „die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wissens“ (Hegel *iii*, 576) einfängt. Der Philosoph trägt dieses Element bei, um dem Gang der Erfahrung Kontinuität und wissenschaftliche Notwendigkeit zu ermöglichen. Er sichert den Übergang, indem er die vorangegangenen Momente der Erfahrung ‚zusammenführt‘ und sie vom Blickwinkel des Absoluten und ihres ‚Werdens‘ aus vereinheitlicht (Hegel *iii*, 582). Für das in die Erfahrung geworfene Bewusstsein hingegen taucht das absolute Wissen wie aus dem Nichts oder hinter seinem Rücken auf. Dennoch ist es das Bewusstsein, das sein Dasein und sein Verhältnis zur Welt nach den Richtlinien, die sich von dieser neuen Wahrheit aus abzeichnen, neu ausrichtet. Der Philosoph, jenseits der eigentlich gelebten Erfahrung dieser Gestalt, erfasst dagegen begrifflich, was in dieser stattfindet. Diese These drückt Hegel im letzten Satz des Werks aus, indem er darauf hinweist, dass „das absolute Wissen“ einerseits „in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins“ das „die Geschichte“ ist, manifestiert wird und andererseits als „begriffene Organisation [...] die Wissenschaft des erscheinenden Wissens“ ist (Hegel *iii*, 591). Was für all diese Stationen der menschlichen Erfahrung gilt, trifft auch

auf diese letzte Etappe der Erfahrung zu, die Hegel absolutes Wissen nennt, denn das Absolute verwirklicht sich für das Bewusstsein durch die konkrete Errichtung einer neuen Erfahrungsform, eines neuen Verstehens seiner selbst und der geistigen Wirklichkeit. Hegel veranschaulicht dies, indem er behauptet, dass das absolute Wissen zur „*Form der Gegenständlichkeit* für das Bewußtsein“ (Hegel *iii*, 583) wird und indem er am Ende des Werks versichert, dass das absolute Wissen eigentlich kein Wissen ist, sondern die Heraufkunft eines „neuen Daseins, einer neuen Welt“ (Hegel *iii*, 590). Was entsteht, ist ein in der Erfahrung verkörpertes Wissen (Hoffmann 2015b, p. 25), durch das wir am Ende die Ursprünglichkeit des Absoluten erfahren.

Die Frage ist, wie die Wahrheit des absoluten Wissens für das Bewusstsein und darüberhinaus die in dieser endgültigen Gestalt gegenwärtige Negativität zu verstehen ist. In der allgemeinen Dynamik der Bewegung der Erfahrung ist das Positive wesentlicher Teil der Entwicklung und wird von dem Bewusstsein in dem Moment durchlebt, in dem ihm die negative Bewegung, aus der sein neuer Gegenstand entsprungen ist, entgeht oder sich hinter seinem Rücken vollzieht. Diese Positivität ist grundlegend, denn dank ihr nimmt das Bewusstsein das neue Objekt als eine Wahrheit an sich und konstruiert von da aus einen neuen Verstehens- und Sinnraum: „dieses negative Verhalten zur Gegenständlichkeit [ist] ebensosehr positiv, [ist] Setzen“ (Hegel *iii*, 584). Diese Positivität ist nur ein Teil der Bewegung der Erfahrung, zumal es dem in eine Weltsicht versenkten Bewusstsein widerfährt, dass sich etwas Fremdartiges seiner Aufnahme in den Sinnbereich, den das Bewusstsein geöffnet hat, widersetzt, sodass sich sein Interpretationsrahmen als derart ungenügend erweist, dass es keine andere Wahl hat, als die Wahrheit neu auszuarbeiten, die bislang seine Welt bestimmt hat. Dieses zweite Moment kann als eine wesenhafte Form von Negativität betrachtet werden, die das Bewusstsein aus seiner Trägheit herausreißt, in der es sich hält, und es zwingt seine Wahrheit im Angesicht von etwas Opakem wiederaufzubauen. Das Negative ist darum die „Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben“ (Hegel *iii*, 74) des in seine Wahrheit versenkten Bewusstseins, es ist die Unruhe, die „die Trägheit [stört]“ und das Bewusstsein immer aufs Neue wiederbelebt (Hegel *iii*, 75). In jedem neuen Horizont des Bewusstseins erscheinen vermeintlich opake Wirklichkeiten, sodass eine Negation entsteht, die ihrerseits negiert werden muss, indem sie in einen weiteren Sinnraum hineingeholt wird. Durch diese Negativität wird eine neue rationale Ordnung der Welt

enthüllt, die sich als grundlegender erweist als jene, die zuvor die Lebensform des Bewusstseins trug, und die unweigerlich auferlegt wird. Dennoch verliert das Bewusstsein diese Negativität in der allgemeinen Bewegung der *Phänomenologie* aus den Augen und tendiert stattdessen dazu, neue Wahrheiten zu errichten oder, in anderen Worten, es wird dazu gedrängt, seine Sichtweise zu fixieren, wodurch es die spekulative Bewegung des Werks lähmt. Seine Seinsweise ist die der Positivität.

In der Gestalt des absoluten Wissens verhält es sich anders. Hier hat das Bewusstsein „das Element seiner Wirklichkeit oder des Seins in ihm an dem reinen Wissen selbst, denn es ist die einfache Unmittelbarkeit, die ebenso Sein und Dasein als Wesen ist, jenes das negative Denken, dies das positive Denken selbst.“ (Hegel *iii*, 581). Das absolute Wissen wird gelebt als eine Erfahrung des Negativen und des Positiven. Die authentische Erfahrung der Negation findet statt in Form einer ständigen Spannung zwischen einer primären Positivität und einer primären Negativität. In der endgültigen Etappe des absoluten Wissens blickt das Bewusstsein auf die Erfahrungen zurück, die es gemacht hat, und sieht sich selbst im Positiven erstarrt, erkennt jedoch zugleich die Negation, die jeder Errichtung eines Weltbildes vorangeht. Was das Bewusstsein im absoluten Wissen weiß, ist, dass all diese Gestalten, die als das Positive erlebt wurden, in Wirklichkeit von einer grundlegenden Negativität beherrscht wurden, das heißt, sie sind aus der Negation einer vorangegangenen Wahrheit hervorgetreten. Hegel sagt, dass „nichts gewußt wird, was nicht in der Erfahrung ist“ (Hegel *iii*, 585). Für das Bewusstsein waren alle Erfahrungen bislang schlicht eine Folge von Positivitäten, von denen jede einen Augenblick darauf von einer anderen gleichermaßen absoluten ersetzt wurde. Jedoch auf der letzten Stufe des absoluten Wissens erlangt es Klarheit über den negativen Horizont, der jede einzelne seiner Sinnkonfigurationen bestimmt hat und nimmt diesen als die Wahrheit seiner Welt an. Das Neuartige der Erfahrung des Absoluten ist, dass das Bewusstsein einsieht, dass das Wesentliche der Erfahrung das Moment der Negation ist, in der es sieht, was die Dinge nicht sind. Es erkennt, dass ohne dieses Moment das Bewusstsein immun bliebe gegenüber der Bewegung der Dinge und unter diesen Umständen gäbe es in Wirklichkeit keine Erfahrung. Die Negation ist das „innerlich geoffenbarte Ewige, als geglaubtes Heiliges“ (Hegel *iii*, 585), denn sie macht dem Bewusstsein die Dynamik deutlich, die die Bewegung der Erfahrung selbst bestimmt, die

bislang verborgen war und immer wieder durch die Errichtung neuer, vermeintlich absoluter Wahrheiten beruhigt wurde.

Vom Phänomen des Negativen aus betrachtet erscheint die Erfahrung des absoluten Wissens als eine grundlegende Erfahrung, die das Bewusstsein, das dies nun weiß, über seine verschiedenen Stationen hinweg begleitet hat. Der ‚absolute Begriff‘ ist für das Bewusstsein „die Negativität dieses insichseienden Ich, welche seine Entäußerung oder Substanz ist“ (Hegel *iii*, 591). Hier erkennt das Bewusstsein die Negation als Quelle der Differenz und der Erfahrung in ihrer Gesamtheit, sodass es „auf diese Weise sein Selbstbewußtsein mit seinem Bewußtsein [ausgleicht]“ (Hegel *iii*, 583). Diese Erfahrung stellt also die letzte mögliche dar in dem Sinne, dass in ihr die Entwicklung, die im Werk stattgefunden hat, als Negativität aufgehoben und integriert wird. Das Bewusstsein erkennt, dass es die negative Natur der Erfahrung ermöglicht hat, dass das Werden auf das absolute Wissen hin in Gang gesetzt wird. Die Negativität erscheint nicht mehr als ein dem Bewusstsein fremdes Element, denn nun weiß es, dass die Erfahrung durch das Negative Erfahrung ist. Das Bewusstsein weiß, dass die Erfahrung auch den Moment einschließt, in dem ein neuer Gegenstand definiert wird, den Augenblick, in dem ein neuer Bedeutungsraum für die Praxis bestimmt und hervorgebracht wird, aber es erkennt, dass dieser neue Gegenstand nie ohne die Erkenntnis der Grenzen des Vorigen entsteht. Die Erfahrung des absoluten Wissens ist eine Erfahrung, in der das Bewusstsein nicht so sehr den positiven Aspekt der Erfahrung betont, das heißt, den Erwerb von Wahrheiten über Dinge, sondern das negative Moment ihres Vollzuges hervorhebt: die Tatsache, dass jede in der Erfahrung erworbene Wahrheit Ergebnis der Negation einer vorangegangenen Wahrheit oder der Auflösung der zuvor gewonnenen Positionen ist.

Im Grunde ist die Erfahrung der Negativität, die das absolute Wissen kennzeichnet, keine Erfahrung mit einem neuen Gegenstand im eigentlichen Sinne, sondern die Entschleierung der aller Wahrheit zugrundeliegenden Negativität. Was das Bewusstsein im absoluten Wissen erkennt ist das Negative und das bedeutet, dass es die letzte Wahrheit einsieht, die alle Weltbilder formt, die es bewohnt hat. Sein Wissen von der Negativität erhebt keine neue Wahrheit auf den Thron, sondern zeigt die primäre Achse des Wissens. Hier kommt die grundlegende Struktur zur Erscheinung, die den Weg der menschlichen Erfahrung bahnt. Das absolute Wissen „hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reichs vollbringen“ (Hegel *iii*, 591). – Dies wird auf

anderem Wege bestätigt, wenn man berücksichtigt, dass die *Phänomenologie* eine Ontologie ist (Marx 1971, 19). Wenn die Ontologie – wie es die Etymologie des Ausdrucks nahelegt – ein Denken meint, das darauf ausgerichtet ist, die Logik (*logos*) dessen, was ist (*on*), zu enthüllen, das heißt, die letzten Koordinaten dessen, was existiert, zu offenbaren, dann ist das Werk Ontologie im strengen Sinn: darin nimmt Hegel sich vor, nicht Zugang zu einem spezifischen Wissen über dieses oder jenes Phänomen im Besonderen zu erlangen, sondern die grundlegenden Bestimmungen der menschlichen Erfahrung im allgemeinen zu bestimmen. Es geht darum, Wahrheiten und Fragestellungen bezüglich des Sinns der Welt und der Erfahrung im Allgemeinen zu suchen. Da die *Phänomenologie* sich vorsetzt, primäre Wahrheiten der menschlichen Erfahrung ans Licht zu holen, ist das absolute Wissen eine Erfahrung, die wir ontologisch nennen können, denn sie konfrontiert uns mit dem letzten Sein der Wirklichkeit. Die größte Leistung der *Phänomenologie* besteht darin, uns dieser Dimension von Bedeutungsbezügen anzunähern, die den Vollzugsraum der menschlichen Erfahrung strukturieren.

Die einzig genuine Art und Weise, diese Erfahrung des absoluten Wissens zu machen, verläuft über die Anerkennung der Negativität als Motor der Erfahrung als das, was das Bewusstsein nicht mehr aufheben oder von sich trennen möchte, indem es sich diese als etwas ihr Äußerliches vorstellt. Absolutes Wissen ist die Bezeichnung für die Anerkennung der Einseitigkeit des Wissens des Bewusstseins, das heißt, es enthüllt für das Bewusstsein die Unvollständigkeit jeglicher Perspektive, die Anspruch auf definitive Wahrheit erhebt, oder anders ausgedrückt, sie meint die affirmative Kraft des Negativen. Im Absoluten wird die positive Anwesenheit einer Gestalt nicht mehr erfahren und auch nicht ihre bloße Abwesenheit, sondern vielmehr die Offenbarung einer begleitenden Negativität. Diese Negation, die nun vom Bewusstsein wahrgenommen wird, verweist auf die unüberwindliche Bedingung der menschlichen Erfahrung. Das einzig Absolute für das Bewusstsein ist die Bewegung der Negativität, das wahrhaft Unbedingte ist, dass es nichts gibt, das es als Absolutes fixieren kann und darin besteht die genuinste Form von Erfahrung. – Für das die Erfahrung machende Bewusstsein ist das Absolute nun keine Wahrheit, die es theoretisch weiß, sondern etwas, das gelebt wird, wie ein in die Praxis integriertes Wissen, das heißt, es drückt es aus und setzt es im Handeln in der Welt um. Das absolute Wissen wird intensiv vom Bewusstsein erlebt, es ist ein lebendiges Wissen um Einheit, das ihn mit seiner Realität

verbindet, des wechselseitigen tiefen Durchdrungenseins des Bewusstseins und seiner Welt. Was erlebt das Bewusstsein auf der Stufe dieser letzten Gestalt seiner Erfahrung?

Die Negativität und die Positivität sind die die Bewegung der Erfahrung bestimmenden Phänomene. Durch ihr Gegenspiel zeigt sich das Werden des Prozesses, das bis zum absoluten Wissen stattfindet. Das Neuartige des absoluten Wissens ist, dass diese Phänomene in ihrer Verbindung als die grundlegende Wahrheit des Bewusstseins erscheinen. Ihre Kraft offenbart sich als der primäre Horizont der ganzen vorangegangenen Bewegung und als der Kern der Erfahrung des Bewusstseins. Hegel weist darauf hin, dass das Bewusstsein nun weiß, dass die Negativität vom Positiven begleitet ist, sie weiß, dass es immer möglich ist, sich „in der Nacht seines Selbstbewußtseins“ (Hegel *iii*, 590) zu versenken, und der Geist „hat ebenso unbefangen von vorn [...] anzufangen [...] als ob alles Vorhergehende für ihn verloren wäre und er aus der Erfahrung der früheren Geister nichts gelernt hätte.“ (Hegel *iii*, 590-591). Das Positive ist nichts anderes als die Verborgenheit des Werdens, das es erlaubt, eine neue Gestalt zu bilden. Die absolute Positivität verabsolutiert eine Weltanschauung, sie reißt sie aus ihrer negativen Bewegung heraus. Die Negativität dagegen verbindet das Bewusstsein hingegen mit dem was aller Wahrheit vorausgeht, macht aus jeder Weltanschauung ein Werden, sodass sie die Situation auf das, was geschehen ist, und auf neue Möglichkeiten der Erfahrung hin öffnet. Das Bewusstsein, das die Erfahrung des Absoluten gemacht hat, weiß, dass „sein verschwundenes Dasein [...] in ihr aufbewahrt“ ist (Hegel *iii*, 590), das heißt, es nimmt die Überzeugung in ihre Praxis auf, dass das Negative sich ständig verliert, denn immer wieder werden Gegenstände und Lebensformen positiviert, die es für die Wahrheit der Welt hält. Es weiß, dass seine Erfahrung in einer Spannung zwischen dem Positiven und dem Negativen geformt wird. Das zu wissen, ist das absolute Wissen. So gesehen sind das Positive und das Negative Achsen der Verwirklichung des Seins, die in einem tiefen Reichtum des Praktischen gelebt werden: mit der Freude des Positiven oder jener, die sich von der Wahrheit der Welt durchdrungen fühlt und die darum lediglich „von sich nur auszugehen scheinend, wieder von vorn anfängt“ (Hegel *iii*, 591) und zugleich mit der Verzweiflung und der Beklemmung dessen, der um die Vergänglichkeit seiner Welt weiß, dessen der „das Reich der Welt“, das „eine Aufeinanderfolge [ausmacht], worin einer den anderen ablöste“ (Hegel *iii*, 591) nicht aus den Augen verliert.

Das absolute Wissen zeigt, dass das ins Reich des Konkreten und Unmittelbaren versenkte Bewusstsein die Negativität und Beweglichkeit von Allem, was existiert und wirksam ist, aus den Augen verliert. Darum neigt es dazu, spontan eine Lebensform zu substanzialisieren und ein neues positives Dogma aufzustellen. Dieses Bewusstsein weiß, dass sein Erleben des Absoluten mit einem Wissen über das Negative einhergehen muss, um nicht in eine neue beliebige Vergegenständlichung zurückzufallen, es weiß, dass alle Distanz bezüglich des Negativen „sein Verzicht tun [ist], so wie der Begriff, auf welchen es Verzicht tut, der seinige ist.“ (Hegel *iii*, 581). Es handelt sich um ein Bewusstsein, das sich im Negativen aufhalten will und vor der Starrheit des Positiven auf der Hut ist. Darum nimmt es an, dass das Negative *ist*, das heißt, die stets erneuerte Anstrengung der Negativität des Bewusstseins, durch die es aus dem Positiven heraustritt, das es dazu bringt, von seinen Wahrheiten eingenommen zu werden, und die sich aus der Anerkennung des zurückgelegten Wegs ergibt, den es nun in jedem Augenblick integrieren möchte. In diesem Sinne liegt das Wesen des Menschen darin, Selbstbewusstsein zu werden, darin, dessen bewusst zu werden, dass alle Welterfahrung das Spiegelbild einer universalen negativen Rationalität ist. Die Erfahrung des Absoluten ist gegeben als ein Wissen der Negation, das bereits die Aufhebung des Positiven ist, zudem aber als eine ständige Forderung an das Bewusstsein. Dieses stellt so unablässig eine tiefe und ursprüngliche Verbindung mit der Welt her, durch die es jeden Moment als vom Geist erfüllt fassen und erleben kann, als Ergebnis einer langen Welterfahrung und nicht als einfache Positivität, die sich verabsolutiert.

Am Ende der *Phänomenologie* lesen wir: “Die andere Seite aber seines Werdens, die Geschichte, ist das wissende, sich vermittelnde Werden - der an die Zeit entäußerte Geist; aber diese Entäußerung ist ebenso die Entäußerung ihrer selbst; das Negative ist das Negative seiner selbst.“ (Hegel *iii*, 590). Die Gestalt des absoluten Wissen kann als eine Bewusstseinsform betrachtet werden, deren höchste Funktion die wäre, die reichste vorstellbare Erfahrungsstufe zu verkörpern. Durch sie können wir beobachten, wie die große Vielfalt geschichtlicher Erfahrungen stattfindet, in denen sich das menschliche Leben entfalten kann. Das Wissen von dieser Idee zeigt das hohe Ausmaß an Negativität, das jeglicher Lebensform zugrundliegt. Diese höhere und tiefere Form von Erfahrung ist nichts als die Anerkennung der absoluten Negativität, das heißt paradoxerweise, des nicht absoluten

und vorläufigen Charakters aller anwesenden Wahrheit, die in jeglicher Lebensform anwesend ist, die sich in die tatsächliche Wirklichkeit einschreibt.

Diese Negativität ist keine theoretische Feststellung, sondern eine „gefühlte Wahrheit“, die substanziell unser konkretes Verhältnis zu den Dingen, den anderen uns selbst verändert und bestimmt (Hegel *iii*, 585). Das Wissen, dass das einzig Absolute die Negativität dessen ist, was es gibt, ist - weit davon entfernt, ein abstraktes Wissen für Spezialisten zu sein - eine genuine Erfahrungsform, die für eine Lebensweise bestimmend wird. Diese Existenzform im absoluten Wissen wird von Hegel mit verschiedenen Bildern veranschaulicht. Er sagt, dass das Bewusstsein, das dieses absolute Wissen erreicht hat, „diesen ganzen Reichtum seiner Substanz zu durchdringen und zu verdauen hat“, die sich in der „Galerie von Bildern, deren jedes, mit dem vollständigen Reichtume des Geistes ausgestattet [ist]“, befindet (Hegel *iii*, 590). Die immer wieder gefallenene und wiederbelebte Erfahrung bildet für Hegel „die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewißheit seines Thrones“ (Hegel *iii*, 591). Diese Schädelstätte, diese Negativität, die sich stets über das Positive hinwegsetzt, ist das einzig Umfassende und Endgültige der menschlichen Erfahrung, ist die einzige Form das Absolute zu erleben, die uns gegeben ist. In der alltäglichen Erfahrung kommt diese Gestalt als eine Lebensform zum Ausdruck, die die Welt und die ganze umfassende Wirklichkeit des Seienden in ihrer negativen Dimension zeigt. In dieser höheren Erfahrungsform lebt das Bewusstsein in einer spontanen Neigung dazu, die Spuren des Absoluten zu verfolgen, das heißt des Negativen, um immer für neue Wirklichkeiten offen zu bleiben. Hier weiß sich das Bewusstsein als unvollkommen, zur Positivierung tendierend, und als solches immer wieder mit neuen Phänomenen und Ereignissen konfrontiert, die seine Wahrheit einreißen und es zu neuen Erfahrungen treiben.

2. Von unserer Auslegung der Phänomenologie des Geistes

Unsere Lektüre der *Phänomenologie des Geistes* unterscheidet sich von Theodor Haerings Interpretation, die er in seinem Artikel „Die Entstehungsgeschichte der *Phänomenologie des Geistes*“ zum Ausdruck bringt. Nach Haering wurde dieses Werk nicht als das Produkt eines sorgfältig durchdachten Plans geschaffen, sondern lediglich als Folge einer zufälligen

Entscheidung, so dass es sich nicht um ein einheitliches Werk handeln würde (Haering 1934, 193). Dagegen wollen wir uns darauf berufen, dass es bis zum Ende der *Phänomenologie* nur zwei Momente gibt, mit denen sich das Werk beschäftigt. Es handelt sich um das natürliche Bewusstsein, das Erfahrung schafft, und um den Phänomenologen, der diese Erfahrung begreift. Wenn die vom natürlichen Bewusstsein ausgearbeiteten Wahrheiten – welche vom Gewissen bis zum absoluten Wissen bestehen – aus der gleichen Logik begründet sind, die in der Einleitung beschrieben wird, und wenn diese Gestaltungen des Bewusstseins eine Bedeutung für den Philosophen und eine andere für das natürliche Bewusstsein haben, dann kann man die Handlung dieses Werkes durchaus als eine philosophische Einheit begreifen.

Im absoluten Wissen erfasst sich das Bewusstsein als Moment einer vernünftigen Totalität. In dieser endgültigen Erfahrung steht dem Bewusstsein keine äußere Realität mehr gegenüber, weil es anerkennt, dass alle Objektivität an der absoluten Vernunft beteiligt ist. Der Weg der Negationen scheint daher im absoluten Wissen zu gipfeln, in dem es keinen Gegensatz mehr gibt, weil das Bewusstsein die Gegenwart der Vernunft in der Welt ihrer Erfahrung schlussendlich erkennt. Daher hat Gadamer in seiner Lektüre Hegels in *Wahrheit und Methode* darauf hingewiesen, dass das absolute Wissen das Ende der Erfahrung ist, oder, wenn man so will, dass es derjenige Punkt ist, an dem Hegel das Negative endgültig zu überwinden glaubt (Gadamer 1960, 334 ff.). Aber das Absolute bezieht sich bei Hegel nicht nur auf eine konkrete Form der Erfahrung, sondern vielmehr auf eine bestimmte Stellung des Denkens, die sich der Entfremdung in allen seinen bisherigen Existenzformen bewusst geworden ist. Die meisten Kommentare zum Absoluten fokussieren sich in diesem Sinne auf das philosophische Wissen – Beispiel dafür ist das Buch Beckers *Hegels „Phänomenologie des Geistes“* (Becker 1971, 136 ff.). – Wir können hier festhalten, dass das Absolute für das Bewusstsein durch die konkrete Begründung einer neuen Form der Erfahrung bzw. eines neuen Verständnisses von sich selbst und der geistigen Wirklichkeit verwirklicht wird. Das absolute Wissen ist damit keine einfache philosophische Darlegung, die in ihrer begrifflichen Notwendigkeit artikuliert wird. Das Erfahrungsbewusstsein hat tatsächlich kein Wissen vom Absoluten und seiner begrifflichen Sprache, aber es integriert doch in der Form des Zugangs zur Wirklichkeit, in seiner Praxis und seinen Weltgestaltungen. Der Philosoph seinerseits erkennt jedoch an dieser Stelle die Entfaltung eines rationalen endgültigen Hintergrundes.

Marx bekannte Kritik in den *Manuskripten von 1844* verkennt ebenfalls diesen Punkt. Er behauptet dort, dass die *Phänomenologie* nur im Denken zu einer Versöhnung führt. Hegel habe deshalb die konkreten sozialen Beziehungen einer unterdrückenden Wirklichkeit aus den Augen verloren. Hegel sei der Wirklichkeit gegenüber blind und habe angenommen, dass die Versöhnung nur deshalb real sei, insofern sie gedacht werde. Aber was auf dieser begrifflichen Ebene geschehe, spiegele sich nicht unbedingt in der realen Welt der konkreten menschlichen Erfahrung wider (Marx 1993, 193 ff.). – Wir konnten bis zum Ende der *Phänomenologie* zwei Bedeutungen der Negativität festlegen: Die begriffliche, bei dem Phänomenologen anerkannte Negativität, und die durch das natürliche Bewusstsein anerkannte Negativität, durch die wir wissen, dass die Erfahrung in der Behauptung einer Lebensform (einer Positivität) besteht – zugleich wissen wir aber auch, dass jede dieser Formen wesentlich aus ihrer eigenen Negation besteht. Es gibt letztlich zwei Erfahrungen der Negation, die Marx nicht bemerkt hatte. Seine Lesart des absoluten Wissens ist daher noch einseitig. Die Negativität wird niemals in der reinen Immanenz des Denkens aufgehoben, sondern sie wird immer in der menschlichen Erfahrung wirksam sein.

VIERTER TEIL DER ZUSAMMENFASSUNG SCHLUSSFOLGERUNGEN

Rückkehr zur Hegel-Heidegger-Debatte. Negativität und Zeit

Wir haben einen Entwurf der allgemeinen Züge der Idee der Negation in der Gestalt des absoluten Wissens vorgelegt. Wir können die erhaltenen Ergebnisse wie folgt zusammenfassen. Für den Philosophen ist das hier Entscheidende die Negativität, die einen Entfaltungsprozess des in den Bestimmungen Impliziten anzeigt. Er sieht, dass es nie eine absolute Bestimmung gibt und dass alle Bestimmungen wegen ihrer inneren Logik auf andere verweisen. Dies ist die der Philosophie eigene Negation, durch die sich eine Auffassung des Seins nicht als *Positum* oder Affirmation, sondern als Bewegung, Entfaltung oder Prozess enthüllt, Benennungen, die unter die Termini Philosophie und Negativität zusammengebracht werden können. Für das natürliche Bewusstsein offenbart die finale Station der *Phänomenologie* den absoluten Charakter der Negativität der Erfahrung, das heißt, es erkennt, dass das einzig Absolute in ihr der ständige Prozess ist, sich mit der Welt auseinanderzusetzen, seine Position zu negieren und eine neue anzunehmen, die diese aufhebt. Diese Negativität kann die Negation widerspiegeln, die sich dem Philosophen enthüllt, aber der zentrale Punkt ist, dass es sich hier um eine aus der Erfahrung hervorgehende Negativität handelt.

Die Philosophie Heideggers versucht oft ihre Aufgaben in Auseinandersetzung mit Hegel zu definieren. Es handelt sich um zwei philosophische Projekte, deren Entfernung auffällt. Im Folgenden soll der philosophische Dialog zwischen Hegel und Heidegger vom Begriff der Negativität aus, den wir herausgearbeitet haben, neu gelesen werden, obwohl uns bewusst ist, dass wir dadurch eine ungewöhnliche Analyse-Perspektive in die Fragestellungen Heideggers hineinbringen. Im Prinzip soll ein Fundament errichtet werden, auf dem deutlich wird, was Heidegger der hegelschen Philosophie verdankt, auch wenn er eine Neuformulierung in zeitlichen Begriffen vornimmt. Es soll gegen Heidegger vertreten werden, dass die Negativität, in der sich die hegelsche Philosophie vollzieht, nicht geschlossen, sondern immer offen ist. Damit enthüllen wir einen Grund, von dem aus die Philosophien Hegels und Heideggers sich einer philosophischen Tradition entgegenstellen,

die die negative Natur der menschlichen Erfahrung nicht kannte und sie durch die Bestimmung eines *Positivums* fixieren wollte. Sowohl die Philosophie Hegels als auch die Heideggers erreichen ein tiefes Verständnis der Negativität, die auf dem Grund der menschlichen Erfahrung und des Dasein liegt. Damit lassen sich zumindest die Grundzüge skizzieren, die dazu dienen eine neue Rezeption der Philosophie Hegels im Inneren von Heideggers Denken Form zu geben. Wir müssen nun den Begriff der Negativität an das „Klima“ im Inneren des ontologischen Entwurfs Heideggers gewöhnen.

Der letzte Teil von *Sein und Zeit* stellt den Versuch Heideggers dar, die Idee der Zeitlichkeit durch einen Begriff des Ereignisses zu artikulieren. Von da aus setzt sich seine Philosophie vor, eine Ontologie auszuarbeiten, die die traditionelle Metaphysik überwindet, indem sie das Sein des Daseins nicht als ein ewiges Wesen auffasst, sondern in der Weise eines ständigen Sichereignens des Seins. Wenn Heidegger im Paragraph 82 auf das Werk Hegels eingeht, erkennt Heidegger keinerlei Gemeinsamkeit der hegelschen Idee der Negativität mit seinem eigenen Ansatz. Er nimmt an, dass seine Bestimmung der Zeitlichkeit des Seins im starken Kontrast zur Metaphysik des Absoluten steht, die schließlich die Existenz unter einer Totalität wesentlicher Verhältnisse subsumiert. Da er die Zeitlichkeit mit dem Dasein verbindet, denkt er, dass er mit der hegelschen Dialektik gebrochen hat, die das Sichereignen der Welt suspendiert, indem sie sie auf grundlegende Sinnverhältnisse zurückführt, die in ihrer Gesamtheit den absoluten Raum der Verunft bilden.

Obschon Hegel in der *Phänomenologie* demonstriert, dass die Erfahrung ein negatives Moment einschließt, durch das eine neue Wahrheit entsteht, die auf eine Weise beschaffen ist, die auf den Anspruch der Wirklichkeit antwortet, die die erste Position nicht zu begreifen in der Lage war, kann Heidegger zufolge diese Überwindung des ersten Gegenstandes als eine für das Bewusstsein reichere Wahrheit angesehen werden, das heißt, die Tatsache, dass sie nicht einfach annulliert, sondern in eine weitere Perspektive integriert wird, scheint vorauszusetzen, dass das Dasein von einem *Logos* oder *Telos* beherrscht wird, und zwar von dem Weg der Erfahrung, der in der *Phänomenologie* aufgezeichnet wird und der die Bahn der Bildung des Bewusstseins darstelle, das in das absolute Selbstbewusstsein mündet (Heidegger GA5, 160). Die negative Bewegung der Erfahrung ist nicht erratisch, sondern folgt dem vom Geist gezeichneten Verlauf in der Entfaltung seiner Rationalität und darum kann der Gang der Erfahrung als eine Phänomenologie des Geistes angesehen werden.

Die der Erfahrung inhärente Idee der Negativität wird zum Absoluten geführt, denn jede neue Erfahrung dringt tiefer in die Struktur der wesentlichen Verhältnisse ein, die die absolute Rationalität der Dinge bildet, als ob das Wesen des Menschen darin läge, am rationalen Gewebe teilzuhaben, welches das Wirkliche durchzieht, das heißt, am Absoluten (Heidegger GA5, 180). Für Hegel spiegelt die Negativität den notwendigen Prozess des allmählichen In-Erscheinung-Tretens des Geistes oder des rationalen Gewebes von Bezügen wider, das die Realität umfasst und die Erfahrung eines natürlichen Bewusstseins beherrscht. Ein solcher Ansatz steht im Kontrast zu dem Heideggers. Das Bewusstsein, das in der *Phänomenologie* Erfahrung macht, sieht unablässig wie jede Wahrheit, mit der es beansprucht, die Struktur der Dinge zu fassen, sich in ihren Widersprüchen auflösen. Aber Heidegger glaubt nicht, dass dieser Prozess von einer geistigen Rationalität beherrscht ist, die mit jeder neu postulierten Wahrheit in einer reicheren Form erreicht wird bis sie das Bild des Menschen als rationales universelles Selbstbewusstsein einlöst.

Die dialektische Notwendigkeit des Gangs der *Phänomenologie*, die die Stationen des natürlichen Bewusstseins starr zu verketteten scheint, lässt sich nun noch erheblich präziser beschreiben. Die Darstellung des Werks ist eine Rekonstruktion des Gangs der Erfahrung aus der Perspektive des Phänomenologen. Da es das höchste Resultat der Philosophie ist, den Menschen aus der Perspektive des Absoluten zu sehen, besucht Hegel die Erfahrungsformen, die philosophisch am interessantesten erscheinen, zu dem Zwecke, sie am Faden der Entfaltung einer absoluten negativen Rationalität zusammenzuführen. Aber dies bedeutet nicht, dass diese Strecke spontan von einem konkreten, natürlichen Bewusstsein zurückgelegt würde. Der in der *Phänomenologie* aufgezeichnete Verlauf der Erfahrung muss nicht dem tatsächlichen Weg entsprechen. Dem Missverständnis verhaftet, das aus dem Lauf der Erfahrung der *Phänomenologie* den wirklichen Weg jeden natürlichen Bewusstseins macht, bemerkt Heidegger nicht, dass für Hegel die Erfahrung immer die eines konkreten Bewusstseins ist, das dieser Bahn nicht zu folgen braucht. Es schlägt alle möglichen Kurse ein, die fast immer fern der Negativität verlaufen, die das absolute Wissen definitiv enthüllt. Die konkrete Erfahrung ist offen für ein Potential an Kontingenz und Alterität, sodass sein Lauf überstürzt und holprig ist (Gama 2014, 75). Anders formuliert sammelt der Phänomenologe nur die menschlichen Erfahrungen, die in der selben Richtung wie das Maschenwerk des Absoluten verlaufen oder die negative Rationalität der Wirklichkeit

wirksam werden lassen. Das nennt Hegel eine begriffliche Erfahrung. Es gibt also keine unausweichliche Notwendigkeit, die die menschliche Erfahrung auf die Vernunft zu bewegt.

Aber der Punkt, auf den sich Heideggers Kritik an Hegels Philosophie konzentriert, liegt in der Annahme, dass das Absolute den Höhepunkt des Wegs der Erfahrung darstellt. Der Kern seiner Opposition zu Hegel liegt in der Thematik des absoluten Wissens, denn da er annimmt, dass das Bewusstsein hier zur definitiven Erhellung der Widersprüche, in die es geraten kann, gelangt, scheint dieser sich einen Punkt ruhiger Einheit und Schließung vorzustellen. Der Endpunkt des Ganges der Erfahrung des Bewusstseins wird in dem Moment gefunden, in dem sich diesem keine neue Objektivität mehr entgegensetzt, das heißt, in dem Moment in dem der Mensch erkennt, dass er der Totalität des Seins angehört, sodass jeglicher Dualismus von Subjekt und Objekt aufgehoben wird. Das negative führt die Erfahrung zu ihrer Auslöschung, denn der Prozess der Negation einer Position (Differenz) und der Negation dieser Negation (Rückkehr zur Identität), gelangt zum Abschluss, wenn alle Spannungen und bestimmende Differenzen in eine geschlossene Einheit integriert werden, die Hegel das Absolute nennt. Wenn dieser Punkt erreicht wird, entstehen für das Bewusstsein keine neuen Erfahrungen mehr.

Wenn für Hegel die Negativität der Erfahrung das Bewusstsein dazu bringt, in die definitive Dimension der absoluten Vernunft einzugehen, in deren Innerem das Dasein geschlossen ist, da es nicht mehr möglich ist, von neuen Erfahrungen zu sprechen, offenbart für Heidegger der zeitliche Charakter des Daseins seine Offenheit für neue Möglichkeiten, die sich nicht in den Rahmen einer absoluten Rationalität einschließen lassen. Mit der Schließung der Erfahrung, die im finalen Kapitel der *Phänomenologie* stattfindet, wird verkannt, dass es nicht möglich ist, ein Stadium absoluter Daseinsruhe zu erreichen, denn was *Sein und Zeit* phänomenologisch zeigt, ist der zeitliche Charakter des Daseins, das heißt, dass es niemals in einem Wissen zum Abschluss kommt, das in der Lage wäre, reibungslos jedes Geschehen und Ereignis in ein letztgültiges Gewebe von Bedeutungsverhältnissen einzufügen und dass es für unerwartete Möglichkeiten, neue Weltansichten, die es dazu zwingen, sich zu bewegen, stets offen bleibt und daher endlich ist. Es sei das Vorurteil, demzufolge die Philosophie absolute Wissenschaft des Seins ist, das Hegel es verwehrte, diese fundamentale Wahrheit des Daseins zu sehen (Heidegger GA5, 193). Heidegger erkennt dagegen, dass das Dasein dadurch gekennzeichnet ist, niemals einen endgültigen

Punkt zu erreichen und immer neu anzufangen. Was dem Dasein widerfährt, ist nicht wie bei Hegel eine verchleierte Manifestation des Geistes, eine scheinbare Kontingenz, deren Kraft neutralisiert wird, wenn ihr Platz in der Ordnung des Begriffs gefunden wird, sondern es ist in seiner Verwirklichung eine genuines Sichereignen ohne *Telos* oder *Logos*, die Offenheit gegenüber neuen Möglichkeiten, die niemals erschöpft werden oder sich in eine geschlossene Totalität integrieren.

Während so also die Erfahrung bei Hegel in der Versöhnung aller Optionen stirbt, wird das Dasein bei Heidegger unablässig reaktiviert und immer wieder vom Aufkommen neuer Möglichkeiten, die ergriffen werden können, gerufen. Diese Auslöschung der Negativität berücksichtigend, behauptete Heidegger: „Hegels Negativität ist keine, weil sie mit dem Nicht und Nichten nie ernst macht, – das Nicht schon in das ‚Ja‘ aufgehoben hat“ (Heidegger GA68, 47). – Wenn Heidegger nun für das Dasein die stets offenstehende Möglichkeit neu anzufangen entschleiern möchte, muss er das Sein des Daseins auf andere Weise verstehen als Hegel die Negativität der Erfahrung versteht, das heißt, er muss die Metaphysik des Geistes und des Absoluten aufgeben, die letzten Endes behauptet, dass die Erfahrung vor einem positiven, verschleierte Horizont stattfindet, der schließlich affirmiert wird. Dies geschieht tatsächlich, wenn Heidegger die Zeitlichkeit des Daseins enthüllt, wo er sich nach den Vollzugsbedingungen der Existenz fragt. Während für Hegel die Negation, der das Bewusstsein in jeder genuinen Erfahrung unterworfen ist, sich in eine immer höhere Affirmation der absoluten Rationalität verwandelt, lässt für Heidegger die Zeitlichkeit ein unvorhersehbares Geschehen in Erscheinung treten, das jede Weltsicht aus den Angeln hebt, die beansprucht, absolut zu sein. Es handelt sich um einen ganz anderen Ansatz, denn er behauptet nicht, dass das Dasein in der Affirmation einer Totalität definitiver Sinnbezüge zum Abschluss kommt, sondern dass dieses sich immer wieder erneuert und reaktiviert und so an einem unerschöpflichen Werden teilhat.

Stellen wir nun eine kritische Untersuchung dieser Interpretation Hegels an, denn entgegen Heideggers Auffassung öffnet und übergibt Hegels Idee der Negativität die menschliche Erfahrung gerade dem unvorhersehbaren Werden, das am Ende von *Sein und Zeit* in der Zeitlichkeit erblickt wird. Es wurde gesagt, dass das absolute Wissen in einer zweifachen Erfassung geschrieben ist: einerseits gibt es die Darstellung des Philosophen und andererseits die des nicht philosophischen Bewusstseins, das nicht vom Begriff weiß, der die

Erfahrung gliedert, aber das ihn lebt, indem es seine konkrete Praxis, am Leitfaden der Wahrheit der Erfahrung bestimmt. Da Heidegger diese doppelte Erfassung und Darstellung übersieht, versucht er nicht das Absolute als eine Erfahrungsform mit eigenen Charakteristiken für das natürliche Bewusstsein, die auf direkte Weise seine Erfahrung bestimmen. – Das absolute Wissen hat einen Sinn für das ins Absolute versenkte natürliche Bewusstsein. Es wird vom natürlichen Bewusstsein gelebt und in konkrete Praktiken aufgenommen. Was bedeutet diese definitive Erfahrungsform für das Bewusstsein? Die Erfahrung des absoluten Wissens ist ein Verinnerlichen der Negativität, eine Art, die konkrete Erfahrung ausgehend von der Spannung zwischen dem Negativen und dem Positiven zu gestalten. Die Negativität erscheint in Verbindung mit dem Positiven als die genuinste Erfahrungsform, denn das Bewusstsein weiß von sich selbst einerseits, dass es dazu neigt, jede Lebensform zu positivieren und den Faden des Werdens zu verlieren, andererseits aber weiß es sich unvorhersehbaren Veränderungen der Umstände unterworfen.

Für das im Absoluten geformte Bewusstsein wird die Erfahrung in einer sehr konkreten Aufgabe geöffnet, die nie zu einer definitiven Lösung kommt, nämlich die stets erneuerte Bemühung eines Individuums oder einer Kultur, sich einer Essenzialisierung einer Weltsicht zu widersetzen und vielmehr jede Situation durch vergangene Erfahrungen zu bereichern und von da aus zukünftige Existenzmöglichkeiten zu entwerfen. Das Absolute zu erleben, heißt, die Welt und alles Seiende in seiner genuin negativen Dimension zu sehen, d.h. als Teil der Kontinuität einer Geschichte, die gewoben wird, die sich ständig auflöst und neu zusammengefügt wird. Dieses vergeistigte Bewusstsein bemüht sich darum, die Negativität des konkreten Daseins zu erkennen, jede Form von Öffnung als eine Erfahrungsmöglichkeit und nicht als eine wesenhafte Präsenz zu sehen. Das Bewusstsein, das die Erfahrung des Negativen gemacht hat, befindet sich in einem Zustand der ständigen Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, durch die es die Positivierung jeglicher Weltsicht zu vermeiden sucht. Es kann die Augenblicke ausfindig machen, in denen eine Sinngestalt nicht mehr funktioniert und hat stets den Wagemut, den Sinnrahmen, der ihm bislang vertraut war, zu verlassen, um ihn den Umständen entsprechend neu zu erfinden. Es gehört einem Raum von Bedeutungen an, aber was es betont, ist die stets offene Möglichkeit, diese Bedeutungen zu erweitern, indem es dem, was grundsätzlich fremd scheint, Sinn gibt. – Heideggers Kritik an Hegel erweist sich also als unbegründet, denn sie begreift die komplexe Bedeutung der

Erfahrung im Absoluten Wissen nicht. Wenn Heidegger erkannt hätte, dass sich im absoluten Wissen dem Bewusstsein die Negativität als letzte Bedingung offenbart, unter der sich die menschliche Erfahrung vollzieht, hätte er eine Gemeinsamkeit seines Projekts mit demjenigen Hegels festgestellt. Die durch das Positive eingefasste Negativität annulliert nicht die menschliche Erfahrung im absoluten Wissen, sondern hält sie dem Sichereignen des Neuen offen.

Hegel verfolgt kein unerreichbares Ideal der Selbsttransparenz für das natürliche Bewusstsein, das heißt, er ist nicht der Philosoph, der eine absolute Enthüllung aller Erfahrung sucht. Er enthüllt vielmehr, dass die tiefste Erfahrung, zu der wir gelangen können, die der Erkenntnis des negativen und prozessualen Charakters der Wirklichkeit ist. Diese Negativität, diese Auseinandersetzung mit dem grundlegenden Nichtsein der Dinge, lässt es nicht zu, dass wir uns an ein einziges Projekt klammern und lässt uns die Erfahrung als Möglichkeitsfeld sehen, ohne dass wir uns auf eine einzige Lebensform beschränken. Es handelt sich um den Horizont, vor dem wir erkennen, dass die menschlichen Projekte immer offen sind. Die Negativität ist die Möglichkeit, die die Möglichkeit aller Möglichkeiten zeigt, das heißt sie ist der Rahmen, in dem alle anderen Möglichkeiten sind, sodass er jedem Sinnprojekt die Substantialität und Festigkeit nimmt.

Wie die hegelsche Ontologie des Negativen der Erfahrung eine ständige Auseinandersetzung mit dem Unvorhersehbaren und Kontingenten sichert, kann der zeitliche Charakter des Daseins, der in *Sein und Zeit* offenbart wird, als die Verlängerung dieses Ansatzes gesehen werden, das heißt als eine Entwicklung der Negativität, die sich für Hegel in der Erfahrung des absoluten Wissens enthüllt. Die Daseinsontologie Heideggers kann also als eine Weise gelesen werden, die Idee Hegels, dass das Sein der Erfahrung Negativität ist, fortzuschreiben. Hegel baut das Thema der Negativität auf und von da aus ist es möglich, das Sein des Daseins bei Heidegger als eine zeitliche Version der Negativität der Erfahrung bei Hegel zu lesen. Es handelt sich im Grunde um eine Philosophie, die von der hegelschen Intuition ausgeht, für die das Sein der Erfahrung als Negativität gedacht werden kann und die diese Intuition in ihren Möglichkeiten entwickelt.

fünfter Teil der Zusammenfassung

FÜNFTER TEIL DER ZUSAMMENFASSUNG
THESEN DER DOKTORARBEIT UND NOCH ZU ERKUNDENDE
ENTFALTUNGLINIEN

Mit dem ersten Teil dieses Exposé setze ich mir vor, das hier anwesende Publikum in das philosophische Vorhaben einzuführen, das in meiner Untersuchung ausgearbeitet wird. Ich werde dies tun, indem ich sehr schematisch die zentralen Thesen meiner Dissertation vorstelle. Ich hoffe, dass wir uns damit aufwärmen, einstimmen und die seelische Bereitschaft erlangen, um mit dem Kolloquium der Doktorarbeit zu beginnen. Der zweite Teil dieses Exposé nennt und verfolgt einige Wege, die meine Arbeit nicht erkundet hat. Hier werde ich mich auf die Entwicklung der Jenaer Religionsphilosophie Hegels konzentrieren. Der letzte Abschnitt weist schließlich auf einige Entfaltungslinien hin, entlang derer das beunruhigende Thema der Negativität in der Philosophie Hegels weiter vertieft werden kann. Ohne weitere Umschweife beginnen wir.

1. Zusammenfassende Darlegung der Thesen der Dissertation

Ich werde also damit beginnen, die zentralen Argumente der hier vorgestellten Dissertation in zusammenfassender und sehr verkürzter Weise zu skizzieren. Es handelt sich um ein Exposé, das bereits in der FernUniversität in Hagen präsentiert wurde.

1. *Die verschiedenen Fäden des Denkweges, den Hegels Jenaer Schriften dokumentieren, können in einer Analyse seines zwischen 1801 und 1807 entwickelten Begriffs von Philosophie und Negation zusammengeführt werden.*

1.1. Hegels Begriff der Philosophie ist weder dem Begriff der Negativität noch umgekehrt der Begriff der Negativität dem Begriff der Philosophie untergeordnet. Die philosophische Tätigkeit ist vielmehr eine eminente Form der Negativität, und zugleich ist die Negation die Existenzform der Philosophie par excellence. Mit anderen Worten, die Philosophie beschreibt ein Denken, das wesentlich mit der Negativität verbunden ist, wie ebenso die Negation nur durch ein Denken in den Blick gebracht werden kann, das keine endgültigen (positiven) Wahrheiten postuliert, sondern sich stets wieder selbst überwindet. In diesem Sinne geht ein

solches Denken immer über das hinaus, was als jeweils definitive Gestaltung erscheint.

2. *Um nachzuvollziehen, wie Hegel die philosophische Negativität bzw. die negative Philosophie begreift, in welcher sich die vernünftige Struktur der Dinge zeigt, müssen wir uns selbst ins Zentrum unserer Epoche stellen, in der nach Hegel der Geist alle seine Bestimmungen entfaltet und das Individuum über ein umfassendes rationales Selbstbewusstsein verfügt.*

2.1. Die sogenannten „Voraussetzungen der Philosophie“ sind bei Hegel geschichtliche Erfahrungen, die sich in Krisenkonstellationen verkörpern. Hegel entfaltet diese Erfahrungen in der Kritik dessen, was in seinen Jugendschriften als „das Positive“ bestimmt wird. Das entscheidende Merkmal seiner Epoche ist nach Hegels Urteil die Aufrichtung und Fixierung von Gegensätzen in der menschlichen Erfahrung und deren dadurch bedingte Spaltung in unversöhnt einander entgegengesetzte Sphären.

2.2. Hegels Kritik des Positiven versucht, das Thema der Positivität philosophisch aufzunehmen, indem konkrete epochale Erfahrungen mit der Positivität philosophisch rekapituliert werden. Zugleich geht es allerdings auch darum, zu zeigen, dass das Machen der genannten epochalen Erfahrungen bereits durch die Reflexionsphilosophie geprägt ist. Das Verhältnis der positiven Philosophie zu ihrer geschichtlichen Situation ist also insoweit zentral, als die kritische Betrachtung der geschichtlichen Situation diejenige der Reflexionsphilosophie mit einschließt.

2.3. In den Jenaer kritischen Schriften formuliert Hegel seine allgemeine Auffassung von Philosophie in Form einer begrifflichen Analyse der Grundlagen der herrschenden Reflexionsphilosophie. In der Auseinandersetzung mit den Reflexionsphilosophien kommt es dabei zum Aufweis eines neuen Vernunftbegriffs. Die Philosophie Kants erweist sich dabei grundsätzlich als der genuine Ausdruck und die genuine Gestaltung der basalen Gegensätze der neuen, modernen Welt. Hegels Kantlektüre beansprucht jedoch darüber hinaus, die im Verstande vorhandene Vernünftigkeit zu erkennen: Die abschließende Leistung von Kants Philosophie besteht darin, eine allumfassende Dimension in den Blick zu nehmen, welche die Einheit aller menschlichen Realität sichtbar werden lässt. Diese Philosophie enthält in sich selbst

die Aufhebung ihrer inneren Spannungen. In ihr liegt der Gedanke, dass die Einheit des Subjekts und der Welt bereits als ursprüngliche Einheit aufzeigbar ist.

3. *In den drei Zyklen der Jenaer Systementwürfe, die zwischen 1803 und 1806 geschrieben wurden, entwirft Hegel ein philosophisches Denken, in welchem das Vernünftige definitiv erreicht wird und zu seiner Darstellung kommt. Es handelt sich um das spekulative Denken, das sich den Phänomenen zuwendet, um die innere Vernünftigkeit in ihnen aufzudecken.*

3.1. Hegels erstmals in Jena konzipierte spekulative Logik stellt in diesem Sinne die grundlegende Frage, wie die Einheit von Sein und Denken nachkantisch gedacht werden kann – d.h. sie stellt die Frage des Erkennens. Die Logik der Wirklichkeit insgesamt ist dabei die Bewegung der Unterschiede und ihre Wiedervereinigung in einer Totalität. Diese Bewegung macht bei Hegel die einzige Form aus, in der das Denken die Wirklichkeit selbst fortschreitend erkennen kann. Die Logik weist auf die Rationalität hin, welche die Wirklichkeit in ihren rein begrifflichen Strukturen und logischen Verhältnissen regiert. Sie ist insofern eine „Einleitung“, als sie eine Leitlinie des philosophischen Wissens seiner Form nach ist.

3.2. Hegel versucht in dem dritten Jenaer Systemzyklus aufzuzeigen, dass die Realphilosophie keinen anderen Gehalt hat als jenen, den die spekulative Logik in ihrer rein begrifflichen Darstellung behandelt. Sein Ergebnis lautet nun, dass die Realität nicht aus bloßen positiven Einheiten besteht, sondern vielmehr aus negativen Verhältnissen, durch welche Identitäten erst dauerhaft aufgebaut werden können. Die Realphilosophie ist somit der spekulative Versuch Hegels, zu zeigen, in welchem Sinne das Daseiende niemals isoliert ist, sondern dass es vielmehr in seinen negativen und dynamischen Verhältnisse gedacht werden muss.

4. *Das absolute Wissen der Phänomenologie des Geistes wird aus zwei Perspektiven beschrieben: Einerseits aus der Perspektive des Philosophen, der die aufgezeigte negative Begrifflichkeit denkend erinnert, und andererseits aus der Perspektive des Bewusstseins, das nur in diesem einzelnen Moment die in den verschiedenen Gestaltungen vorhandene Negativität anerkennt, welche es auf dem weiten Weg der Erfahrung durchlaufen hat.*

- 4.1. Für den Philosophen ist das, was im absoluten Wissen aufgezeigt wird, die Form des Begriffs, durch welchen er ein Wissen gewinnt, das die rationale Struktur der Erscheinungen insgesamt darzustellen vermag. An dieser Stelle wird die Phänomenologie mit der Vernunft oder mit der Philosophie selbst gleichgesetzt. Das Absolute ist der Prozess der Vernunft, durch welchen das, was einheitlich zu sein scheint, sich in entgegengesetzten Bestimmungen entzweit. In diesem Prozess zeigt es sich in seinen inneren Merkmalen, die sich dann in umfassenderen Einheiten vereinigen. Philosophie besteht so darin, in jeweils tieferen Bedeutungseinheiten das zu zusammenzuführen, was getrennt und äußerlich erscheint. Der Philosoph bemerkt, dass die Vernunft nur durch die Überwindung der scheinbar äußeren Realitäten zu sich selbst kommt, welche die Entfaltung ihres Seins verleugnen und behindern.
- 4.2. Das Absolute verwirklicht sich für das Bewusstsein durch die konkrete Herstellung einer neuen Erfahrungsform, eines neuen Selbstverständnisses und der geistigen Realität. Was das Bewusstsein im absoluten Wissen erkennt, ist, dass all jene Gestalten, in denen es lebte, im Hintergrund von einer fundamentalen Negativität beherrscht wurden, d.h., dass sie aus der Negation einer vormaligen Wahrheit entstanden sind. Im Abschluss des absoluten Wissens gewinnt das Bewusstsein somit Klarheit bezüglich des negativen Horizonts, welcher in Wahrheit jede seiner Gestaltungen bestimmt hat, und es ergreift diesen Horizont als die Wahrheit seiner Welt. In dieser höchsten Erfahrungsform erkennt sich das Bewusstsein als unvollkommen, d.h. es weiß, dass es in sich die innere Tendenz zur Positivierung trägt, während es zugleich den spontanen Trieb besitzt, der Fährte des Absoluten bzw. des Negativen zu verfolgen. In diesem Sinne bleibt das Bewusstsein offen für neue Realitäten und Phänomene, welche seine Wahrheit umstürzen und es zu neuen Erfahrungen treiben.
- 4.3. Dem Absolute begegnen, heißt so, die Welt in ihrer genuin negativen Dimension zu erblicken, d.h., sie als Teil der Kontinuität einer Geschichte zu begreifen, die im ständigen Wechsel von Entstehen und Vergehen besteht. Dieses vergeistigte Bewusstsein erkennt die Negativität der konkreten Existenz an und versucht, alles, was sich ihm eröffnet, als eine Erfahrungsmöglichkeit und nicht als wesentliche

Gegenwart zu erfassen. So wie die Hegelsche Ontologie des Negativen der Erfahrung eine ständige Konfrontation mit dem nicht Voraussagbaren sichert, kann der zeitliche Charakter des Daseins in Heideggers *Sein und Zeit* als eine Verlängerung der Negativität angesehen werden, welche sich bei Hegel in der Erfahrung des absoluten Wissens offenbart. Die Hegelsche Negativität erschließt die Erfahrung im Sinne eines nicht voraussehbaren Werdens, welches Heidegger am Ende von *Sein und Zeit* in der Zeit selbst erkennt.

Dies sind in groben Zügen die Thesen, die in dieser Untersuchung vertreten werden. Ich würde nun gerne einige der Wege erkunden, die in diesem Projekt nicht ausgearbeitet wurden und die auch die Philosophie Hegels in Jena nachzeichnen; es handelt sich im Prinzip um die Leerstellen, die unser Projekt zu lassen scheint, denn durch diese Thematiken hätte man auch die Entwicklung des Denkens dieses jungen Professors verfolgen können.

2. Über die von der Dissertation nicht erkundeten Themen

In der Einleitung der Doktorarbeit habe ich darauf hingewiesen, dass die Stränge, um die herum man das Jenaer Werk Hegels anordnen kann vielfältig sind. Ich habe dort gesagt, dass diese Schriften ein komplexes Puzzle bilden, das auf unterschiedlichste Weisen zusammengesetzt werden kann. Ich würde nun gerne kurz auf einen der Wege eingehen, über die das Werk dieses jungen Professors zusammengefügt werden kann und der in meiner Arbeit nicht untersucht wird, nämlich die Entwicklung seiner Religionsphilosophie.

Wir wissen, dass der junge Hegel am eigenen Leib die Krise der Religion erlebt hat. In seinen Jugendschriften kritisiert er die Religion seiner Zeit, da diese positiv geworden sei. Um zu sehen, weshalb Hegel eine positiv gewordene Religion kritisiert und verurteilt, können wir damit beginnen, den Ursprung des Wortes „positiv“ zu betrachten. Das Positive kommt von *positum*, dem Partizip Perfekt Passiv des lateinischen *ponere*, was soviel bedeutet wie setzen, legen, stellen. Seit der antiken Philosophie ist eine philosophische These eine *Stellungnahme*, eine Position, die bewusst, gesetzt wird und die von jemand anderem zurückgewiesen werden kann. Das Positive ist also etwas aufgestelltes, gesetztes. Aber in dem Ausdruck gibt es noch etwas. Das Positive ist das, was dem, was „von sich aus“ oder „von Natur aus“ da ist, entgegengesetzt wird. Die Religion bietet ein gutes Beispiel in dieser

Hinsicht. Eine natürliche Religion ist allen Menschen zueigen, sobald sie von der Vernunft Gebrauch machen und diese unterscheidet sich von der positiven Religion, die in dem veranschaulichten Zusammenhang eine nur (auf)gesetzte, hinzugefügte, fremde Doktrin bezeichnet. Es handelt sich um eine Religion, die letztendlich kraft einer Auferlegung gilt und daher lässt die positive Religion die Vernunft hinter sich. Hegel kritisiert diese Religion seiner Zeit, die nur als etwas Äußerliches auferlegt ist.

Angesichts der positiven Religion glaubte der junge Hegel, in der praktischen Philosophie Kants einen Religionsbegriff finden zu können, der fernab von jeglicher Auferlegung und Dogmatismus, für die Entwicklung der individuellen Freiheit und Autonomie eintritt. Mit Elementen aus Kants Philosophie möchte er unsere Möglichkeit ausloten, uns vom Absoluten her zu verstehen, das heißt vom „gemeinsamen ethischen Wesen“ her, das die authentische religiöse Dimension darstellt. Hegel beabsichtigt eine Bürgerreligion auszuarbeiten, also eine die in der Lage ist, dazu beizutragen, dass die Bürger sich in einer Gemeinschaft freier Individuen verbinden. Es handelt sich um das so genannte Jugendideal, um ein politisches Ideal einer von der Religion ausgehenden Transformation der Gesellschaft. Dennoch unterzieht Hegel bereits am Beginn der sogenannten Frankfurter Periode die Grundlagen der kantschen Philosophie einer Überprüfung und erkennt, dass diese Philosophie voller Spannungen ist, die sie nicht auflösen kann. Daher kann der Übergang seiner Frühschriften zu den Jenaer Texten als eine Verschiebung hinsichtlich des sogenannten Jugendideals aufgefasst werden.

Wir können also sagen, dass der ganze Weg der Jenaer Philosophie zur Erarbeitung einer Religionsphilosophie führt, in der sich die Gegenwart der Vernunft zeigt. Bereits in der kritischen Schrift von 1802 mit dem Titel *Glauben und Wissen* stellt Hegel den vermeintlichen Gegensatz von Glauben und Erkenntnis infrage und im *Systementwurf III* von 1804/5 weist er darauf hin, dass die Religion einen Teil des absoluten Geistes bildet. Im Absatz „Religion“, der am Ende dieser letzten Schrift steht, macht Hegel darauf aufmerksam, dass die Gemeinschaften ihre Welt durch die Annahme organisieren, dass die Wirklichkeit durch das Göttliche organisiert ist, durch einen transzendenten Gott, der allem Sinn gibt. Wer glaubt, geht hinaus in die Welt und sieht Gott in der Natur widergespiegelt, in der Schöpfung, er verhält sich gegenüber anderen, wie sein Gott es ihn lehrt, er sieht sich selbst nach den Prezepten seiner Religion u.s.w. Für das religiöse Bewusstsein ist der Anfang

und die Wahrheit Gott. – Woher nun wissen die Gemeinschaften von Gott? Im *Systementwurf III* weist Hegel darauf hin, dass hier die Vorstellung wirkt, Gott sich also in einem Puma, einem Obelisken, einer Pyramide zeigt. Auch beispielsweise die Mythen von der Schöpfung und dem Tod Jesu sind Vorstellungen, Formen Zugang zum Göttlichen zu erlangen, die Verhalten, Praktiken, Gewohnheiten einschließen, die diese gültige Wahrheit wirklich werden lassen und die bestimmte Institutionen wie die Kirche einsetzen.

Dennoch wird der Nexus zwischen Vernunft und Religion systematisch erst in der *Phänomenologie des Geistes* ausgearbeitet. Hegel beschäftigt sich dort mit den ersten Formen von Religion, die die Gottheit als eine Entität in der physischen Welt sehen: Ein Element wie Luft, die Sonne, ein Tier u.s.w. Es handelt sich um Religionen, die das Göttliche in einer ersten Position fixieren und für die Gott in dieser unmittelbar ist. In seiner Entfaltung gelangt das religiöse Bewusstsein jedoch an einen Punkt, an dem es bemerkt, dass Gott nicht dieses sinnliche, unmittelbare Element ist, sondern in den Mythen, in der griechischen Kunst als Skulpturen, die homerischen Zeichen, das Schicksal der Tragödie u.s.w. Dieser Gott ist nun keine physische Unmittelbarkeit mehr, sondern er wird vorgestellt und in diesem Prozess gewinnen wir etwas: Dank dieser Vorstellungen beginnen wir die Idee von Gott zu erarbeiten und zu entwickeln. Das Göttliche ist jetzt schon nicht mehr etwas Physisches. Jetzt glauben wir an einen Gott, der von der menschlichen Vorstellung herausgebildet und vom Bewusstsein selbst entwickelt wurde. Vermittels der Mythen und Allegorien stellen wir uns Götter vor, die beispielsweise nobel und gütig sind. Dieses Stadium nennt Hegel symbolische oder Kunstreligion und diese stellt eine Art Entwicklungsschritt hinsichtlich der natürlichen Religion dar.

Aber weder das Denken noch die Erfahrung verharren beim unmittelbaren Gott oder beim religiösen Bild und das Denken hebt diese Formen des religiösen Bewusstseins durch die Gestalt dessen, was Hegel die offenbare Religion nennt auf. Hier ist Gott weder ein sinnliches Element noch ein künstlerisches Bild. Er wird Mensch, ist Selbstbewusstsein, er ist jemand wie ich. Wir nähern uns diesem Gott an und das ist der Beitrag des Christentums. Das Christentum synthetisiert in gewissem Sinne die zwei vorangehenden Religionen und hebt sie auf eine höhere Ebene. Es handelt sich weder um die unmittelbare Darstellung von Gott noch um künstlerische Darstellung, sondern um eine Darstellung, in der Gott Mensch wird, das heißt, Jesus. Das Christentum übergibt uns Gott als Menschen.

Dieses Thema der Religion war nun eines der vielen, die in der Doktorarbeit nicht ausführlich erarbeitet wurden und an dessen Leitfaden man das hegelsche Denken in Jena hätte bestimmen können. Ein weiteres Thema, das nicht in den Blick genommen wurde, ist beispielsweise Hegels Analyse jenes politischen und sozialen Wandels, den die französische Revolution bedeutete, deren Ideale in umfassender Weise von Hegel aufgenommen wurden und aus deren Entfaltung sich seine Sicht auf die Geschichtsphilosophie ergibt. Sogar noch in den *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* sieht Hegel in der französischen Revolution „die Versöhnung des Göttlichen mit der Welt“ also die Art und Weise, in der die Vernunft Wirklichkeit wird. Viele weitere Themen bleiben unerkundet, wie die Entwicklung der Philosophie Hegels am Leitfaden seiner Aneignung von Spinoza, seine Dialoge mit anderen herausragenden Figuren des philosophischen Olymps seiner Zeit, wie Jacobi, Fichte und einige romantische Philosophen und Dichter, seine Aneignung einiger Termini, die in der Philosophie seiner Zeit präsent waren, denen er einen besonderen Sinn gibt, wie etwa Skeptizismus, Sittlichkeit, Recht, Totalität u.s.w. Auf den ersten Blick ist es, als ob wir wegen der starken Betonung der Negativität diverse hochinteressante Themen der Jenaer Philosophie Hegels vernachlässigt hätten. Man würde also meinen, dass, indem das Negative in den Blick genommen wurde, übersehen wurde, was es mit den anderen Elementen dieser Philosophie auf sich hat.

Wenn nun unsere Untersuchung auch bestimmte Details all dieser Themen nicht ausarbeitet, hebt sie meiner Ansicht nach ein zentrales Moment hervor: die Negativität. Bei der Untersuchung der genannten Themen, sollte sich nun ein und dieselbe negative Struktur der Vernunft zeigen. Dies kann bestätigt werden, wenn wir bemerken, dass bereits die Analyse der Religion, die wir gerade ausgeführt haben, dieselbe negative Rationalität aufweist, die wir in unserer Untersuchung herausgearbeitet haben. Tatsächlich erarbeitet genau betrachtet die Religionsphilosophie Hegels, den gleichen Prozess von Negationen, dessen Gegenwart er im gesamten Bereich menschlicher Erfahrung ausmacht. Hier sieht man die drei Positionen eines negativen Denkens. Die erste ist die von Identität ohne Differenz (natürliche Religion), die zweite ist die der Differenz (symbolische oder Kunstreligion) und die dritte ist ist die, die eine Einheit erlangt, während sie das Bewusstsein der Defferenz wahrt (Offenbare Religion). Die erste Negation negiert die Identität, während die zweite die Differenz negiert und zur ersten Identität zurückkehrt, nun aber mit dem Bewusstsein der

Differenz. Negativität und Religion gehen miteinander einher. Das Negative ist die Art und Weise, in der sich die Religion zeigt oder, besser, die Art und Weise, in der sich das Göttliche ereignet, genauso, wie sich die Religion zum Beispiel in einem letzten Sinn, in dem sie als offenbare Religion gesehen wird, als nicht an einem einzelnen Punkt fixiert zeigt, sondern als zu einem fortwährenden Sich-Geschehen gehörig, durch das sich die dem Göttlichen eingeschriebene Begrifflichkeit entfaltet. Zwischen einem Phänomen wie der negativen Vernunft und dem der Religion gibt es also keinen Unterschied, keine von beiden gründet die andere, sondern was wir hier sehen, ist, dass in der Religion die Vernunft gegenwärtig ist und dass eine der erhabensten Erscheinungsweisen der Vernunft die Religion ist. Es handelt sich um zwei gleich-ursprüngliche Dimensionen. Folglich verweist die Religion auf die Manifestation des Begriffs der absoluten Negation, dessen Entstehung in unserer Untersuchung nachgegangen wurde.

Für Hegel muss das Denken auf die gleiche negative Rationalität treffen, die sich mit größer werdender Kraft bestätigt, in dem Maße, in dem die Bestimmung des jeweiligen Phänomens voranschreitet, ganz gleich welcher Weg eingeschlagen wird. Wie Hegel in der *Differenzschrift* von 1801 bemerkt, zeigen wir, wenn wir vom Absoluten sprechen, dass alle Phänomene an einer absoluten Vernunft teilhaben, die immer dieselbe ist, obwohl sie sich natürlich in einer bunten Vielfalt offenbaren kann. Nichts bleibt außerhalb dieser Negativen Rationalität. Anders gesagt ist es ein und dieselbe negative Rationalität, die sich nach und nach entfaltet, in dem Maße, in dem man in das Jenaer Werk eindringt. Deshalb müssen wir in der Lage sein, auch noch in den unterschiedlichsten und disparatesten Formen, in denen die menschliche Erfahrung und das Seiende sich zeigen, Elemente der absoluten, negativen Vernunft zu finden. Es geht also nicht darum dieses oder jenes Phänomen zu erblicken, sondern das Ganze der Vernunft, das in Erscheinung tritt.

Obwohl sich nun diese Rationalität in der ganzen Erscheinungswelt zeigt, müssen wir sie in konkreten Fällen in Aktion sehen. Unsere Untersuchung schafft es nicht, einige wichtige Dimensionen abzudecken, in denen die absolute Vernunft in Hegels Jenaer Werk erscheint. Untersuchungen sind nötig, die diese Themen gründlich aufarbeiten, die wir hier nicht in den Blick nehmen konnten. Wir müssen also fragen, wie die Negativität der Vernunft nach und nach erscheint und sich entfaltet, beispielsweise in Hegels Dialog mit Spinoza, mit Jacobi, mit dem Skeptizismus und mit dem Begriff der Sittlichkeit und des Rechts, in seiner

zunehmenden Aneignung der französischen Revolution u.s.w. Der zentrale Punkt wird sein, dass all diese Phänomene, die ohne jegliche Gliederung zu fließen scheinen, einen Bezug zum Absoluten wahren. Und das Gleiche, was wir über die Religion gesagt haben, gilt auch für die anderen Phänomene. Es ist weder so, dass die Negativität das Fundament dieser phänomenalen Dimensionen bildet, noch so dass die Negation auf ihnen ruht, sondern das Denken muss in der Lage sein, den negativen Charakter all dieser Bereiche aufzuzeigen. Diese Negativität zeigt sich nur, wenn wir Philosophie treiben, wenn wir den Blick schärfen und deutlich machen, was einer unmittelbaren Sichtweise verborgen bleibt, aber da ist.

Ich würde diese Intervention gerne abschließen, indem ich einige Richtungen angebe, in die diese Unterschung über Philosophie und Negativität bei Hegel fortgesetzt werden kann.

3. Einige Entfaltungslinien, die die Fortsetzung unseres Projekts ermöglichen

Wir können das Thema einer Sicht des Seins als Negation oder Negativität mit Hinweisen weiterspinnen, die aus der *Wissenschaft der Logik* stammen, deren höchster Zweck - so kann man das Werk lesen - genau darin besteht, eine Ontologie des Negativen zu entwickeln. Hegel ist der Ansicht, dass das Terrain, auf dem die Negativität operiert, der Begriff ist oder, besser, er zeigt, dass der Begriff als das Medium dieser Ontologie der Negativität gesehen werden kann. Ich möchte nun kurz ein Moment der Logik skizzieren, wo man dieser Ontologie der Negativität nachspüren könnte, nämlich in der Sektion der Wirklichkeit am Ende der Wesenslehre.

Hegel möchte hier beweisen, dass das Sein keinen Entitätscharakter besitzt, dass es keine definitive Struktur gibt, sondern dass das was ist, ein fortwährendes Sichereignen ist: stets wird eine bestimmte Sichtweise des Seins aktualisiert. Diesem Zug der Negativität zufolge ist Sein eine Art fortwährendes Heraufkommen einer Sicht der Dinge, die sich in einer besonderen Situation offenbart und die, indem sie in jedem Augenblick offenbar wird, Wirklichkeit erlangt. Negativität ist hier der Name für die Einsicht, dass unser Verhältnis mit dem Seienden von Augenblick zu Augenblick geschieht. Das nennt Hegel Wirklichkeit. Was hier hervorgehoben werden muss, ist der nicht substantielle oder dingliche Charakter der Realität: sie ist keine fertige, ruhende Essenz, die hinter den Phänomenen steht, sondern wird als reine Tätigkeit, Wirken, als ein Sich-Ereignen oder Sich-Manifestieren angesehen.

Dieses In-Erscheinung-treten der Wirklichkeit darf nicht als etwas Gegebenes verstanden werden, das obwohl es verborgen ist, sich plötzlich an der für das Denken sichtbaren Oberfläche entschleiert, sondern muss als eine Realität angesehen werden, die fortwährend auftaucht, werdend oder sich offenbarend. Die Wirklichkeit ist ständige Manifestation, sie erscheint in jedem Augenblick als Auftauchende o Entstehende, das heißt, als Teil einer Prozessualität, durch die sie Augenblick für Augenblick stattfindet. Es handelt sich also nicht um eine Wirklichkeit, die als ein eingefangenes und eingefrorenes Bild verstanden wird, sondern eine Wirklichkeit, die als eine Art ununterbrochene Projektion betrachtet wird. Insofern wir diese reine Aktivität, dieses Sich-Manifestieren der Wirklichkeit als Idee der Negativität definieren können, muss sich eine Entfaltung unserer Idee der Negativität mit diesem Begriff am Leitfaden einer behutsamen Lektüre der Sektion „Die Wirklichkeit“ der *Wissenschaft der Logik* beschäftigen.

Eine zweite Frage, die eine zukünftige Untersuchung in Angriff nehmen muss, ist folgende: Die Negativität beschreibt den Moment, in dem sich das Denken den Grenzen des Sinns entgegenstellt, dem Objektiven, dem Äußerlichen, die dazu nötigen, dass die Spekulation in Gang gesetzt wird, bis wir dies vermeintlich Fremde aufnehmen. Die Negativität wirkt, wenn wir angesichts von etwas vermeintlich Dunklem nicht mehr wissen, was wir tun oder sagen sollen. Deshalb gibt es in der Dialektik eine anfängliche Negativität, die das Denken weckt. Es handelt sich um ein negatives Verstehen oder um den Moment, in dem das Bekannte nicht mehr funktioniert, also den grundlegenden Augenblick der als Aktivität gesehenen Negation, die stattfindet, wenn wir versuchen mit etwas eins zu werden, das fremd erscheint, indem wir es aufnehmen, womit wir diese Fremdheit aufheben. Dieser grundlegende Moment verweist auf die Tatsache, dass die Negativität sich in Gang setzt und dass man, wenn das Fremde beherbergt wird, sehen müsste, welche Wege möglich sind. Wenn wir ein Phänomen sehen, würde Hegel bereits zugestehen, dass es Negativität gibt, nicht nur in dem Sinn, dass diese Entgegensetzung vom Denken aufgehoben werden muss, sondern in dem Sinn, dass es auf andere Weise intelligibel gemacht werden kann. Man muss also verstehen, dass diese Momente der Aufhebung des Fremden eine Entscheidung zwischen verschiedenen Möglichkeiten darstellen. Wenn dies so ist, dann können wir nach den Grenzen des Verstehens fragen, nach dem, was sich der hegelschen Philosophie entzieht. Meiner Ansicht nach können einige Dialektiken der Philosophie Hegels in diesem Sinne

überdacht werden: es handelt sich um Momente seines Werks, in denen man sehen muss, dass Hegel eine Position entwickelt, aber dass es eine umfassendere Vielfalt von Möglichkeiten gibt, die entfaltet werden muss. Dies geschieht beispielsweise mit einem historischen Ereignis, das uns zur Interpretation zwingt. Dies ist der Fall beim jüngsten historischen Phänomen der Geschichte Kolumbiens, eines der wichtigsten der letzten Jahrzehnte in Südamerika und zweifellos das Wichtigste der jüngeren Geschichte unseres Landes, nämlich der Frieden. Was ist da geschehen? Wie können wir das in den Sinn fassen, den wir bereits hatten? In der Sektion der *Phänomenologie* mit dem Titel „die schöne Seele, das Böse und seine Verzeihung“ bietet Hegel Bausteine an, mit denen ein solches Phänomen besser gedacht werden kann. Trotzdem meine ich, dass diese Dialektik mit dem nun Geschehenen neu erwogen werden muss. Das hegelsche System muss folglich angesichts dieser Brüche in Bewegung versetzt werden. Hier müssen wir uns die Aufgabe stellen, die Einheit der Vernunft zu erreichen, denn es ist uns etwas abhandengekommen.

INTRODUCCIÓN

El estudio que ahora presentamos elabora la idea de filosofía y negatividad que Hegel desarrolla en el periodo de Jena. Debemos empezar por hacer una anotación sobre las particularidades de las obras que nos proponemos estudiar. La observación tiene que ver con el hecho de que la obra de este joven profesor no es en sentido estricto “unitaria”, de manera que contrasta con lo que el lector habituado a los textos de madurez esperaría encontrar. Salvo los escritos críticos y la *Fenomenología del espíritu*, que en la Edición de la academia de las obras completas comprenden el tomo cuatro (Hegel GW4) y nueve respectivamente (Hegel GW9), buena parte de los textos hegelianos de la época, para ser más precisos casi siete de los nueve volúmenes que componen las obras de juventud y de Jena en la edición del Hegel-Archiv, son compilaciones póstumas de fragmentos, manuscritos, lecciones y esbozos que en su mayoría Hegel no preparó para su publicación y que, por tanto, abarcan temas diversos de manera casi siempre inconclusa. Que la obra de Jena no esté articulada en una presentación unitaria obedece a que aquí tenemos a un joven profesor que se halla aún en la búsqueda y elaboración de su propio camino hacia la filosofía, que se encuentra en pleno proceso de apropiación de la tradición filosófica y de aquel movimiento que representó una sima inusitada en la historia del pensamiento, a saber, el idealismo alemán, y además profundamente sensible a los acontecimientos de la convulsionada época en que le tocó vivir signados fundamentalmente por la revolución francesa, esto es, por lo que fue en principio el intento por llevar al ser humano al despliegue de la razón y que finalmente se invirtió en la barbarie y el terror inauditos. No sorprende entonces que la multiplicidad y polifonía de formas en que se expresa en Jena el programa filosófico de Hegel sea tal que, como algunos han señalado, se revela a veces en formas incongruentes al principio y al final de aquel periodo; más aún, no es extraño que para el mismo Hegel nunca hayan sido claras las diferencias entre sus formulaciones del sistema al principio y al final de su estancia en Jena. Esto abre desde luego un amplio margen para las interpretaciones sobre la filosofía hegeliana de la época.

Presentamos aquí una investigación que en principio comenta varios planteamientos presentes en algunos escritos poco conocidos y complejos de la filosofía de Hegel de Jena. La obra de Jena está colmada de intuiciones frescas que hasta ahora se fermentan y a las que

aún no se les ha dado un lenguaje claro, de atisbos que todavía no se integran dentro del plan del sistema o que después no se toman en cuenta; se trata de trabajos compuestos de varios hilos que se pueden moldear, ajustar y alienar según las más variadas direcciones o, en otras palabras, hay muchas formas legítimas de armar el complejo rompecabezas. El intérprete resulta por ello fundamental pues él elabora la obra y contribuye a la construcción de la filosofía misma. Nuestra labor interpretativa es por eso modesta, pues no podemos decir que de ella resulte una comprensión correcta de la obra de Hegel, sino más bien que se trata de un proyecto que solo logra desarrollar en una dirección la filosofía hegeliana de la época. Más aún, nuestra interpretación puede llegar a forzar a Hegel. A mi modo de ver, todo estudio que se proponga interpretar al Hegel de Jena debe lidiar con esto: más allá de buscar al propio Hegel, solo se puede proponer participar o sumergirse en la constelación de sentido múltiple y abigarrada que se abre con los textos de aquel joven profesor.

La obra filosófica del Hegel de Jena es sin duda una de las más complejas y difíciles. Con frecuencia en las investigaciones publicadas en lengua hispana se la explota por partes, se aprovechan aquí y allá algunas vetas especialmente sugerentes, pero hacen falta estudios que ofrezcan una mirada de conjunto. Nuestra investigación se propone justamente superar la desorientación que surge de los trabajos de Hegel en Jena al darles unidad y ofrecer una perspectiva de la totalidad. Ahora bien, hemos elaborado un texto con un estilo narrativo que parece indicar que la obra de la época hubiera sido elaborada mediante posiciones que se iban encadenando entre sí y por las cuales la filosofía de Hegel se iba compenetrando en grados crecientes con una visión racional de la realidad, pero lo cierto es que hemos sido nosotros los que le hemos dado una forma más o menos unitaria a los textos hegelianos de la época. Hemos guiado el curso de la exposición y en este sentido desarrollamos una postura propia.

A menudo la investigación se demora en los problemas que trabaja. Me he propuesto darle suficientes vueltas a los asuntos que he elaborado, ver los problemas desde varias ópticas sin caer, eso espero, en el lado extremo de presentar un texto demasiado expositivo. También he querido lograr un nivel de exposición más o menos comprensible capaz de elaborar asuntos áridos, de tal manera que el lector pueda introducirse rápido en ellos. El trabajo pretende por eso ser asequible incluso para alguien que no tenga mucha familiaridad con estos asuntos y, por tanto, puede servir de acompañante a quien quiera sumergirse en la desordenada obra de Hegel en Jena; debería ayudar a absorber su riqueza y profundidad, la

cantidad de conexiones, capaz entrelazadas y problemáticas que tocan estos textos densos e inagotables, y permitir que nos movamos allí con alguna soltura. Espero, por otra parte, haber asegurado y amarrado bien las reflexiones, de manera que no hayan quedado por allí muchos elementos flotando. Quien haya trabajado la filosofía de Hegel estará de acuerdo en que ganar claridad sobre sus momentos y lograr presentarlos con alguna soltura en una exposición que se aleje del lenguaje técnico, ya tiene algún mérito. En mi opinión, si nuestra investigación solo hubiera logrado meterse en la difícil obra del Hegel de Jena para darle unidad y ver algunos de sus nexos y conexiones, ya constituiría un aporte.

Sin embargo, tal vez el lector vaya más allá y se pregunte si esta investigación tiene un problema que desea trabajar como tal. Debemos señalar ahora nuestro proyecto: nos proponemos articular al Hegel de Jena, recoger los variados hilos que dejan sus manuscritos y trenzarlos en términos del desarrollo de su idea de filosofía y negación. Se trata de ver cómo el lenguaje y el vocabulario sobre la noción de filosofía y de negatividad fue evolucionando o, en otras palabras, de ilustrar la génesis de la idea de filosofía y de lo negativo en los escritos de Jena. ¿Cómo pensar el vínculo entre filosofía y negatividad? Ninguna de estas dos nociones es subsidiaria de la otra. Esta consideración es importante porque espontáneamente estamos tentados a pensar que el proyecto debe determinar, por un lado, lo que sea la filosofía y, por otro, lo negativo, y que después debe evaluar cuál de las dos nociones es más fundamental que la otra. En Hegel no hay dualismos o antítesis de este tipo, sino más bien un intento por armonizar lo presuntamente diferente. Sería más apropiado decir entonces que la filosofía describe un pensar ligado esencialmente a la negatividad, del mismo modo que la negación solo puede ser vista desde un pensar que no postula verdades definitivas, sino que se supera siempre a sí mismo, uno que atraviesa y franquea a cada paso lo que parece definitivo; entre ambas determinaciones no hay pues ninguna jerarquía, sino que al hacer pensable una de ellas se determina a la vez la otra.

Lo anterior implica que filosofía y negatividad no son dos cosas distintas, sino que habría que entender que la actividad filosófica es una forma eminente de negatividad y, a la inversa, la negación es el modo como la filosofía es por excelencia. Hay una unidad entre filosofía y negación. La filosofía revela las estructuras generales racionales que cobijan todo lo que hay, y reconoce que ellas están organizadas negativamente: la realidad de la naturaleza, pero también la realidad social, política, histórica, religiosa, conceptual, etc., no

están quietas sino consisten en un proceso constante de diferenciación y reunificación, de modo que están articuladas y cohesionadas por una especie de fuerza negativa. Por lejanos que parezcan el mundo natural y de la cultura, el individuo y la comunidad, por distintos y heterogéneos que parezcan fenómenos como el arte, la religión y la ciencia, el pensar filosófico los ve vertebrados por una misma lógica negativa. En el fondo, conocer filosóficamente es ir descubriendo la racionalidad negativa presente en las cosas o, dicho de otra forma, la negación pone en evidencia la forma de saber en que consiste la filosofía misma.

Pues bien, para ver cómo Hegel revela esta negatividad filosófica o filosofía negativa por la cual se pone en evidencia la estructura racional presente en las cosas, no debemos dar un salto por fuera del mundo de las apariencias hacia un mundo platónico, pues no se trata de acceder a algo externo, sino debemos ir al corazón mismo de nuestro tiempo, debemos penetrar en él hasta reconocer cómo se muestra allí la estructura racional interna presente en la realidad. El saber filosófico solo se puede elevar desde el mundo que le da sustento y que lo constituye; debe integrarse o adentrarse progresivamente en esa realidad presuntamente caótica hasta ver que ella pone en evidencia las vértebras últimas de las cosas. Este camino es paulatino porque la racionalidad que gobierna lo ente no se presenta inmediatamente, sino que debemos ir ganándola poco a poco; se trata del proceso progresivo por el cual se van ganando perspectivas que nos permiten alcanzar una visión cada vez más profunda de la realidad. En mi opinión, el trayecto por el cual se va ganando esta consciencia de la racionalidad de la realidad en la filosofía del Hegel de Jena se puede dividir en cinco grandes momentos que constituyen los cinco primeros capítulos de la investigación que ahora presentamos.

Sabemos que para Hegel la filosofía arraiga en la historia, es decir, ella no debe hacer otra cosa que elucidar su propia época; como lo que anima al pensamiento desde sus comienzos es la experiencia histórica concreta, entonces la obra de Hegel no hace sino vincular el sello histórico de su época con la elaboración de una filosofía. El elemento fundamental de su tiempo lo encuentra Hegel en lo positivo; la positividad es, en el fondo, una manera muy básica de ver la realidad, a saber, como solo escindida y a la espera de ser remitida a un fundamento último. A partir de esta positividad presente en la época Hegel empieza a elaborar las ideas de filosofía y negatividad; lo positivo se empieza mostrando

como un elemento extraño a la filosofía y a la negación o, en otras palabras, señala como por contraste lo que no es la filosofía y la negación, es decir, lo racional. De esto se ocupa el primer capítulo; allí nos apoyamos en algunos escritos de Jena, pero también en los denominados textos de juventud de Hegel en los que se elabora esta crítica a la positividad de la época.

La crítica de Hegel a lo positivo se extiende a las filosofías de la reflexión. Los escritos críticos de Jena no son el primer lugar de la obra de Hegel en el que se refiere a las filosofías de su tiempo, pero sí el primero en el que elabora su concepción general de la filosofía al hilo de un análisis de los fundamentos mismos de las filosofías reflexivas, en lugar de concentrarse, como lo había hecho hasta el momento, tan solo en aspectos particulares de ellas. En este diálogo con las filosofías de la reflexión Hegel reconoce los trazos de un concepto de razón aún incipiente. El segundo capítulo considera por eso ampliamente la lectura de Hegel de la filosofía de Kant haciendo pie en los denominados escritos críticos de Jena. Lo fuerte de nuestra interpretación es mostrar que Hegel no solo critica a Kant, sino que, apoyado en la tesis de la unidad trascendental de la apercepción y en la doctrina kantiana del esquematismo, quiere potenciar elementos presentes en Kant para ir más allá de él mismo, es decir, reconocer el poder de la razón haciendo presencia en su pensamiento. Kant habría advertido allí la unidad previa a toda división entre consciencia y realidad que no es una unidad solo sintética que vincule dos extremos que en sí seguirían siendo independientes, sino una en la que las instancias reconocidas se muestran como mutuamente constituidas. Se trata del reconocimiento de la unidad entre pensar y ser.

La idea de Hegel es que la filosofía de la reflexión señala la transición a un pensar especulativo o negativo. Este pensamiento negativo incluye ahora lo positivo como un momento de la negación. En el pensar especulativo la identidad implica la diferencia, pero a su vez la diferencia es ella misma la identidad; cada uno de estos momentos (identidad y diferencia) es la unidad negativa de sí mismo lo cual quiere decir que reúne al otro no asimilándolo sino manteniendo la diferencia. Una de las grandes presentaciones de esta idea en Jena es la que la ve como silogismo y como conocer, es decir, como la superación de dos momentos presuntamente antitéticos (diferencia) en una unidad que los abarca a ambos (identidad). El pensar que reconoce la lógica de identidad y diferencia logra ver las relaciones y vínculos presentes en toda entidad; ya no se trata entonces del mero entendimiento que se

queda en una realidad positiva y escindida, sino de un pensar que ve vínculos y relaciones internas en todo ámbito de la realidad y que Hegel llama especulativo. Se ha dicho que este es el método de la filosofía de Hegel no en el sentido de que allí se presente una especie de *instrumentarium* que prefigure la realidad, sino en tanto revela el modo como lo ente mismo va mostrando sus determinaciones internas. Consideramos este asunto en el capítulo tres y para ello examinamos el *Escrito sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling* de 1801 y el *Esbozo de sistema II sobre Lógica, metafísica y filosofía del espíritu* de 1804/05.

En Hegel las determinaciones lógicas de su sistema no se quedan a nivel puramente conceptual, sino que la filosofía debe mostrar la realización de estas estructuras. Cuando entramos a ver la razón en determinados ámbitos de lo ente ya no nos interesa tanto el trasfondo conceptual, sino el modo como se van produciendo los engarzamientos entre unidad y diferencia a nivel de lo ente mismo. Se trata ahora de ver cómo toman cuerpo esas determinaciones básicas que la lógica reveló a otro nivel. Lo importante es mantener la correlación entre lo que el Hegel de Jena llama lógica y filosofía: lo que cuenta no es ni la determinación lógica de la realidad en sí misma como un cielo de esencias, ni lo efectivo inmediato, sino un pensar que es capaz de determinar el entramado conceptual en que está lo ente con lo cual se le da realidad a esa estructura lógica; dicho de otra forma, la filosofía solo conoce cuando sigue las determinaciones conceptuales que la lógica revela, y la lógica solo se realiza como conocer real gracias a la filosofía, es decir, ella no puede ser separada de su realización. Lo propio del capítulo cuatro es que pone en evidencia esta realización de la lógica como conocer real; se muestra, por un lado, el modo como la lógica se manifiesta en lo ente y para ello nos apoyamos fundamentalmente en el *Esbozo de sistema III sobre Filosofía de la naturaleza y del espíritu* de 1805/06 y, por otro, el modo como la lógica especulativa de Jena debería revelar en términos conceptuales lo que Hegel denomina lo absoluto y para ello vamos al prólogo de la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Se trata de ver cómo la lógica de Jena da acceso conceptual a la racionalidad universal.

La *Fenomenología del espíritu* puede ser leída como el intento de Hegel por mostrar cómo para la experiencia de una consciencia cualquiera también se revela esta estructura lógica negativa: ella inicialmente se afinca en una verdad o la positiviza, pero eventualmente, al hacer experiencia, reconoce que su visión de mundo es insuficiente de modo que la niega. Se trata de ver pues la efectividad concreta de la lógica especulativa en la experiencia de una

consciencia natural. Allí la filosofía se realiza mediante una atención a la experiencia concreta de los individuos y las comunidades, pues su tarea es la de ordenar las experiencias de la consciencia desde un punto de vista científico: determinar su significado conceptual y mostrar la creciente manifestación del espíritu absoluto que tiene lugar en cada experiencia. Al final de este proceso comparece para el filósofo un saber en el que ya nada queda por fuera para la consciencia natural y que se puede denominar absoluto. ¿Qué significa ese saber? El capítulo quinto se propone entrar en esta gran pregunta. Allí empezamos a defender a Hegel de los embates de lecturas de la idea de lo absoluto que ven allí una filosofía dogmática y metafísica. Esa imagen se debilita si se considera la doble perspectiva desde la que está escrita esta sección final de la *Fenomenología*: por un lado, desde el punto de vista de la consciencia que solo en este momento consigue reconocer e interiorizar la negatividad presente en las distintas figuras que ella ha recorrido en el largo camino de la experiencia, y, por otro, desde la perspectiva del filósofo que advierte e interioriza la conceptualidad que allí se revela.

Se ha dicho que la filosofía de Hegel tiene la pretensión absoluta de cerrar la realidad y la experiencia humana en un conjunto de verdades universales y eternas que, en últimas, cancelan el movimiento negativo que su lógica habría revelado. Lo absoluto tiene mala fama en la filosofía contemporánea pues presumiblemente allí Hegel llegó a plantear la posibilidad de la filosofía como un saber totalizante al que nada lo desborda. Así fue como Heidegger leyó la idea de lo absoluto en Hegel: allí se habría revelado la racionalidad que gobierna la experiencia y la historia humana. Esto no es exacto. Una vez comprendida la propuesta de Hegel nos proponemos volver sobre esta crítica que se ha hecho a su filosofía. Las observaciones de Heidegger sobre lo absoluto en Hegel no advierten la negatividad como el elemento central que se revela para la experiencia humana y para la filosofía en este momento cumbre del pensar, y desconocen que lo absoluto tiene dos significados, si bien interrelacionados: uno para la consciencia natural y otro para la filosofía. Lo absoluto pone a nuestra disposición una visión filosófica de la realidad, pero ello no significa que se cancele la negatividad presente en la consciencia humana, ni que la filosofía haya llegado a la presentación de su saber en su forma definitiva. Este asunto lo consideramos en el último capítulo de nuestra investigación.

Capítulo 1

LA FILOSOFÍA Y SU TIEMPO LA CRÍTICA DE HEGEL AL ESPÍRITU DE LA ÉPOCA

Lo que anima la filosofía de Hegel desde sus comienzos no son tanto argumentos como experiencias históricas encarnadas en aquellas realidades contemporáneas de crisis que él había recogido y elaborado en Tubinga, Berna, Frankfurt y que se había llevado consigo a Jena. Como lo expresa en el *Escrito sobre la diferencia* de 1801 la “antesala de la filosofía”, el “presupuesto de la razón” son estas experiencias de crisis descritas en varios de los textos de lo que los comentaristas denominan el periodo de juventud y de Jena (Hegel *ii*, 24). La inquietud fundamental que anima su pensamiento no son pues cuestiones puramente filosóficas, por así decir, sino que sus preocupaciones tienen que ver con la experiencia inmediata de los hombres de su tiempo (Hoffmann 2004, 16). Dicho de otra manera, el pensamiento hunde sus raíces en los conflictos de un periodo histórico, expresados en la realidad concreta y en la filosofía de la época; surge en fin de una experiencia vital e inquietante con la realidad de su tiempo cuyas coordenadas últimas son reconocibles en los desgarramientos, oposiciones y búsquedas de unificaciones presentes en todas las dimensiones de la experiencia del mundo y en la filosofía de la época (Hegel *ii*, 20). Hegel está convencido de que la época debe ser elaborada conceptualmente por la filosofía; ella debe poner en evidencia la estructura que atraviesa su tiempo. La cuestión de cuál es la época en que vivimos él la percibe entonces como un problema fundamental de su pensamiento. Como veremos, por este camino llega a advertir que el rasgo último de su tiempo es la instauración de dualidades en la experiencia humana y su escisión en esferas antitéticas y a poner en evidencia los elementos de esta época desgarrada. Hegel elabora estos planteamientos en la crítica de lo que define como lo positivo; en el fondo, lo positivo describe las contradicciones y tensiones de su tiempo, a la vez que señala la expresión y provocación de nuevas tensiones y antagonismos en la cultura de la época por la filosofía de la reflexión. La crítica de lo positivo significa entonces hacer manifiestos y cuestionar los desgarramientos presentes en su tiempo, expresados, afianzados e incluso inaugurados por la filosofía de la reflexión.

La circunstancia de que la consciencia de la época haya renunciado a la totalidad y de que el espíritu se haya extrañado de sí mismo constituye para Hegel el punto de partida de su filosofía o su necesidad; la necesidad de la filosofía surge ante una cultura desgarrada. Sin embargo, la idea de una necesidad de la filosofía indica también el convencimiento de que contra las positividades de una época desgarrada hay que movilizar a la filosofía como poder unificador. En tanto el rendimiento supremo de la filosofía consiste en reconocer una racionalidad presente en todas las grandes expresiones del pensamiento, y en tanto esta razón, lejos del proceder de la reflexión y el entendimiento que diferencian y fragmentan la experiencia, muestra la unidad del sistema de la vida, la filosofía es llamada a enfrentar el desafío de la ruptura de la experiencia. La filosofía es la aspiración a una identidad no forzada o, como aún veremos, su máximo rendimiento consiste en describir la unidad racional de la realidad y de la experiencia humana. La elaboración de una obra filosófica no constituye entonces la meta en sí misma del pensamiento de Hegel, sino que de lo que se trata es de encontrar en la filosofía la superación de las fracturas presentes en la vida de los hombres; de ahí que para él la filosofía se muestre como necesaria.

Estas observaciones iniciales pueden parecer aún desconcertantes, imprecisas y sumarias, pero sirven para esbozar el camino que debe seguir este capítulo. Aquí consideramos la crítica de Hegel a lo positivo, es decir, a sus encarnaciones en nuestra experiencia histórica concreta y en la filosofía de la época; nos ocupamos primero de los elementos del pensamiento positivo (1) y su expresión en la cultura moderna, especialmente en la religión y en la filosofía (ante todo en la de Kant) (2), para después mostrar la unidad entre la experiencia concreta positiva y la filosofía de la reflexión (3); al final intentaremos mostrar lo positivo no solo como el elemento central del mundo moderno y por ende como el concepto nuclear del diagnóstico de Hegel de su tiempo (4), sino como un elemento que acompaña a toda época y que tiene por tanto un rango más bien ontológico (5). Espero con ello poder ofrecer una señal que sirva como punto de orientación en esa selva espesa que son los escritos de juventud y del periodo de Jena de Hegel.

1. Rasgos y proceder del pensamiento positivo

Hegel afirma que la reflexión procede mediante un doble movimiento de abstracción y síntesis (Hegel *ii*, 25ss.). En primer lugar, abstrae, es decir, separa aspectos de la realidad, los fija y los opone entre sí. Lo que comparece ante la experiencia lo hace de manera múltiple, abigarrada y cambiante, y lo que hace la mirada del entendimiento es escindir eso múltiple en realidades que existen por sí mismas y sin relación con las demás. El entendimiento asume que esos elementos desligados entre sí, esas realidades fijas, describen la constitución primaria e incontrovertible de las cosas. Se parte entonces de una realidad cambiante y lo primero que se hace con ella es dividirla en aspectos autónomos para representársela, de modo que se asume que la realidad está compuesta de entes ya dados y autosuficientes o puestos (*positum*), es decir, positivos.¹ Todo tipo de entidades: las de la naturaleza, pero también las de tipo espiritual como la justicia, la verdad, la libertad, el derecho, la economía, la política, las ciencias, etc., aparecen para este pensar reflexivo como sustancias fijas sin ninguna ligazón entre sí, como entidades abstractas desgajadas de todo tipo denexo. Se trata en el fondo de un pensamiento “que adolece del defecto de absolutizar bajo algún aspecto un elemento todavía opuesto” (Hegel *ii*, 34). Con ello lo que tiene ahora la reflexión es una realidad dada e inconexa o una realidad positivizada, y por eso la reflexión llevada hasta sus más altos rendimientos como filosofía de la reflexión también puede ser definida como una filosofía positiva. La abstracción nos deja pues con una realidad dispersa, múltiple y abigarrada que la reflexión tiene que esforzarse aún por hacer pensable.

Ahora bien, el pensamiento representativo asume que esta realidad inmediata e inconexa es solo aparente y que mediante la actividad del pensar esa realidad inesencial debe ser atravesada hasta alcanzar el ser que sería lo fundamental de lo abstracto y disperso. En el

¹ Debemos hacer una anotación sobre la noción de positividad. Para el entendimiento común lo positivo es algo valioso, bueno o que hay que afirmar en algún sentido; su contrario es lo negativo que debemos más bien evitar. Pero la historia de la palabra y la historia conceptual de lo positivo sugieren algo diferente. Positivo viene de *positum*, el participio perfecto pasivo del latín *ponere*, que significa poner, colocar, sentar. Desde la filosofía antigua una “tesis” filosófica es una toma de postura, una posición que se coloca conscientemente y que alguien más puede negar. Lo positivo es entonces algo establecido, puesto. Pero hay algo más en la expresión. Lo positivo es lo que se opone a lo que está ahí “por sí mismo” o “por naturaleza”. El ámbito del derecho ofrece un buen ejemplo al respecto. El derecho positivo es el que es válido en virtud de la *imposición* soberana del mismo; frente a él, el derecho de la naturaleza o de la razón se anuncia o entiende por sí mismo. Una distinción análoga es la que tiene lugar entre religión natural y religión positiva, según el modo como se la entendió desde el siglo XVIII. Por un lado, está la religión natural propia de todos los hombres en cuanto usan la razón, por el otro, la religión positiva que en el contexto ilustrado designa una doctrina solo colocada, añadida y ajena. La religión positiva es por eso la que se despidе de la razón como superstición.

Escrito sobre la diferencia leemos: “en la cultura de la época se ha aislado y se ha fijado como cosa independiente del absoluto aquello que es aparición fenoménica del absoluto” (Hegel *ii*, 20). De ahí deriva el segundo paso que da la reflexión, el de la síntesis, por el cual intenta darle armonía a esa realidad que previamente dividió. El momento de la síntesis consiste en asumir que la tarea de la reflexión es la de reconocer cuál de esas entidades gobierna a las demás, de modo que estas filosofías positivas derivan en la búsqueda de una entidad incondicionada o que se auto fundamenta; ante lo dado dividido se busca una esencia, y tal entidad esencial debe fungir como condición de todo lo demás, pero ella misma no debe ser condicionada, ella se auto condiciona. “Uno de los opuestos... es erigido allí en absoluto y el otro es negado. [Se supera] con eso la contraposición, pero en cuanto sistema se ha erigido en absoluto algo limitado, según su forma habitual y conocida” (Hegel *ii*, 33). Tenemos pues que para las filosofías positivas las cosas se manifiestan, en primer lugar, dispersas y lo que ellas hacen es, en segundo lugar, remitir esa realidad dispersa a categorías que la abarquen y le den consistencia, es decir, remiten lo múltiple y abigarrado a lo permanente, universal y no cambiante a fin de encontrar, en medio de la incoherencia con que se presenta lo ente, algo como lo común, lo general, lo universal, lo sustancial, lo esencial, la forma y este es el *positum* mayor, el de máxima envergadura, lo absoluto, visto desde luego desde el entendimiento: “por consiguiente, lo contrapuesto y, por tanto, lo limitado es referido al absoluto. Lo contrapuesto tiene consistencia, pero no para sí, sino en la medida en que está puesto en el absoluto, es decir, puesto como identidad” (Hegel *ii*, 27). Gracias a este segundo momento se determina, por detrás de la realidad disgregada y aparente, lo esencial y atemporal, y se afirma que tal elemento constituye la unidad o síntesis de esas entidades fijas y dispersas. Así es como lo positivo conduce a la idea de un punto fijo y esencial.

Con esto las filosofías positivas llevan a una oposición básica entre lo positivo abstracto y la síntesis positiva o lo positivo esencial; esta oposición está a la base e incluso inaugura toda la serie de oposiciones en las que se mueven estas filosofías: lo finito y lo infinito, lo aparente y lo real, lo accidental y lo esencial, lo fundado y el fundamento, lo temporal y lo eterno, el devenir y el ser, etc. Todos los dualismos de las filosofías positivas se basan en esta oposición primaria entre lo positivo abstracto y la síntesis de lo positivo, por la cual lo disperso se explica desde lo que está en reposo previo a eso disgregado y el *positum*

esencial se explica en relación con lo positivo diseminado. Al final del *Escrito sobre la diferencia* leemos: “Cuando el estado de necesidad de la filosofía no alcanza su centro, muestra separados los dos aspectos del Absoluto, que son, a la vez, lo interno y lo externo, la esencia y la aparición fenoménica – la esencia interna y la aparición externa en particular” (Hegel *ii*, 36). – En últimas, el momento de la síntesis encumbra lo positivo, pues ahora la filosofía trata de reducir la realidad al *positum* nuclear último o de simplificarla en un fundamento o verdad primera que se justificaría a sí misma y de defender a ultranza esa esencia que se mantiene idéntica a sí misma. Esta nueva positividad no se distingue de las demás, sino que viene a ser lo positivo superior de entre todo lo positivo diseminado, el universal más grande de los universales, el *positum* de todos los *positum*, esto es, una positividad tal que integra a las demás y por tanto definitiva. Ella es un elemento positivo como todos los aspectos que componen la realidad, solo que más esencial, importante y poderoso. Al fin de cuentas, la distinción entre lo positivo disgregado y lo positivo esencial resulta superficial, pues ambos *posita* son iguales solo que uno es puesto como más fundamental que los demás, como lo inmortal e incambiable, pero en ambos casos se trata de momentos de un mismo proceso: se ven las cosas como entidades puestas y fijas y se las adscribe a capas sustanciales y definitivas que no son más que lo fijo sustancial previo a lo fijo inesencial que se halla diseminado y disgregado. Lo positivo es, en el fondo, aquello a lo que se llega cuando se busca en medio de las entidades disgregadas una base última que las haga comprensibles.

En el ámbito del pensamiento lo positivo en el mundo moderno se expresa en el triunfo del entendimiento o de la reflexión, es decir, de la fuerza que divide y persiste en las divisiones, sobre la filosofía. Hegel afirma que el rasgo de la filosofía moderna es vivir anclada en una disputa para la cual ese *positum* último está o en los hechos brutos o en la subjetividad; en otras palabras, la característica de esta filosofía está en permanecer en la oposición entre empirismo y racionalismo. Ambas posiciones parten del extrañamiento mutuo entre la subjetividad y lo objetivo, es decir, del supuesto para el cual la consciencia se encuentra enfrentada a un mundo que le resulta ajeno y hostil, y para superar este conflicto elaboran una síntesis artificial en la que uno de los extremos le impone su dominio al otro. – Así, el empirismo considera que la realidad tiene determinaciones que son intrínsecas y que conocer consiste en extraer esas determinaciones; se ven los hechos del mundo como datos

inapelables y estáticos, como hechos básicos que están allí al modo de elementos esenciales que el entendimiento humano en un segundo momento debería capturar. Lo dado funge entonces como lo positivo esencial y el pensar como lo disperso y secundario que gravita alrededor de los hechos. Para esta corriente, la observación y la inducción se convierten en conceptos directores. Se ven las fuentes del conocimiento en lo dado y no en el pensamiento, al que se presenta como una forma de elaboración secundaria; el pensar solo enlazaría y ordenaría la materia que ofrecen los sentidos. Ya Locke había proclamado que no hay nada en el entendimiento que no haya estado primero en los sentidos (Locke 1999, 66ss).² El racionalismo, por su parte, asume que la realidad no tiene nada en ella, que no es sustancial, sino que es lo que ponemos o lo que el sujeto determine de ella. Esta posición es solo contraria al empirismo, pues encuentra la esencia última en el sujeto que se representa lo ente; la consciencia sería la entidad fundamental y lo dado fungiría como lo disperso e inesencial. Fue Descartes quien cosificó al yo, lo convirtió en sustancia *cogitante*; él nombró al pensamiento como *res cogitans* y encontró en el espíritu aquello de lo que no se puede dudar, de modo que hizo de este yo el fundamento absoluto, el punto de aseguramiento de la verdad. La *res cogitans* racionalista segura de sí misma impone luego a la realidad sus constructos de sentido.

Para Hegel, entre estas dos posiciones, la del empirismo y la del racionalismo, no hay diferencia; ambas son expresión de la misma positividad, porque la abstracción y la búsqueda de esencias ya atravesaron a las dos posturas de modo que ellas o afirman que las determinaciones esenciales son puestas por el sujeto o que pertenecen a las cosas. En ambos casos se trata de filosofías de la reflexión pues parten del supuesto de la separación, independencia y oposición originarias de todos los aspectos de la realidad y la consagran como la única forma que esta puede adoptar: asumen que la realidad está compuesta de polos que existen independientemente y se contraponen mutuamente y que uno de esos extremos debe gobernar a los demás. El rendimiento último de estas filosofías positivas consiste entonces en esforzarse por reconstruir una síntesis, una reunificación o relación en la que se

² Aún así, en Locke el empirismo todavía tiene componentes racionalistas. Cuando el empirismo valoró menos la función del pensamiento con respecto a los datos sensibles, como sucede en Bacon y en Hobbes, se transformó en sensualismo. Como para Bacon la fuente básica de error no son los sentidos, sino el entendimiento, como el pensamiento que se eleva sobre la realidad empírica es fuente de errores, el protagonismo que él le quita al pensar se lo da a la experiencia sensible. Por ello su filosofía se propone volver laboriosamente sobre lo sensible para sacar al entendimiento de sus errores mediante experimentos intuitivos (Bacon 1963, 151). Sobre Hegel y el empirismo de Locke (Harris 1983, 321).

impone o lo dado sobre la consciencia o el sujeto sobre las cosas. La reflexión filosófica, sea ésta de orientación empirista o racionalista, en su búsqueda de un principio incuestionable al cual poder remitir la diversidad de sus problemas, revela el rasgo esencial de nuestra época, la positividad; ella reduce todos sus esfuerzos a la elaboración de una unidad de lo previamente disgregado. En este sentido, lo positivo en la filosofía moderna es el nombre para la apariencia absoluta e inmodificable que el entendimiento moderno y su forma propia de operación, la reflexión, le confieren al dualismo entre pensar y ser o consciencia y mundo, y para el resultado último al que llegan estas filosofías: el predominio del sujeto sobre el mundo o de los hechos sobre la consciencia.

Esta oposición entre consciencia y mundo está a la base de otra contraposición básica en la filosofía moderna, la existente entre relativismo y objetivismo. Así, el racionalismo se propone superar la empiria asegurando verdades mediante la deducción de leyes universales necesarias. Se trata de cadenas de demostraciones de axiomas cuya necesidad se ve al final de la construcción, y que quieren extraer del objeto ciertas determinaciones esenciales. Contra estas filosofías ya reacciona la crítica que Schulze elaboró en su *Enesidemo* (1792) y que Hegel considera en el artículo *La relación del escepticismo con la filosofía* de 1802: “Con los principios o con la razón les ha ido bien a todos estos hombres notables por su talento y empeño, y la diferencia hay que ponerla solo en la mayor o menor abstracción con la cual la razón se ha expuesto en principios y sistemas” (Hegel *ii*, 216). El conocimiento racionalista es violento, pues no deja que el objeto se muestre, es decir, su necesidad es artificial, armada, es en cierta forma extraída a la fuerza de las cosas. Se trata de verdades que, en el fondo, solo buscan reconocer lo que el entendimiento previamente introdujo en la realidad y, por tanto, únicamente se proponen satisfacer el ego subjetivo. Como se le quita a la realidad contenido sustancial, pues no se trata de una necesidad que brote del objeto mismo sino impuesta, se termina afirmando allí que todo es puesto por el sujeto; en lo hondo de este objetivismo racionalista despunta entonces el fantasma del relativismo. – Ante esta posición emerge la tendencia opuesta: la búsqueda dogmática de lo permanente en lo dado como la verdad del ser frente al pensamiento solo subjetivo, trivial y accidental. La superación de lo positivo subjetivo es lo positivo objetivo, que brota de un celo por determinar la verdad última de las cosas acudiendo a los hechos en sí. Un buen exponente de este proceder es el mismo Schulze cuyo escepticismo, dominado por una inocultable marca empirista, pretende

atenerse a los fenómenos y dar noticia de ellos asumiendo dogmáticamente los denominados “hechos de consciencia” (Hegel *ii*, 220). En las *Lecciones sobre filosofía de la historia* Hegel enjuicia a Schulze del mismo modo que en 1802: “En los últimos tiempos Schulze en Gotinga se ha hecho conocido con su escepticismo; también escribió un *Enesidemo* y también sostuvo el escepticismo en oposición a Leibniz y a Kant. En este escepticismo moderno se asume que todo lo que hay en nuestra consciencia inmediata, todo lo sensible, es algo verdadero” (Hegel *xix*, 375). Pero este conocer es incapaz de auto explicitarse, pues si lo hiciera tendría que salir de sus propios presupuestos empiristas; él no pone en cuestión sus principios, no aclara su necesidad conceptual, de modo que termina solo ateniéndose dogmáticamente a la certeza de los hechos de consciencia. Bien vistas ambas posiciones, la del subjetivismo relativista y la del empirismo objetivista, son inseparables.³

2. El elemento de lo positivo en la experiencia de la época

Ahora bien, tal positividad Hegel no solo la ve en las posturas filosóficas más notables de su tiempo, sino en fenómenos concretos de su época. Lo positivo no es una cuestión que se ponga en evidencia entre filósofos que solo piensan y que a la larga resulte efectivamente inofensivo, sino que en el mundo moderno está más vivo que nunca no solo en las obras de Kant, Jacobi, Fichte y de los empiristas y realistas, sino en la realidad misma que se caracteriza por escisiones en todas las dimensiones de la experiencia y por síntesis forzadas en las que un término se impone sobre los demás. – En efecto, Hegel reconoce lo positivo en varias experiencias de la Europa de finales del siglo XVIII y principios del XIX. En algunos escritos del periodo de juventud y del periodo de Jena analiza los fenómenos religiosos, culturales, sociales y políticos más característicos de su tiempo y de allí resulta su

³ Más adelante, en la introducción a la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel sostiene que el dualismo sujeto-objeto, que por lo demás ni el racionalismo ni el empirismo ponen en cuestión, conduce en línea recta al escepticismo. Cuando se asume que la consciencia se encuentra situada en una esfera distante del mundo y que tiene que salir de sí misma si quiere conocer la verdad de éste, ya no es tan claro cómo es posible salvar tal abismo; se llega al escepticismo pues aún el conocimiento más evidente y metódicamente logrado podría no corresponder con la realidad en sí de las cosas (Hegel *iii*, 68). Por otra parte, la Doctrina del concepto de la *Ciencia de la lógica* de 1816 vuelve sobre esta incapacidad del conocer empirista y racionalista para compenetrarnos con el mundo (Hegel *vi*, 502ss). Sobre el escepticismo en la filosofía poskantiana (Hoyos 2001) y sobre la relación de Hegel con el escepticismo en general (Vieweg 2007, 23ss.). La literatura sobre el escepticismo en Hegel es abundante. Algunos estudios notables son el de Vieweg (1999), Forster (1989) y Rockmore (1986). Con respecto al tránsito de un escepticismo de la reflexión (Kant, Jacobi y Fichte) al escepticismo filosófico del Hegel del periodo de Jena (Baum 1980, 128ss.) y en lo tocante a la evolución de la idea de escepticismo en el joven Hegel (Bonsiepen 1977, 32ss.).

determinación de la “cultura moderna”; ésta se caracteriza por la positividad, es decir, por el desgarramiento de todas las dimensiones de la experiencia en esferas antitéticas y la búsqueda de elementos que le den unidad a lo disgregado (Rendón 2008, 46). Detengámonos brevemente en las expresiones del fenómeno de la positividad en la experiencia religiosa y del arte, y en la vida social, política y cultural de nuestra época.

Según el joven Hegel, la religión es un testigo esencial de lo positivo. La positividad de la religión contemporánea, que es expresada, provocada y afianzada por la Ilustración y por la ortodoxia ética, caracterizan “la penuria de la época” (Hegel *i*, 465). En el *Fragmento sobre la religión popular y el cristianismo* de 1793/94 y en *La positividad de la religión cristiana* de 1795/96 Hegel ofrece varias indicaciones para comprender la positividad de la religión. Positivas son las religiones que solo se fundan en la autoridad o que solo reconocen el valor del hombre en su propia moral racional; positivas son las promesas y amenazas que inspiran la acción correcta; positiva es la autoridad y los milagros de una persona que deben conducir a la vida ética (Hegel *i*, 10); positivos son los preceptos conforme a los cuales los creyentes deben conseguir el beneplácito divino en lugar de por una acción integralmente moral; positiva es la esperanza en recompensas en un más allá escindido del más acá humano; positiva es la separación de una doctrina en manos de unos pocos con respecto a la vida y la experiencia concreta de todos; positiva es la escisión del clero culto de la fe fetichista y vulgar de las masas (Hegel *i*, 104ss.); positiva es la disociación entre religión privada y vida pública; positivo es, en fin y fundamentalmente, el supuesto de la escisión incontestable entre el hombre y la trascendencia, y la posterior representación de esta última como una entidad absoluta, como un Dios que se define a sí mismo y que con ello ha sido rebajado a la condición de un ente supremo al que ahora se le da el nombre de Dios; es decir, positiva es la representación de Dios como un ente trascendente y ajeno a la experiencia humana sólo que omnipotente y omnipresente. En las *Lecciones sobre filosofía de la religión* Hegel afirma que las religiones positivas dejan finalmente insatisfechas las necesidades religiosas del pueblo y que su consecuencia última es la disolución de la relación existente entre la religión y el pueblo. “Cuando a los pobres ya no se les predica el evangelio, cuando la sal se vuelve insípida y todas las fiestas principales se suprimen de hecho, entonces el pueblo, para cuya razón, que siempre será escasa y sumaria, la verdad solo puede tener asiento en las representaciones, ya no sabe cómo satisfacer el impulso de su interior” (Hegel, *xvii*, 343).

Pero no solo allí se puede ver la positividad de la religión, sino también en las separaciones irreconciliables entre mito y razón, entre creencia religiosa y saber producidas por la Ilustración. El racionalismo ilustrado lucha contra saberes que, como el de la religión, apelan al sentimiento y a la fe, derivando en una escisión entre fe y conocimiento que la reflexión ahonda a cada instante y que, como podía verse en la confrontación entre Jacobi y Kant, es trasladada a la experiencia de la filosofía misma (Gawoll 1999, 88); con esto abre el artículo *Creer y saber* de 1802. “La cultura de nuestro tiempo se ha elevado de tal manera por encima de la antigua contraposición entre razón y fe, entre filosofía y religión positiva, que esta oposición entre creer y saber adquiere un sentido muy diverso y ahora se encuentra trasladada al seno mismo de la filosofía” (Hegel *ii*, 287). El impulso de la razón ilustrada se propuso minar las bases de la fe religiosa y de la tradición, al punto de que la Ilustración entró en discordia con la experiencia religiosa mundana. La Ilustración hace énfasis en el desarrollo máximo de las potencialidades del individuo mediante el ejercicio de su razón autónoma, lo cual implica que él se separa de instancias de autoridad y heterónomas que le impiden ser el dueño de sí mismo. Como se sostiene que el sujeto autónomo tiene la capacidad de determinar lo verdadero con su propia razón más allá de la autoridad externa, entonces este individuo tiene que entrar en confrontación con las tradiciones y autoridades que lo constituyen como las de la escuela, la cultura, la historia, y por supuesto también contra las autoridades eclesiásticas. La orgullosa cultura de la reflexión que caracteriza a la Ilustración “rompió con la religión y colocó la religión *al lado* de ella o se colocó a ella *al lado* de la religión” (Hegel *ii*, 23). Esto genera una tensión al interior del individuo pues él no quiere desprenderse de esa sabiduría del corazón que es la fe y la religión, pero por otro lado tiene enfrente la presunta forma verdadera de acceder al conocimiento y a la verdad, a saber, la razón ilustrada y depurada de elementos mitológicos.

El diagnóstico de Hegel es que, cuando la reflexión irrumpe en la religión, la fe se rinde o bien ante la indiferencia o bien ante el fanatismo de la sensibilidad beata. “A nuestra época ya no le preocupa saber nada de Dios; antes bien, se considera una alta adquisición intelectual el conocimiento de que este saber es incluso imposible” (Hegel *xvi*, 43). Estas ideas derivan en una desorientación enorme. Ya el romanticismo había advertido que el individuo no puede ser separado del suelo básico de la cultura, la historia, la educación, la religión y la tradición. Un sujeto autónomo sería una especie de fantasma vacío de

contenidos, pues su verdadera sustancia proviene precisamente de su pertenencia a comunidades espirituales más amplias: la familia, la educación, el Estado, la cultura, la lengua, la historia, las tradiciones religiosas, etc., es decir, el individuo solo es algo justamente por su participación en todo aquello que había sido combatido enérgicamente por la ilustración radical. La razón ilustrada crea con ello un entorno de inseguridad y desorientación que escinde a los individuos entre los extremos irreconciliables del saber racional y del creer emocional, de la razón y el instinto, del ideal de la autonomía y la libertad del individuo, por un lado, y su evidente pertenencia a tradiciones y creencias más hondas y antiguas, por otro. Aparece, en consecuencia, la tensión entre un individuo que no quiere desarraigarse de su pertenencia a tradiciones, pero que, por otro lado, se ve impulsado por la ideología ilustrada a realizarse como sujeto autónomo.

Otro testigo nuclear de la positividad de nuestro tiempo es la experiencia del arte. Para considerar el argumento de Hegel por el cual advierte la positividad presente en la experiencia de lo bello conviene insertar una escena retrospectiva que entronca con aquel primer *Programa de sistema* de 1797 que nos ha sido transmitido por puño y letra de Hegel y que pone en evidencia las convicciones comunes de los tres amigos reunidos en Frankfurt, Hölderlin, Schelling y Hegel.⁴ El *Programa de sistema* es un buen ejemplo del lugar que ocupaba a la sazón lo bello para los tres amigos; ellos depositan sus esperanzas en el arte como elemento reconciliador, pues “el acto supremo de la razón, aquel que abarca todas las ideas, es un acto estético” (Hegel *i*, 235). Mitología es allí el nombre para un “acto estético”, y se entiende como la forma de popularización del arte. Los tres amigos se proponían arrancar a la poesía y al arte de sus recintos privados, donde, relegados a ser una cosa secundaria, sirven solamente para ofrecer una comprensión privada de la desgracia pública. Lo que el Hegel de entonces denomina religión racional, debe insertarse en el arte para convertirse en religión popular; ella se refiere entonces al uso de símbolos, imágenes y narraciones

⁴ En las últimas décadas del siglo pasado se le concedió bastante importancia a este documento audaz que no se descubrió sino hasta 1917 y cuya autoría ha sido atribuida sucesivamente a Hölderlin, Schelling y Hegel. Franz Rosenzweig, quien descubrió el texto, fue el primero en reconocer la letra de Hegel en la hoja; sin embargo, opinó que el mismo Hegel no podía ser el autor. Otros comentaristas pensaron después en Schelling o en Hölderlin como los autores; pero en los años sesenta del siglo XX Otto Pöggeler optó otra vez por Hegel al encontrar que el texto tenía giros suficientes propios de la redacción del Hegel de 1796-97 como para que fuera atribuido a él (Pöggeler 1965, 17ss.). No obstante, Pöggeler también se encontró con el hecho de que el texto nació bajo la influencia de Hölderlin y Schelling. El énfasis en el estudio de este documento ya se anuncia en el título de un capítulo de Baum sobre él, “Una vez más: sobre el más antiguo programa de sistema del idealismo alemán” (Baum 1999, 321ss.). Si bien muchos elementos hablan a favor de que el autor es Hegel, lo indiscutible es que el espíritu del esbozo está determinado por el interés y el intercambio, entonces amistoso, de los tres amigos (Waibel 1999, 341). Sobre el *Programa de sistema* de 1797 (Bubner 1973).

intuitivas, mediante las cuales el espíritu de la razón ocupa la fantasía colectiva. El resultado de la unidad entre el monoteísmo de la razón y del corazón con el politeísmo de la imaginación y de la creación es la instauración de una mitología puesta en evidencia en lo bello y al servicio de las ideas. “Hasta que las ideas no se hagan estéticas, es decir, mitológicas, no tendrán ningún interés para el pueblo; y a la inversa, hasta que la mitología no se haga racional, el filósofo tendrá que seguir avergonzándose de ella” (Hegel *i*, 236). Como la religión popular acoge a la razón a la vez que a la sensibilidad inherente a lo bello, entonces ella logra apoderarse tanto de los filósofos como del pueblo.⁵

Hegel, sin embargo, muy pronto comienza a poner en tela de juicio esta utopía estética. Ya en el *Escrito sobre la diferencia* no le concede mucha importancia al arte; según este Hegel, para ponerse en guardia contra la alienación de la época, no puede prestársele atención alguna “a la profunda y seria relación del arte viva” (Hegel *ii*, 23). ¿Qué cambió en su comprensión del arte en el tiempo transcurrido entre Frankfurt y Jena? Hegel reconoció que el arte romántico es congenial con el espíritu de la época, pues en su subjetivismo se expresan las escisiones y tensiones de la cultura de su tiempo. Para el romanticismo solo si la realidad se refleja en la esencialidad del alma sensible, solo si se hace manifiesta a través de la experiencia del yo, alcanza expresión artística. El arte romántico es la reflexión convertida en expresividad, que ahora quiere hacerse valer como forma de vida. En las *Lecciones sobre estética* leemos: “como artista solo vivo... cuando toda mi acción y todas mis exteriorizaciones... son solo para mí una apariencia y adoptan una forma tal que queda totalmente bajo mi poder” (Hegel *xiii*, 94). El romanticismo imperante no solo no prepara el camino a aquella religión del arte que Hegel junto con Hölderlin y Schelling había soñado, sino incluso es el que provoca, afianza y expresa las escisiones y positivities de la cultura moderna, porque hace del sentimiento subjetivo el principio dominante con lo cual la obra de arte deja de cumplir la función constituyente e integradora de lo social que por ejemplo tuvo entre los griegos. El resultado del análisis de Hegel del arte romántico es desalentador;

⁵ Dos años después de Hegel, en 1799, Schleiermacher continúa explorando la posibilidad de una religión asentada sobre el suelo de lo bello o, más bien, una mitología religiosa (Schleiermacher 2012), y junto con él fueron sobre todo Novalis con su novela *Enrique de Ofterdingen* (1982) y Friedrich Schlegel con su obra *Ideas* (1967) los que a finales del siglo XVIII impulsaron el proyecto de la transformación de la religión en estética. Sobre los orígenes de esta mitología de la razón en la obra de Hegel y, específicamente, en el periodo de Stuttgart, Tubinga y Berna se puede visitar (Busche 1999, 295ss.), y sobre el propósito político de esta religión racional, que por lo demás ya había sido destacado por Lukács a principios del siglo pasado y que sigue llamando la atención de los especialistas en Hegel, se puede consultar otro trabajo del mismo autor (Busche 1987, 13ss.). La tentativa de Hegel de determinar una religión inserta en el espíritu del pueblo fue documentada y elaborada en un trabajo muy notable que aquí hemos tenido presente (Fujita 1985, 30ss.).

en él “se quebraron todos los vínculos y solo puede vivir en la felicidad del autogozo” (Hegel *xiii*, 95). El arte de la cultura de la reflexión, el arte positivo es en esencia arte romántico, pues su forma y su contenido están atravesados por la interioridad absoluta. En la experiencia del arte prima ahora el sentimiento subjetivo por encima de su papel integrador al interior de la comunidad. Hegel afirma entonces que el romanticismo es la “consumación y remate” del arte, en la medida en que con él lo bello se entronca definitivamente con la subjetividad. De allí que se plantee irónicamente una y otra vez la pregunta de “si tales producciones [las del arte romántico] merecen todavía el nombre de obras de arte” (Hegel *xiv*, 223).

La misma suerte de escisiones y discordancias las crítica Hegel en el tráfico económico y en la situación política e instituciones estatales de la época. A finales del siglo XVIII la doctrina clásica de la política se descompuso en una teoría de la sociedad que, por un lado, se funda en la economía política y, por otro, en una teoría del Estado inspirada por el derecho natural moderno. Hegel se encuentra en el centro de esta transición de tradiciones de pensamiento. Él es el primero en ofrecer una expresión terminológica adecuada a las sociedades de su tiempo, estableciendo una separación entre la esfera de la “sociedad civil”, por una parte, y la de la política, por otra. Si bien la expresión “sociedad civil” solo aparece en su filosofía posterior, en la *Filosofía del derecho* (Hegel *vii*, 339ss), él ya había elaborado este concepto en Jena. En el artículo *Sobre las formas de tratamiento científico del derecho natural* de 1802 toma como punto de referencia la economía política para analizar “el sistema de universal dependencia recíproca en lo tocante a las necesidades físicas y al trabajo, y a la comunidad para ambos”, como un “sistema de propiedad y de derecho” (Hegel *ii*, 482). Para él, la peculiaridad del Estado moderno y de la sociedad civil solo se hace visible si logramos entender el principio de esta última como un principio de “asociación” (*Vergesellschaftung*) que tiene lugar en el mercado y que describe fundamentalmente un tipo de asociación no estatal. El Hegel de Jena advierte pues la presencia en el mundo contemporáneo de una diferencia entre sociedad y Estado moderno (Acosta 2008, 187).

Pues bien, en Jena Hegel se familiariza con la economía política y en este campo reconoce que el tráfico económico capitalista produce una sociedad que, pese al rótulo de “sociedad civil” con el que se la puede definir, es decir, pese a que a primera vista pareciera comparable con las formas clásicas de *societas civilis* o de *polis*, representa una realidad completamente nueva. Por un lado, en ella el tráfico de mercancías de la economía capitalista

organizado mediante el derecho privado se desliga del régimen de dominación política; lo social se separa de lo político o mejor la sociedad económica despolitizada se desliga del Estado burocratizado. Por otro lado, el rasgo decisivo de esta sociedad es el individuo que busca sus propios intereses egoístas en el comercio y mediante el derecho privado. En la *Filosofía del derecho*, cuando madure sus reflexiones sobre economía política, Hegel describirá el tráfico mercantil como un ámbito en el que solo se persiguen estratégicamente intereses privados y “egoístas”; en tal persecución de sus intereses los individuos fundan un “sistema de dependencia multilateral”, que no hace sino poner en evidencia una “eticidad perdida en sus extremos”, (Hegel *xii*, 340). – El mismo estado de desgarramiento lo percibe Hegel en la esfera del Estado y de la política (Lucas 1999, 269). Esto se ve especialmente en el caso de la dominación del gobierno de la ciudad de Berna sobre el *Waadtland*, en la constitución de la prefectura del estado de Wüttemberg y en la constitución del Reich alemán (Hegel *i*, 255ss., 268ss., 428ss., 451ss.). Todas estas situaciones ponen en evidencia que en el terreno de la política “las leyes han perdido su vieja vida, la verdadera vida actual no ha sabido estructurarse en leyes” (Hegel *i*, 465). En la medida en que las formas jurídicas y políticas terminan defendiendo la idea de una comunidad política centrada en instituciones racionales elaboradas para defender la libertad individual, la modernidad y la Ilustración, plantean un combate contra la antigua comunidad encarnada en tradiciones históricas, pero con ello se convierten en un poder extraño para los individuos. Los individuos se sienten ajenos ante una realidad política nueva en la que ya no se reconocen ni se saben parte. El texto de 1798 titulado *Que los magistrados tienen que ser elegidos por el pueblo* expresa este sentimiento de extrañeza con respecto al Estado. En el conflicto entre el duque y los estados provinciales, Hegel toma partido por estos últimos, lo cual ya se hace patente en la portada del escrito donde se puede leer la siguiente dedicatoria: “al pueblo de Wüttemberg” (Hegel *i*, 268). En los años de alrededor de 1800 el veredicto de Hegel sobre el Estado es entonces que éste se ha desgranado y convertido en un simple mecanismo, en una máquina (Hegel *i*, 219 y 234s.).

Hegel vuelve la mirada al mundo griego en el que el individuo no era un elemento más de la *polis*, sino una parte constitutiva del todo. Precisamente este mundo en el que el individuo se sentía parte de la comunidad es el que el Estado moderno se había encargado de echar al traste. Mientras para el ciudadano griego la *polis* constituía su propia sustancia como

persona, el sujeto de derechos moderno es un individuo centrado en su propia interioridad y realización; para él, el Estado no es sino un entramado burocrático de instituciones en el que no se reconoce y en el que solo busca la satisfacción de sus derechos individuales. – La conclusión de Hegel es que el Estado ya no entra en consonancia con el individuo, pues, por un lado, la configuración de la modernidad liberal y el crecimiento del individualismo burgués para los cuales lo que cuenta es el individuo y que hacen que el Estado aparezca como un elemento ajeno y extraño y, por otro, la constitución del Estado como una máquina que trata a los hombres como “engranajes mecánicos”, no hacen sino poner en evidencia los signos de la pérdida del sentido ético para la vida en comunidad (Gama 2008, 145). En el ámbito económico y político la escisión se hace palpable en tanto un individualismo exacerbado y una visión mecanicista de la sociedad generan un estado contractual de sujetos egoístas para los cuales la vida en comunidad es tan solo el medio para satisfacer sus intereses particulares. – También la fuerza de la Revolución Francesa es portadora de este elemento positivo, pues su ímpetu se hace sentir en el proceso de disolución de las costumbres e instituciones políticas más venerables que hasta entonces habían hecho posible la convivencia social. El mundo al que ella contribuye a dar forma conduce a la contraposición entre sociedad y Estado, economía y política, política y religión, etc. Se trata de un mundo signado por la aparición, diferenciación y distanciamiento de esferas de la sociedad y de la política (Habermas 1963, 89). En todos estos casos los individuos se encuentran divididos en tendencias contrarias, entre la búsqueda de la autonomía individual y la pertenencia a tradiciones históricas y comunidades naturales, entre la persecución metódica de sus intereses y la participación en las verdades evidentes señaladas por la tradición y por sus comunidades.

Finalmente, el mismo desgarramiento puede ser visto en el proceso imparable de desdivinización y dominio de la naturaleza, es decir, en el desarraigo del individuo frente a un entorno natural reducido a objetividad muerta por las ciencias empírico matemáticas y por la dominación técnica. Con la filosofía empirista y con los resultados de las ciencias de la naturaleza, la naturaleza pasó a ser un reino impersonal y objetivo gobernado por una racionalidad universal expresada en leyes que se pueden formular en lenguaje matemático y a las que se llega mediante el método científico (Kimmerle 1980, 208). La ciencia convierte a la naturaleza en objeto de estudio, liberando al sujeto cognoscente para que pueda conocerla y desterrando de ella cualquier trazo de espiritualidad. En las *Lecciones sobre filosofía de la*

historia leemos: “Así se contradijeron todos los milagros, pues la naturaleza es ahora un sistema de leyes familiares y conocidas...; el hombre se libera mediante el conocimiento de la naturaleza” (Hegel *xii*, 522). La desmitificación de la naturaleza deriva en el auge creciente del conocimiento científico; de las ciencias empíricas resulta una nueva positividad, pues para ellas surgen permanentemente nuevos objetos de conocimiento cada uno de los cuales es desglosado en diferentes aspectos que se convierten a su vez en otros tantos objetos de ciencia y en todo objeto siempre es posible descubrir nuevas fuerzas y nuevos rasgos distintivos. En el ámbito del conocimiento la desdivinización de la naturaleza deriva en el desarrollo de una indefinida multiplicidad de ciencias sin relación orgánica entre sí; las ciencias se independizan metodológicamente y aplican su estrategia objetivante y clasificadora a todos los objetos posibles de conocimiento (Hegel *ii*, 175ss). – Tal concepción entra en pugna con la idea de mundo que los románticos actualizan: la naturaleza como un lugar encantado, misterioso e insondable, como la fuente de la que emana la vida. Esto es evidente en los *Himnos a la noche* de Novalis de 1798/99 que señalan la oscuridad y el misterio de la noche, su plenitud sobrecogedora que “disuelve todo vínculo terrestre” en una clara reacción contra el iluminismo de la Ilustración que todo lo aclara (Novalis 2016); esto también se puede encontrar en los conocidos *Cuentos de los hermanos Grimm* signados por una concepción mítica y poética de la naturaleza a la que ven como un ámbito poblado de creaturas y lugares encantados que constituyen una zona inviolable por la razón humana. La pintura romántica ve del mismo modo lo natural: gobernado por fuerzas incontrolables, sublimes e inauditas; retrata, por ejemplo, nuestro asombro ante el poderío de una tormenta o de una cascada, nuestra pequeñez ante la inmensidad, encanto y misterio de las montañas.

En resumen, la atmósfera espiritual que reina en la Europa de entonces está marcada por un profundo sentimiento de desarraigo y extrañamiento que invade a los individuos y a las comunidades en todos los ámbitos de la praxis humana, y los somete a contradicciones y tensiones aparentemente insolubles. ¿Cómo responden el entendimiento y la reflexión intelectual ante esta situación? Hemos dicho que el nervio de la filosofía positiva es hallar un primero a partir del cual todo lo demás, es decir, todo lo positivo disperso, se deduce o se vuelve inteligible. Podemos reconocer este intento en todas las dimensiones de la experiencia que hemos señalado. – En la religión de la época se advierte este elemento esencial o en la creencia subjetiva del hombre y en su propia moral racional privada (lo que Hegel identifica

como el partido de los ilustrados) o en la fe de las masas fundada únicamente en la autoridad del clero culto lejano a la fe vulgar del pueblo (lo que denomina el partido de los ortodoxos). El arte romántico ve el fundamento último en la interioridad absoluta. La economía política de la época asume que la sociedad está compuesta de átomos individuales inconexos entre sí (momento de la abstracción) y pretende que lo común o lo público, lo que comparten los individuos es el resultado de la búsqueda egoísta de los intereses de cada uno de esos individuos (síntesis de la abstracción); considera entonces que del estado contractual de sujetos egoístas debe resultar la vida pública o la comunidad. A su vez, un pensar político de orientación reflexiva se propone perseguir ciertos elementos nucleares o fundamentales que definirían la vida política: las instituciones, la libertad, la igualdad, etc., o dedica sus esfuerzos a buscar la esencia del Estado, de la ciudadanía, etc. De lo que se trata para este pensar es de rehacer las relaciones sociales y reencontrar el espíritu colectivo entre individuos separados y contrapuestos con anterioridad o de intentar articular la sociedad y el Estado y reestablecer la armonía entre el pueblo y sus objetivaciones sociales –la familia, el trabajo, la sociedad, el Estado, la religión, etc.– convertidas ahora en mera objetividad inmodificable y muerta, ajena y hostil a los individuos mismos. Finalmente, las ciencias de la naturaleza parten de la multiplicidad empírica dada y tratan de encontrar ciertas regularidades que expliquen esos fenómenos particulares. En sus rendimientos más elevados ellas buscan deducir las leyes universales que gobiernan todo el ámbito de lo fenoménico, y que sirven para predecir y controlar lo empírico.

Sea como fuere, el asunto es que en todos los casos mencionados la reflexión intenta superar el estado de división y fractura apelando a un elemento universal que integre todos los ámbitos dispersos de la experiencia humana y sus principios mutuamente excluyentes en una unidad global. El rasgo característico de la “cultura moderna” es la alienación o, en términos hegelianos, el “poder de la escisión” (*Macht der Entzweiung*): la presencia de esos dualismos, escisiones y oposiciones en los diferentes ámbitos de experiencia del mundo moderno y la búsqueda de un elemento común que integre lo disperso. El mundo moderno lleva pues la huella del entendimiento; se trata de un mundo atravesado por la reflexión, esto es, por el mismo proceso de abstracción y síntesis, de separación y reunificación característico del pensar positivo. – Ahora bien, según Hegel, el trabajo de la reflexión es un quehacer inagotable, su trájín no tiene fin. A medida que avanza la división y contraposición

de funciones, a medida que progresa la división del mundo, a medida que su actividad misma conduce a nuevas divisiones y escisiones, el entendimiento multiplica sus esfuerzos por reunificar y mantener reunido lo que ha separado, imponiéndole a la totalidad distintas formas de relación; su labor consiste en buscar permanentemente un fundamento que le ofrezca unidad y consistencia a la realidad dispersa. “Cuanto más prospera la cultura, cuanto más plural se vuelve el desarrollo de las manifestaciones de la vida en que puede enredarse el desgarramiento, tanto mayor se torna el poder de la ruptura... tanto más extrañas al conjunto de la formación e insignificantes resultan las aspiraciones de la vida (en otro tiempo absorbidas por la religión) a restaurarse en armonía” (Hegel *ii*, 22ss).

Ahora bien, el Hegel de Jena insiste una y otra vez en la centralidad de la relación de la filosofía con la experiencia de su época, en la conexión de su tiempo con el ámbito del entendimiento y la reflexión. Para él, el nexo de la filosofía positiva con su situación histórica, lejos de ser un aspecto accesorio, resulta esencial y constitutivo, de modo que volver críticamente sobre la situación histórica es examinar críticamente la filosofía de la reflexión. Ella tiene un papel activo en la cultura de la época, pues define y sanciona la positividad allí presente al desgarrar y escindir permanentemente todas las dimensiones de la vida humana y al trabajar incansablemente por encontrar un *positum* último que le de unidad a lo disperso. La filosofía de la reflexión les confiere un carácter fijo, puramente objetivo y en apariencia inmodificable a los conflictos de la época y, más aún, ella no hace sino fundar constantemente nuevas tensiones, desgarramientos y conflictos en nuestra cultura. Así las cosas, debemos ahora perseguir más de cerca la relación de la filosofía, concretamente de la filosofía de la reflexión, con el carácter positivo de la época.

3. La filosofía y su tiempo: el diálogo de Hegel con la filosofía práctica de Kant

La crítica de Hegel a lo positivo busca introducir el tema de la positividad de la filosofía observando la experiencia humana concreta de nuestra época, pero a la vez, en sentido inverso, mostrando que la forma de realización de esta experiencia, lejos de ser ajena a la filosofía, ha sido configurada y sancionada por la reflexión. Que la experiencia humana del mundo contemporáneo pueda ser calificada como positiva significa que ella ha sido expresada en el orden del pensamiento de nuestra época, pero a la vez que ese pensar

reflexivo se ha hecho verdadero y efectivo en tanto se ha realizado en el orden concreto de nuestra experiencia del mundo. Se trata de dos registros expositivos, pero vinculados entre sí. La idea de Hegel es que lo positivo solo es reconocible desde una consideración de la historia del mundo moderno, y viceversa, que esta consideración de la historia solo se abre si se integra dentro de la filosofía que le dio forma sistemática, es decir, al interior de la filosofía de la reflexión. – Pues bien, para determinar esta relación entre la filosofía y su tiempo me gustaría examinar la filosofía práctica de Kant, que como sabemos constituía uno de los ejes de discusión del momento y que fue la estrella que siguió durante algún tiempo el joven Hegel para elaborar su idea de una religión popular. Nos proponemos, en consecuencia, ilustrar el papel de la filosofía de la reflexión en la positivización evidente en la cultura de la época, haciendo pie en la relación de Hegel con la filosofía práctica kantiana.

El joven Hegel y sus compañeros de Tubinga (Schelling y Hölderlin) eran, como sabemos, partidarios de los movimientos de liberación de la época. Vivieron de forma directa el campo de tensión que fue la Ilustración religiosa y polemizaron sobre todo con la ortodoxia protestante representada por el teólogo Gottlieb Christian Storr. La reglamentada vida de Tubinga alentaba los ánimos revolucionarios y en el marco de los estudios teológicos que Hegel y Schelling iniciaron entonces este impulso revolucionario derivó en una reforma del cristianismo (Henrich 1971, 55). La intención que en *La positividad de la religión cristiana* Hegel supone en Jesús, esto es, “poner la moralidad en la religiosidad de la nación” (Hegel *i*, 107), era también la suya. Con este propósito Hegel emprendió una batalla contra el partido de la Ilustración y contra el partido de la ortodoxia religiosa, es decir, contra aquellos que intentaban justificar una suerte de religión de la razón y contra los que defendían frente a la razón la estricta autoridad de la doctrina luterana. A ello se refiere el joven filósofo en el siguiente pasaje: “El modo que está en boga en nuestro tiempo al tratar la religión cristiana, que hace uso de la religión y de la moralidad para someterla a examen e invoca el espíritu de las naciones y los tiempos, es considerado por una parte de nuestros contemporáneos... como una benéfica ilustración que acabará conduciendo a las metas de la humanidad, la verdad y la virtud; pero la otra parte de nuestros contemporáneos... ponen el grito en el cielo considerándolo pura inmoralidad” (Hegel *i*, 104). Los ilustrados sostienen que la religión extrae su autoridad únicamente de la razón universal presente en el hombre, de manera que “las obligaciones que derivan de ella todo hombre las ve y las siente en tanto se le haga

reparar en ellas” (Hegel *i*, 33). Los ortodoxos, por su parte, aparecen como partidarios de una suerte de fe fetichista inspirada por formas colectivas de creencia impuestas por el clero; son, por así decir, los paladines de una religión fundada solo en la autoridad, de modo que instauran “o una religión que no se postula por la razón e incluso entra en conflicto con ella o, concordando con ella, que exige sin embargo ser creída solo con base en la autoridad” (Hegel *i*, 111).

Hegel no toma partido por ninguno de estos dos frentes, sino que adopta una posición tal vez anterior a ambos extremos en la que las reflexiones de Kant sobre filosofía moral y de la religión orientan el camino.⁶ Él sostiene que la religión racional pura, no menos que la fe fetichista, representan una abstracción; mientras la primera deriva en una forma de religión meramente privada, en tanto se limita al ámbito íntimo y se desliga de las instituciones y de la vida pública, la segunda conduce a puras formas colectivas impuestas. Ninguna de las dos es capaz de despertar algún entusiasmo, de interesar el corazón de los hombres e influir sobre sus sentimientos y necesidades. La presunta oposición entre servidumbre y libertad, el supuesto dualismo entre el que tiene a su señor fuera de sí y el que lo lleva dentro o que es siervo de sí mismo, no es sino un reverso mutuo; la Ilustración es solo la otra cara de la ortodoxia. Así como los ortodoxos se atienen a la doctrina positiva objetiva, los ilustrados lo hacen a los mandatos positivos de la razón subjetiva. Ambos partidos terminan afianzando el estado de desgarramiento de la cultura y son por igual incapaces de desarrollar la religión y convertirla en totalidad ética de todo un pueblo e inspirar una vida libre. Que los escritos teológicos de juventud de Hegel abran dos frentes de batalla, uno contra la religión ilustrada y otro contra la ortodoxia religiosa, obedece entonces a que los dos bandos son elementos complementarios, pero unilateralizados por sus representantes.

La idea de Hegel en aquel entonces es darle forma a una religión popular que satisfaga tres requisitos. “Sus doctrinas tienen que fundarse en la razón universal. La fantasía, el corazón, la sensibilidad tiene también que recibir su parte. Tiene que estar hecha de forma que todas las necesidades de la vida, las acciones públicas del Estado puedan conectar con

⁶ Todo indica que muy pronto Hegel se sumergió en la filosofía de Kant; al parecer un año después de terminar sus estudios obligatorios en Tubinga empezó a trabajar a este filósofo por su cuenta. Lo que entonces le interesó fueron las reflexiones de Kant sobre filosofía práctica y sobre filosofía de la religión reunidas y publicadas en la *Crítica de la razón práctica* y en el libro de 1793, *La religión dentro de los límites de la razón*. Hegel llega muy pronto a la intuición de que en la filosofía práctica de Kant se encuentra la vía más adecuada para superar la contradicción existente entre la positividad de la época moderna y la unidad presente en el mundo antiguo, y esta intuición la comparte con su amigo Hölderlin (Plotnikov 1999, 145). Sobre la relación de Hegel con la filosofía práctica de Kant (Kaufmann 1979, 34ss.).

ella” (Hegel *i*, 33). Hegel tenía la esperanza de edificar una comunidad a partir de una religión renovada como una educación para las virtudes cívicas, y no como la religión dogmática y opresora en la que se había convertido el cristianismo al positivizarse en instituciones alienantes. Para él, la idea de Dios solo se convierte en una idea poderosa si se demuestra racionalmente, si sensibiliza las formas de pensar y los motivos para actuar de los hombres, si se inculca en su estado de ánimo, y si la religión atraviesa el espíritu y las costumbres de un pueblo, si se hace presente en las instituciones del Estado y en la praxis de la sociedad. Ahora bien, ¿por qué Hegel se apoya en la filosofía práctica de Kant para desarrollar su idea de una religión popular? Consideremos brevemente los resultados de la filosofía práctica de Kant y la recepción de Hegel de estos postulados.

Sabemos que con la razón práctica Kant matiza fuertemente los resultados negativos de su idea de conocimiento elaborada en la *Crítica de la razón pura* que, en últimas, concluye en la limitación del conocimiento humano al entorno fenoménico de su experiencia. Ya en su primera crítica Kant había señalado que la razón se impulsa como en una “inclinación natural” a unos objetos últimos –Dios, el alma, el mundo– (Kant *KrV*, B21); pues bien, la *Crítica de la razón práctica* hace valer esta pretensión o facultad de la razón humana de elevarse más allá de la experiencia sensible hacia la región trascendental de lo nouménico e incondicionado (Hoyos 2017, 87). En esta elevación la razón no alcanza ciertamente un conocimiento auténtico de sus objetos, pero al menos puede superar su vinculación finita al entorno inmediato postulando como supuestos necesarios ciertas ideas trascendentales que resultan indispensables para la vida humana. Esto brilla con toda claridad en los postulados de Dios y la libertad. Como la razón no puede satisfacerse con la experiencia fenoménica que inscribe toda acción humana en un entramado de causas y efectos puramente naturales que la condicionan plenamente pues con ello reduciría los actos humanos a meros procesos causalmente determinados en los que no intervendría la libre voluntad, se ve en la necesidad de salvaguardar la dignidad de la acción humana para lo cual postula la idea de libertad como condición trascendental de la moralidad. A esta idea de libertad no corresponde objeto alguno en la experiencia y por ello no se trata de un hecho que podamos demostrar, pero la de la libertad es una idea que la razón puede pensar y confirmar: no se trata solamente de que “finjamos o supongamos” que somos libres (Kant *KpV*, B384), sino de una exigencia incontestable de nuestra misma razón para asegurar con ello el despliegue de una existencia

auténticamente humana. Lo mismo sucede con la idea de Dios: debemos aceptar la existencia de un Dios que encarna el bien para que nuestra convivencia no caiga en el abismo de lo absurdo. La filosofía práctica kantiana se apoya entonces en los llamados postulados de la razón, es decir, en ideas como Dios y la libertad humana que no pueden conocerse ni demostrarse, pero que deben aceptarse como enunciados necesarios para que la convivencia social, la moral y la existencia individual tengan algún sentido. Con ello Kant destruye las antiguas divagaciones sobre Dios al afirmar que la razón teórica no puede conocer al Dios de la vieja metafísica, y deja a la vez un Dios para la razón práctica. En sentido estricto, no es la religión el fundamento de la moral, sino que, a la inversa, la religión está fundada en la moral o, en otras palabras, la moralidad es una suerte de órgano religioso del que disponemos.

Pues bien, para elaborar su idea de una religión popular Hegel se apoya en Kant; con él considera la religión como “el poder que permite poner en práctica y hacer valer los derechos otorgados por la razón” (Hegel *i*, 107). En sus años de juventud Hegel ve esta filosofía práctica de Kant como la vía más adecuada para la realización de los ideales políticos ilustrados, en tanto allí se había elaborado una religión racional que, sin acudir a la propagación de dogmas opresores, se enfocaba en el cultivo de las virtudes morales, y por allí en la formación de una comunidad de ciudadanos libres. Como elemento de la vida pública, la religión popular de Hegel le ofrece eficacia a la razón práctica. Con ella se realiza la moralidad, es decir, esta religión popular hace efectiva la idea de totalidad ética pues en ella la acción humana se hace reposar en comunidades históricas concretas a la vez que se inspira racionalmente. Lo único que haría falta entonces es presentar públicamente esta religión racional en fiestas y cultos, asociarla con el mito, hablarle al corazón y a la fantasía, y entretejerla “en el entramado global del Estado”. Esta religión popular inspirada en la filosofía práctica de Kant aparece entonces como el principio de unificación que va más allá de una religión puramente racional o de la fe solo fetichista. Sin embargo, cuando en Frankfurt y en el periodo de Jena Hegel evalúa los postulados y principios de la filosofía kantiana en la que se apoya su tesis, salta a la vista que es imposible llevarla a la práctica sin confirmar y profundizar en la experiencia de la positividad de la época (Siep 1980, 218). Ello obedece a que los postulados de la razón como la libertad y Dios introducen una serie de antinomias y oposiciones que al no poder resolverse ahondan la experiencia de desarraigo y ruptura que constituía el malestar propio de la cultura de la época.

Así, el postulado de la libertad de la razón humana entra en conflicto con el incontrovertible determinismo de los instintos naturales, del mismo modo que el postulado de la existencia de un Dios que encarna el bien y la moralidad pura entra en conflicto con la realidad imperfecta de la existencia humana incapaz de superar su finitud constitutiva. Esto obedece a que Kant separó en el ser humano su capacidad para conocer el mundo fenoménico de la naturaleza, por un lado, y su realización como sujeto moral y libre, por otro, es decir, opuso naturaleza y libertad y con ello no hizo sino poner en evidencia en el ámbito de la moral y de la experiencia de Dios las tensiones propias de la época. Kant asume, por un lado, que el deber es lo universal que permea toda la realidad, y, por otro, que la realización del deber en el individuo es una lucha contra los instintos; en otras palabras, sostiene, por una parte, que el individuo y la comunidad deben acogerse al deber que es lo más universal y que gobierna la acción del mismo modo que el mundo está gobernado por las leyes de la física de Newton, y, por otra, que en el momento de realizar el deber el individuo termina en un enfrentamiento con sus propias apetencias que nunca se resuelve. Kant desliga la idea de libertad de todos sus vínculos con la experiencia vital y la refiere exclusivamente a la lógica universal de la razón práctica, y opone un Dios perfecto a una existencia humana imperfecta, de modo que llega a nuevos dualismos que en últimas hacen del concepto de libertad y de Dios tan solo determinaciones formales y vacías. Los llamados postulados aparecen a la base de rupturas y tensiones insolubles que oponen el más allá y el más acá, Dios y el hombre, la razón y el instinto, la libertad y la necesidad, la cultura y la naturaleza, etc., con lo cual refuerzan el sentimiento moderno de extrañeza evidente en todos los ámbitos de la cultura. Si para el joven Hegel la filosofía de Kant trazaba el camino para la emancipación y la realización en la cultura del ideal de la autonomía, para un Hegel más maduro aparece como responsable de la alienación social y de los desgarramientos de la época.⁷

⁷ Toda la filosofía poskantiana vuelve sobre esta tensión en la que Kant dejó al individuo entre estar volcado hacia la libertad moral como una realidad metafísica dentro de él mismo y ser naturaleza exterior. El idealismo alemán es en general el intento por superar este dualismo (Schiller, Fichte y Hegel), y también el romanticismo de Novalis y Schlegel que lo quisieron sobrepasar acentuando el elemento estético. Sobre la crítica de Hegel a la filosofía práctica de Kant (Plotnikov 1999, 146), y sobre la relación que guarda esta crítica con las observaciones ya elaboradas por Schelling (Fujita 1985, 52ss.). Ya en la determinación de lo que sea el deber la filosofía de Kant presenta dificultades, pues, por un lado, la exigencia de actuar según máximas que podamos querer como universales resulta ser tan permisiva que no permitiría juzgar como inmorales máximas que Kant mismo consideraría como tales y, por otro, la fórmula puede ser tan restrictiva que permitiría enjuiciar como inmorales máximas que no lo son en absoluto (Guyer 2007); en todo caso, ya la determinación de lo que sea el deber según la filosofía práctica de Kant no resulta tan clara. Sobre las dificultades del imperativo categórico (Rivera 2017, 55ss.) y en torno a la relación entre naturaleza y voluntad en la filosofía práctica de Kant (Parra 1987, 37ss.).

Hegel advierte que en la filosofía moral y de la religión de Kant aparecen nuevas positivities y escisiones, y esta vez como un elemento declarado de la propia razón. Ya en un artículo escrito en Frankfurt, *El espíritu del cristianismo y su destino* (1798-1800), Hegel observa de la filosofía práctica kantiana lo siguiente: “para lo particular, para los impulsos, para las inclinaciones, para el amor patológico, para la sensibilidad o como quiera llamársele, lo universal es necesaria y eternamente lo extraño, algo objetivo; queda un indestructible resto de positividad que resulta totalmente vergonzoso en tanto que el conocimiento que el precepto universal del deber comporta, es decir, un determinado deber, presenta la contradicción de ser a la vez limitado y universal, y a causa de la forma de la universalidad plantea las más duras exigencias en favor de la unilateralidad que representa” (Hegel *i*, 323). Para Kant, la acción que merece el calificativo de buena es la que se produce desde ella misma y no en aras de una retribución aquí o en el más allá, lo cual significa que es la que se libera de las coacciones de la naturaleza, de los apetitos y de las exigencias del placer. Este sujeto práctico termina por ello desgarrándose a sí mismo, pues se encuentra dividido entre el anhelo racional por el cumplimiento del deber y las inclinaciones naturales que le son propias. El yo moral de Kant conduce a la abstracción, porque si por un lado se halla volcado hacia la realización del deber universal puro, por el otro entra en una lucha permanente contra su propia particularidad y contingencia.

Como para Kant la realización moral del ser humano se da en cumplimiento del deber universal que la razón es capaz de develar a despecho de toda particularidad, el yo moral tendría que terminar renegando de aquellos elementos que dan sustancia a su ser: su condición histórica, su pertenencia a determinados grupos sociales, la contingencia de sus motivos e intereses particulares, la labilidad de sus deseos, etc. Pero este es un objetivo que nunca alcanza. La lucha de la razón contra los impulsos nunca encuentra solución porque, por un lado, ellos se reproducen nuevamente, las resistencias surgen otra vez, de modo que, como lo anota Hegel en la *Ciencia de la lógica*, termina siendo un “mal infinito” (Hegel *v*, 142) y, por otro, como sujetos morales podemos intentar actuar conforme al deber, pero no podemos saber nunca si en esa acción se han mezclado o no motivos e intereses egoístas que desacrediten la moralidad de la acción y hagan fracasar la realización del deber, pues nuestro acto, si bien tiene por meta la realización del deber puro, en la práctica toma su motivación e impulso de elementos solo particulares. En consecuencia, este yo no puede mantener con

sus propios actos más que una actitud de recelo y sospecha permanentes, mientras que el deber puro se desplaza a un horizonte inalcanzable o al menos indemostrable. La idea de Kant de un deber puro se envara en la contradicción de tener que realizar el deber en sí, pero desde una naturaleza y una sensibilidad que lo inclinan por fuera de este deber hacia su sí mismo. En otras palabras, la filosofía práctica de Kant nos condena a vivir en la paradoja de tener que realizar lo universal desde la realidad de un existir solo particular y contingente. Se trata, en el fondo, de la insoluble situación de perseguir un ideal universal que se contrapone a la contingencia insuperable de la vida real.

Resulta entonces que la filosofía práctica de Kant, lejos de lograr expresar alguna armonía, funda nuevos dualismos y tensiones. Ella es incapaz de armonizar la condición natural del yo que lo dota de inclinaciones y deseos particulares con la exigencia moral del cumplimiento desinteresado de un deber universal, del mismo modo que no logra articular su pretensión de encarnar en el sujeto moral el punto de vista de lo sagrado, por un lado, con la necesidad de postular, por el otro, una conciencia divina que garantice la existencia del deber puro, pues lo divino en el yo particular queda siempre atravesado por la naturaleza, el instinto y la necesidad. Kant postula pues una racionalidad abstracta como deber, que, a despecho de toda su proclamada autonomía y autoconciencia de la ley universal, solo evidencia en la práctica nuevas tensiones y escisiones en la experiencia humana concreta. Las positivities que se manifiestan en la fe y en las instituciones políticas, la eticidad desgarrada en general, encuentran su correspondencia en el dogmatismo de la filosofía práctica kantiana. Esta absolutiza el entendimiento humano; a la diversidad del mundo en sí desmoronado “le presta cohesión y consistencia objetiva, sustancialidad, pluralidad e incluso realidad y posibilidad, es decir, le presta una determinidad (*Bestimmtheit*) objetiva que el hombre mira e incluso proyecta fuera” (Hegel *ii*, 309). – En consecuencia, la filosofía práctica de Kant instaaura teóricamente y entra en consonancia con los fenómenos epocales de ruptura que se producen en la sociedad y que se vivencian en el mundo moderno; ella no es pura filosofía, por así decir, no es un pensar que no afecte a la cultura moderna, sino que se hace presente y se entronca con la cultura concreta de su tiempo.⁸

⁸ La misma positividad es reconocible en la *Crítica del juicio* de Kant, cuyas conclusiones apuntan en últimas a desvincular la experiencia estética de nuestra pertenencia al mundo en general. En la experiencia del arte no puede haber ningún interés de parte del espectador; para tener acceso a lo verdadero él debe despojarse de todo interés moral, de toda inclinación por el conocimiento y de todo impulso de tipo personal o particular, es decir, debe desmundanizarse. Su idea es que una obra de arte tiene un componente estrictamente estético y tal componente es casi un elemento formal que deja de lado todo

Pues bien, con los rendimientos alcanzados hasta aquí ya podemos ver por qué Hegel se vuelve críticamente contra la filosofía de Kant: su filosofía no solo escindió al sujeto en múltiples facultades, la del conocimiento, la de la razón práctica y la del juicio estético y no solo le dio forma a nuevos desgarramientos al interior de cada una de estas facultades, sino que estos dualismos están presentes en la cultura de la época y son fundados por ella. Esto significa no solo que en la filosofía kantiana se reflejen como en un espejo los rasgos esenciales de la época, sino que esta filosofía es la explicitación decisiva de la cultura de la época y su puesta en marcha. Kant contribuye al proceso de institucionalización diferenciada de la ciencia, la moral y el arte; para él, cada una de estas dimensiones responde a distintos dominios en los que la razón actúa de manera diferenciada. Más aún, él separa estas esferas del saber en su conjunto de la esfera de la fe. La crítica que Hegel dirige a Kant apunta en este sentido tanto al espíritu de la época que se expresa en él, como a ese espíritu positivo que él provoca o aviva. Al criticar las contraposiciones que Kant establece entre naturaleza y espíritu, sensibilidad y entendimiento, entendimiento y razón, razón teórica y razón práctica, juicio e imaginación, finito e infinito, creer y saber, Hegel quiere mostrar el entronque entre la filosofía y el desgarramiento de la vida.

Los planteamientos de la filosofía de Kant no son entonces simples proposiciones que hicieran parte de un pensar altamente elaborado, cuya verdad se dedujera y asegurara de sus nexos lógicos con otras proposiciones, sino postulados que brotan de la experiencia real y que la configuran, es decir, lo que se sabe y se piensa en su filosofía emerge de su experiencia vital y llega a mostrarse en la vida concreta. Las tesis de esta filosofía no son meros enunciados teóricos o verdades que en su conjunto describirían la esencia última de las cosas, sino sobre todo verdades que reflejan la posición de sentido de nuestra situación histórica ante la existencia y el mundo y que se encarnan en la praxis humana misma, que configuran nuestra realidad. Kant expresa en su filosofía principios vitales que terminan orientado la acción humana en sus diversas direcciones de significación; con él se ve que la filosofía, aún en sus realizaciones más elevadas, guarda una conexión íntima con la experiencia vital y la

contenido. El arte debe abstraer, es decir, apartar este tipo de contenidos por los cuales se puede llegar a tener algún interés de tipo religioso, humano, trascendente, etc. El segundo momento de la analítica de lo bello muestra que la abstracción del arte de todos los intereses es lo que permite participar de su elemento: lejos de todo tipo de interés moral, científico, político, etc., lo bello se reduce a un arreglo de formas (Kant *KUk*, 288ss.). Esta consciencia estética está así desmundanizada, escindida, desarraigada, pues la obra de arte tiene valor no por su referencia al mundo humano, sino por esos puros elementos formales que para Kant constituyen lo estético. Sobre esta crítica a Kant (Gadamer 1960, 39ss.).

praxis de los individuos concretos. Por ello la crítica del idealismo trascendental es al mismo tiempo crítica de la época, y la crítica de la época debe ser al mismo tiempo crítica del idealismo trascendental; es decir, la crítica de la cultura debe ser una crítica de la filosofía de la reflexión, que es la expresión más pura y la mayor provocación de nuestro tiempo (Hegel *ii*, 25ss.). En las diferenciaciones que la filosofía kantiana produce al interior de la razón, en la separación de las facultades de la razón, en las disgregaciones formales dentro de la cultura, Kant no vio ningún desgarramiento ni problema alguno pues su edificio de ideas no hace sino expresar y darle forma a la cultura de la época; él ignora, por tanto, la necesidad que se plantea ante tales tensiones. Pero Hegel, que tiene a la vista los desgarramientos que la reflexión genera, insiste una y otra vez en la unilateralidad y parcialidad de estas escisiones.

Para Hegel ni el pensar reflexivo brota del pensamiento mismo, es decir, ni el pensamiento puede situarse en una lucha a brazo partido contra otros pensamientos o en la altiplanicie de la tradición espiritual, sino que siempre emerge de un diálogo con su tiempo y es por ello que en el mundo moderno la experiencia del pensar se convierte en pura reflexión y que sus resultados no hacen sino expresar y sistematizar los conflictos y tensiones de la sociedad, ni la realidad son hechos brutos intocados por la filosofía, sino que la reflexión se ha encargado de configurar esa realidad y de imponerle quietud, inmodificabilidad y eternidad a las escisiones de la época: configura, inaugura y fija intelectualmente los desgarramientos vitales de la cultura. La filosofía de la reflexión, la filosofía positiva se conecta por tanto con la vida, con la experiencia espiritual de una cultura y termina arraigándose en ella, esto es, se despliega en el activo y práctico ser en el mundo de la experiencia humana (Hoffmann 2004, 42). El resultado de este proceso en el mundo contemporáneo es el reino de lo positivo. Eso quiere decir que la experiencia humana se diseña en todos sus frentes: en la religión, en el arte, en la cultura, en el pensamiento, en la política, en la economía, etc., desde el punto de vista de lo positivo. Lo que hace nuestra época es corresponder a eso positivo o responder en esa dirección. – Esta remisión constante entre el ámbito de la filosofía y el de la vida concreta de una época no indica tanto que la filosofía corrobore las verdades de un periodo histórico, ni que la época exprese los postulados conceptuales ya asegurados de antemano por los filósofos, sino ante todo que cada una de estas dimensiones se hacen efectivas y ganan realidad en la otra. La realidad positiva se engrana con la esfera de la filosofía de forma tal que ninguna es base ni fundamento de la

otra; ocurre más bien que la época y la filosofía se vinculan aquí en una mutua mediación: la filosofía se despliega y se hace real en la praxis concreta de los hombres, pero los rendimientos de la reflexión no hacen sino expresar el sentido y las verdades de nuestro tiempo. Entre la filosofía y la vida concreta, entre el concepto y la experiencia no hay una región que ocupe el lugar de fundamento de la otra, sino que lo que hay es un entrecruzamiento que las realiza a ambas, es decir, en su nexos con la realidad concreta de nuestra vida las verdades conceptuales de la filosofía adquieren vitalidad y existencia efectiva y, a su vez, esta realidad positiva es ya el punto de partida de las filosofías de la reflexión.⁹

En últimas, la idea de Hegel es que entre la filosofía y su época hay una suerte de copertenencia o correspondencia en el sentido de que cada una responde a la otra; su planteamiento señala una influencia recíproca y una mutua condicionalidad que vincula el ámbito de la filosofía con el acontecer real, el concepto con la experiencia histórica, el pensar filosófico y el ser de la existencia efectiva. El horizonte de la vida concreta y el de la filosofía se impulsan mutuamente, de modo que ninguno de estos dos elementos puede ser analizado aisladamente, sino que la positividad presente en la filosofía y en la época son dos procesos que se conjugan, se complementan y se condicionan recíprocamente. La filosofía se hace presente en la experiencia de la época, pero porque la época misma la empuja a que se manifieste como tal o cual filosofía, y al revés: la experiencia de nuestra época pone en evidencia una articulación conceptual que la filosofía elabora sistemáticamente. La experiencia concreta es la vía de acceso al saber filosófico y, a la inversa, la filosofía pone en evidencia los rasgos últimos de una época que a su vez se manifiestan en nuestra cultura. De lo que se trata es de señalar en la experiencia del mundo el trasfondo conceptual que opera

⁹ En la lección titulada *Introductio in Philosophiam* recogida en los *Fragmentos* de 1801/02 Hegel se pregunta “¿qué relación guarda la filosofía con la vida?” o, en otra formulación, “¿en qué medida la filosofía es práctica?” (Hegel *GW5*, 261). En este joven Hegel aparece pues el problema de cómo entroncar la experiencia con la filosofía, fundamental por lo demás para el hegelianismo (Gama 2018c, 14). La relación entre la filosofía y su tiempo la verá Hegel en la *Fenomenología* como el nexos entre el concepto y la experiencia concreta. Allí se muestra que la filosofía no tiene lugar en las alturas especulativas, sino que está trenzada con la historicidad de los hombres. La perspectiva de la *Fenomenología*, no obstante, es distinta porque allí se entiende este problema a partir del saber absoluto. Este joven Hegel no ha desarrollado ni precisado aún ese vocabulario. Ahora bien, a mi modo de ver esta remisión entre filosofía y experiencia en la cual ninguna funda a la otra es la que se pierde en la *Fenomenología* que Hegel presentó en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (Hegel *x*, §§413ss.). La idea de un filósofo que dispone de una mirada del concepto y que puede darse cuenta cómo lo que ocurre en una época histórica refleja una determinada configuración de éste, sea porque se trate del concepto en una fase de su despliegue o porque lo abandone, reaparece en el pasaje sobre la historia universal de la *Enciclopedia* (Hegel *x*, §§ 548ss.) y en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* (Hegel *xii*); allí desde luego se remite este nexos al interior del sistema. Sobre la conocida afirmación de que la “filosofía es su tiempo aprehendido en conceptos” se puede visitar un revelador pasaje titulado “la filosofía y su tiempo” (Hoffmann 2004, 41ss.).

en ella, el elemento reflexivo que está allí presente, pero en seguida hacer ver que esa determinación conceptual debe remitirse al horizonte de la experiencia real.

4. *La positividad como el elemento de la cultura moderna*

En la descripción del mundo contemporáneo como un mundo marcado por lo positivo, por escisiones y tensiones visibles en todos los ámbitos de la experiencia y expresadas, avivadas e inauguradas por la filosofía, yace la clave para comprender el análisis crítico de Hegel de la época. Positividad es el nombre para los ideales que encarnan el clima espiritual de nuestro tiempo. Quisiera ahora darle una expresión más precisa a la tesis de Hegel sobre lo positivo presente en nuestro mundo; espero que con ello podamos ver en sus justas medidas la novedad y el alcance del análisis hegeliano de la época. – Lo positivo puede ser descrito como el camino que tomó nuestra cultura y como la apertura de un marco de relaciones significantes que, a la vez que marca todo un cuadro de relaciones con el mundo, implica un desplazamiento con respecto a las verdades vigentes en otro tiempo. Las relaciones últimas o coordenadas que articulan el espacio de sentido de nuestra época por las cuales se describe la imagen moderna del mundo, y que a su vez significaron la disolución de una red de significación anterior, son las de la diferenciación o disgregación permanente de la realidad y la búsqueda constante de un fundamento unificador. En otra formulación, lo positivo es el resorte último de la cultura de la época: la disgregación constante de la vida espiritual en diferentes dimensiones opuestas entre sí y la subsecuente búsqueda de un elemento esencial por el cual se le busca dar unidad a lo puesto con anterioridad como esferas antiéticas. Se trata del proceso general de nuestra época en su conjunto caracterizado por una creciente división y abstracción y por la búsqueda de unidad de lo dividido. Al manifestarse en todos los ámbitos de la experiencia social de nuestro tiempo, este camino deriva en un nuevo cuadro de relaciones con el mundo por el cual el ser humano está cada vez más perdido en lo ente escindido y en la búsqueda de elementos definitivos.

Es sabido que Hegel es el primero en caracterizar nuestro tiempo bajo las expresiones “mundo moderno” (*moderne Welt*) y “tiempos modernos” (*moderne Zeiten*). ¿Qué es lo que él llama “tiempos modernos”? ¿Cómo se caracteriza esta época? En Hegel la expresión edad nueva o mundo moderno no solo indica una clasificación usual del pasado (importante, por

ejemplo, para la provisión de cátedras de historia), es decir, no solo tiene un carácter cronológico, sino que apunta al elemento distintivo de una época nueva; el rasgo distintivo, el resorte último del mundo moderno, el elemento de nuestra experiencia del mundo es lo positivo encarnado bajo el principio de la subjetividad o lo que puede caracterizarse como principio subjetivo. La intuición de juventud de Hegel, que desarrollará en sus reflexiones posteriores, es que en el mundo moderno la fuerza de la reflexión subjetiva gana autonomía; esta visión de mundo asume que la consciencia subjetiva es un hecho básico, por lo cual la cultura moderna no solo se disgrega en esferas antagónicas, es decir, no solo disloca la experiencia humana mediante el establecimiento de nuevas contraposiciones irreconciliables, sino que acude esencialmente a la autoridad subjetiva para generar unidad. De ahí que Hegel sostenga que en la modernidad la vida religiosa, el Estado, la sociedad y los productos de la cultura como la ciencia, la moral y el arte se convierten en encarnaciones o acuñaciones del principio de la subjetividad. La positividad como subjetividad se hace evidente en el mundo moderno en la pretensión de la cultura moderna de replantear el conocimiento, en el ámbito de la moral, en la política, en el arte, al igual que en la posible integración sistemática de estas áreas poniendo como presupuesto la autonomía del sujeto racional. El principio subjetivo llega entonces a convertirse en el nudo en el que se encuentran atados todos los hilos de la alienación y el desgarramiento imperantes en la cultura contemporánea y en su esencia última. En el principio de la subjetividad Hegel halla pues la gran novedad de la historia espiritual humana, pero también su propensión a la crisis. Allí encuentra un elemento supremo, pero a la vez la experiencia del espíritu extrañado. Un Hegel maduro afirmará: “El principio del mundo reciente es en general la libertad de la subjetividad, el que puedan desarrollarse, el que se reconozca su derecho a todos los aspectos esenciales que están presentes en la totalidad espiritual” (Hegel *xii*, 439).

Ahora bien, el principio moderno de la subjetividad surge de la historia misma del mundo moderno. Algunos pasajes de varios escritos del Hegel de Jena muestran una suerte de cronología histórica que quiere dar cuenta de las diversas estaciones por las cuales transita lo positivo en la modernidad, esto es, el principio de la subjetividad, desde la Reforma hasta la época de la Alemania posrevolucionaria de comienzos del siglo XIX; Hegel incluye allí exposiciones de sucesos que indican el despliegue del elemento histórico que se hizo dominante en nuestro mundo. Se piensa entonces lo positivo como si hubiera ido apareciendo

en el mundo moderno y progresivamente le hubiese dado forma a nuestra cultura, a tal punto que a principios del siglo XIX la filosofía puede constatar su omnipresencia en el espíritu de la época. Dicho de otra manera, sus escritos de Jena y sus obras posteriores se esfuerzan por determinar la emergencia de la positividad con los comienzos de la modernidad, es decir, se ocupan de la cuestión de en qué momento esta época tomó ciertas decisiones sobre la imagen de mundo que condujeron a la configuración de una visión positiva de lo ente. Se trata entonces de indagar por los momentos primarios que definieron nuestra relación moderna positiva con el mundo y sancionaron el decurso de nuestro tiempo, es decir, de identificar el proceso general del advenimiento de la positividad vista como subjetividad y la consolidación progresiva de la cultura de la reflexión o, si se nos permite, el despliegue de lo positivo dentro de lo positivo mismo. ¿En qué momento quedaron instaurados los elementos primarios del espíritu de nuestra época, la abstracción y la síntesis hechas manifiestas en el principio de la subjetividad, y cuáles son las situaciones espirituales claves para el despliegue o profundización de tales momentos?

Según Hegel, los acontecimientos históricos claves para la implantación del principio de la subjetividad son la reforma, la ilustración y la revolución francesa. Lo que describen estos acontecimientos es el despliegue del espíritu de lo positivo en el curso de la historia. En *Creer y saber* leemos: “La gran forma del espíritu del mundo... es el principio del norte y, visto desde el punto de vista religioso, del protestantismo –la subjetividad, en la cual se manifiestan lo bello y la verdad en sentimientos y convicciones, el amor y el entendimiento. La religión edifica sus templos y altares en el corazón del individuo, y los suspiros y las oraciones buscan al Dios, de cuya contemplación él se priva, porque está presente el peligro del entendimiento que podría tomar lo contemplado como una cosa, al bosque como leña” (Hegel *ii*, 289-290). Con Lutero y el protestantismo la fe religiosa se hace reflexiva; en la soledad del sujeto reflexivo él puede reconocer que el mundo divino es algo puesto por él (Hegel *xvi*, 349). Contra la fe en la autoridad de la predicación y en la tradición, el protestantismo afirma a un sujeto que reclama insistentemente acudir a sus propias reflexiones; para este sujeto la hostia solo puede considerarse como masa de harina, las figuras divinas como yeso y las reliquias como huesos. Lo mismo sucede con la Ilustración que proclama la peculiaridad de cada individuo y su derecho a hacer valer sus propias posiciones. La revolución francesa finalmente afianza este proceso; su proclamación de los

derechos del hombre y el código de Napoleón hacen valer el principio de la voluntad del individuo como fundamento sustancial del Estado. “Se considera el derecho y la eticidad del Estado como algo fundado sobre el suelo presente de la voluntad del hombre, pues antes solo se imponían externamente como mandato de Dios, o solo estaban escritos en el antiguo y nuevo testamento o en forma de derechos especiales en viejos pergaminos..., o solo estaban presentes en los tratados” (Hegel *xii*, 522). – Bien vistas, estas meditaciones sobre lo positivo pueden tomarse como una genuina historia de la cultura o del espíritu de occidente. En todos estos fenómenos habría un paso, una transición, pero ellos no serían en el fondo sino la acentuación o la profundización del mismo proyecto de positividad subjetiva; estos sucesos explicarían cómo es que la modernidad llega a absolutizar el principio de la subjetividad y pondrían en evidencia el proceso por el cual esta positividad subjetiva llega a gobernar todos los ámbitos de la experiencia moderna. El espíritu que se manifiesta allí es pues el de la subjetividad.

Ahora, si bien en la filosofía posterior de Hegel no se modifica la idea de que lo que se manifiesta en todos estos eventos es el principio de la subjetividad, lo que sí cambia es esta visión y lenguaje sobre la historia. Esta reflexión más fresca de Jena ligada a la experiencia y a la historia se integra posteriormente dentro del devenir del espíritu o, en otras palabras, queda sistematizada al interior del concepto. – Ya al final del periodo de Jena, en la *Fenomenología*, todo este proceso se reúne dentro del desarrollo del espíritu: la reforma, la Ilustración y la revolución francesa se integran en el proceso del concepto. La estructura del capítulo seis de esta obra se compone de tres partes: el espíritu inmediato, el espíritu desgarrado y el espíritu que vuelve a sí mismo. La segunda parte de este capítulo es una historia de la cultura que refleja el desarrollo del espíritu elaborada desde la perspectiva del filósofo. Los grandes desgarramientos de la época moderna encarnados en la reforma, la Ilustración y el terror de la revolución francesa son descritos como extrañamientos del espíritu (Hegel *iii*, 359ss.). Pero se trata tan solo de momentos de enajenación integrados en la vida del concepto que en seguida son superados por lo que Hegel denomina “el espíritu que vuelve sobre sí mismo” o por la moralidad de Kant (Hegel *iii*, 441ss); dicho de otra forma, se trata allí de un extrañamiento que se genera al interior del espíritu y que es necesario para que él se restaure después en unidad.

¿Qué nos dice esta sección de la historia de la subjetividad? La historia de occidente, desde Grecia hasta la modernidad que Hegel vive, puede describirse como sigue: si la posición inicial corresponde a la cultura griega, tal vez no a la Grecia clásica sino a la Grecia anterior a Platón y Aristóteles, caracterizada por la armonía absoluta entre el singular del individuo y la universalidad de la comunidad o la *polis*, es decir, por el hecho de que los individuos se sienten compenetrados e integrados en armonía con la totalidad que es la *polis* (Acosta 2008, 172), toda la historia después de Grecia es una larga negación de este punto inicial o su ruptura en Roma, en el medioevo cristiano, en la primera modernidad hasta llegar a la época de Hegel. En Roma la comunidad se organiza alrededor del derecho, pero el derecho es un elemento abstracto y los individuos no se reconocen allí; en el mundo cristiano la comunidad se entiende como comunidad divina que solo se alcanza después de la muerte, de modo que se deja a un lado la compenetración con la comunidad histórica presente en los griegos; finalmente, en el mundo de la revolución francesa la separación entre el individuo y lo universal llega a su máximo extremo, porque la revolución habla de unos ideales abstractos con los cuales los individuos no solo no se sienten compenetrados, sino que, como ocurrió en el terror de la revolución francesa, ellos mismos terminan siendo aniquilados si no respetan tales ideales abstractos. Poco a poco va acentuándose la distancia de un individuo que ya no se siente parte de una comunidad o, en otras palabras, el mundo histórico después de Grecia es un proceso de negación de la identidad inicial entre el singular y el universal.

Resulta entonces que Hegel, lejos de ver en el pasado una estructura puramente acontecimental, le ofrece estructura y racionalidad a la historia de la modernidad: la racionalidad que subyace a la sucesión de épocas que derivan en los tiempos modernos es la del surgimiento de lo positivo. La historia moderna no es el simple azar de sucesos enlazados de manera más bien contingente, sino que se eleva al punto de vista de la razón; lo que interesa son las acciones y decisiones históricas de los individuos y de los pueblos que conducen a una experiencia cada vez más sumida dentro de la referencia de sentido que vertebra nuestro mundo y nuestra realidad, a saber, la subjetividad, y nuestra pertenencia a esa referencia misma. La aproximación de Hegel a la historia no concluye en la narración de sucesos azarosos, sino que encuadra los fenómenos en el proceso de inmersión de la experiencia moderna del mundo en el principio de la subjetividad, es decir, advierte que la historia no consiste en una sucesión caótica de sucesos aislados, sino que en ella podemos

reconocer trazos de desarrollos y evoluciones. Él expone no una sucesión de hechos históricos contingentes, sino el proceso por el cual el espíritu de la modernidad va tomando forma. Lo que ofrece es, si se nos permite, una racionalización del devenir histórico, pues allí la historia no interesa en la policromía y polifonía de su propio acaecer, sino solo en aquellos periodos en los que se convierte en el escenario de realización del espíritu del mundo moderno, es decir, de la positividad entendida como subjetividad.¹⁰

5. El carácter estructural del fenómeno de la positividad

Evidentemente en el diagnóstico crítico de la modernidad entran en juego elementos de tipo más bien histórico y epocal. Es decir, la lectura que acabamos de presentar de lo positivo acentúa sobre todo los aspectos temporales y críticos culturales presentes en este fenómeno. Sin embargo, el mismo Hegel da un paso más allá de esta lectura de la positivo como el elemento nuclear de su análisis del mundo moderno; él asegura que la positividad tiene un carácter más fuerte. Consideremos, por ejemplo, este conocido pasaje: “Cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía, surge la necesidad de la filosofía” (Hegel *ii*, 22).

Según esto, la necesidad de la filosofía surge no en el mundo moderno, sino siempre que se ponga en marcha la experiencia del desgarramiento y la escisión. Esto quiere decir que lo positivo no está circunscrito a la experiencia moderna del mundo, sino que se trata de un rasgo que corre por detrás de las culturas, de los pueblos y de su propia historia. Lo positivo no sería entonces solo la ligereza del pensamiento moderno que termina instaurando la subjetividad como principio, no sería su falta de esfuerzo o su error, su abandono fácil en escisiones y esencias subjetivas, sino un elemento estructural del pensar mismo y de toda época que tienden a derivar en una visión de las cosas como lo disgregado y en la consecuente búsqueda de un fundamento último que unifique lo diseminado. En el fondo, lo que está aquí en juego es la idea de que el ser de la experiencia humana, porque en últimas es hacia allá

¹⁰ Es sabido que a lo que aspira Hegel en su época y con su filosofía es a restaurar esa unidad inicial o, dicho en términos lógicos, a negar la negación de la identidad inicial que significó toda la historia de occidente para alcanzar una nueva armonía. Recomponer la armonía o volver a la posición inicial no es exactamente un retroceso, es decir, no significa volver a Grecia, sino se trata de una armonía que ha aprendido del proceso de negaciones y se elabora por ejemplo alrededor del respeto a la libertad subjetiva del individuo. Sobre la relación entre Hegel y el despliegue de la historia moderna (Giusti 1987, 11). Podemos encontrar en español una versión reducida de esta tesis de doctorado (Giusti 1999-2000).

hacia donde Hegel quiere llevar su intuición, está atravesado o constituido por lo positivo; es decir, a nuestra existencia siempre le puede ocurrir que derive en un *positum*, en la disgregación de lo ente y en la subsiguiente búsqueda de un elemento esencial. Con la idea de lo positivo Hegel quiere indicar entonces el hecho de que casi que por su propia condición el pensar y la experiencia humana tienden a devenir en *positum* ya dados y eso llega a dominar e imponerse en la filosofía y en todas las dimensiones de la vida humana. – No se trata entonces de un acontecimiento histórico-social exclusivo de la época moderna, sino de un elemento que está presente en todos los tiempos. En otras palabras, la positividad no es un fenómeno de rango acontecimental o epocal, sino que tiene un sentido ontológico, esto es, indica un elemento constitutivo de la experiencia humana; no es solo una suerte de evento mayúsculo que caracteriza a nuestra época, si por evento entendemos algo único de nuestro mundo y que podría no haber tenido lugar, sino algo estructural o casi nuclear de la experiencia humana del mundo, es decir, representa la manera de ser inherente a la vida humana. Este registro ontológico, esto es, que señale un elemento que no es accesorio sino esencial a nuestra experiencia, y por ello que no se trate del rasgo de una época sino de una forma fundamental de la vida humana, desde luego no tiene historia, porque vista desde aquí la positividad no es una suerte de elemento puramente temporal o transitorio que definiera la singularidad de una cultura, no describe un fenómeno epocal específico del mundo moderno, sino una coordenada que acompaña todo pensar y todo despliegue de la existencia fáctica. En consecuencia, el análisis de lo positivo de Hegel no se satisface con consideraciones históricas, sino que advierte su aspecto ontológico, esto es, reconoce que la tendencia de la reflexión y el entendimiento a la división y a la búsqueda de fundamentos acompaña a la vida misma y a los rendimientos más elevados del pensar.

Muy rápidamente Hegel se da cuenta entonces de que lo positivo es estructural, es decir, que a nuestra experiencia humana de mundo siempre le puede ocurrir que derive en un *positum*. En los escritos críticos de Jena la positividad describe una coordenada de nuestra experiencia, pero una coordenada negativa: toda forma de existencia social y todo pensar corren siempre el riesgo de caer en una nueva positividad y en una nueva implantación de la actividad del entendimiento. Lo positivo es allí una suerte de deriva en la que siempre se halla la vida humana; en otros términos, es el nombre para el hecho de que la división y la búsqueda de un fundamento último legitimado y sancionado por la filosofía y expresado en

el espíritu de una época es un abismo presente desde sus comienzos en todas las manifestaciones del pensar y en toda cultura. Se trata de la tendencia siempre presente del entendimiento a absolutizar una visión disgregada del mundo, es decir, a abstraer lo ente del movimiento negativo y convencerse de esa abstracción a la que se considera como la verdad última de la realidad. El ser humano tiende a olvidar que ni la experiencia concreta ni la experiencia del pensamiento se realizan genuinamente dentro de lo positivo, y por ello tiende a fijar, dividir y sustancializar nuevamente las cosas y a buscar nuevos dogmas eternos. Esta manera de ver la positividad es la que Hegel presenta en sus escritos juveniles: en la medida en que lo positivo señala el olvido de la raíz negativa de la que brota toda experiencia de mundo, tal positividad debe ser evitada, es algo contra lo que en la realización de nuestra experiencia y de nuestro pensar siempre debemos luchar y un elemento que no estamos en condiciones de abandonar definitivamente.

Puesto que Hegel afirma que es la filosofía la que debe liberarse del espíritu de la época marcado por el “poder de la escisión”, puesto que es ella la que debe enfrentarse a las abstracciones unilaterales, positivizadas y muertas del pensamiento reflexivo porque es esta reflexión no solo la que le confiere a las fracturas de la época su carácter absoluto sino que inaugura nuevas escisiones y antagonismos, entonces debemos indagar por la importancia de esta idea de lo positivo para el desarrollo de un pensar eminente, de un pensar racional y propiamente filosófico. Hegel afirma inicialmente que lo que nos previene contra la positividad e incluso la confronta es la filosofía: ella nos pone en guardia permanentemente contra ello pues permite detectar el momento en que nos salimos de la racionalidad negativa que rige la realidad. Para la filosofía o para el pensar lo positivo viene a ser en principio no tanto un concepto explicativo, sino que juega más bien el papel de una advertencia. Se trata de un concepto límite que previene contra la tendencia del entendimiento a imponerle sus esquemas a las cosas: sus dualismos, escisiones y contraposiciones y sus búsquedas de elementos fundamentales. En este sentido, lo positivo es el nombre para una señal cuya función más alta es la de prevenirnos de incurrir acríticamente en la tendencia de la experiencia humana concreta y de la filosofía tradicional a disgregar las cosas e imponerles esquemas explicativos que, en últimas, conducen a un elemento sustancial o fundamental. Esta visión de lo positivo constituye el correctivo necesario para evitar caer en la instauración de nuevos dogmas y principios últimos. El joven Hegel no se pronuncia sobre cómo

deberíamos transformar nuestra experiencia real enajenada, pues para él lo decisivo es destacar que toda experiencia humana y todo pensar deben ir acompañados de un saber sobre la positividad que corre pareja a ellos; solo mediante este saber podemos evitar recaer en nuevas divisiones y búsquedas arbitrarias de fundamentos últimos. En los escritos críticos de Jena este concepto límite de lo positivo tiene a la vez un sentido eminentemente propositivo y productivo; él constituye una especie de indicador que busca desviar hacia otra dirección el curso del pensar y de la experiencia dominantes, es decir, el pensamiento representativo o el entendimiento reflexivo que se apoderaron de nuestra vida fáctica y de la filosofía. Solo si el pensar y la experiencia concreta tienen a la vista este elemento que siempre los acompaña, pueden impulsarse a desplegarse hacia nuevas posibilidades de realización.

Que lo positivo sea una suerte de advertencia o señal de prevención significa que la filosofía y la experiencia humana deben evitarlo. Esta idea de lo positivo debe ser distinguida de una segunda noción de positividad o, mejor, se trata de una idea que va a evolucionar. Como aún veremos, en la *Fenomenología*, cuando Hegel tome distancia definitiva con respecto a la idea de Schelling de una crítica del sentido común, lo positivo se integra en la negatividad, de modo que aparece no como un abismo que el pensar debe evitar, sino como uno de sus momentos constitutivos. Es necesario que una forma de vida fije sus verdades o las haga positivas para que se desplieguen las determinaciones existentes al interior de ella. Lo positivo señala en la *Fenomenología* el comportamiento auténtico de un individuo frente al espacio de su experiencia, es decir, ante la estructura o situación de sentido en la que habita: es solo porque las positiviza que las referencias que articulan su mundo aparecen como fuerzas que conforman y mantienen los ejes que configuran un todo de sentido. Hegel señala a la vez la posibilidad en la que estamos de negar una visión de mundo; de allí brota el momento de la experiencia en el que, desatendiendo a los marcos interpretativos en que nos hallamos y suspendiendo lo establecido y consabido, toma pie la transformación de nuestras visiones de mundo y con ello se le ofrece nueva sangre a una experiencia aquietada. En el artículo de 1807 *¿Quién piensa abstractamente?* leemos: “¿Quién piensa abstractamente? El hombre no formado, no el educado. Por ello la buena sociedad no piensa abstractamente, porque es demasiado fácil, demasiado bajo” (Hegel *ii*, 577). La experiencia del mundo solo se realiza cuando es capaz de revitalizarse; su transformación resulta del vínculo entre lo positivo y lo negativo. Si lo positivo traza el horizonte de la experiencia asentando allí los

elementos que le confieren identidad y continuidad, lo negativo borra esos horizontes justo cuando se ven como formas rígidas y muertas que amenazan la vitalidad de la experiencia humana. En otra formulación, sin lo positivo no habrían figuras de la consciencia, pero sin lo negativo nuestras visiones de mundo se cristalizarían en una figura determinada, y seríamos incapaces de reaccionar y de reacomodarnos ante nuevas situaciones. Así, ambos elementos se muestran como igualmente necesarios para la realización de la experiencia humana tal y como la entiende Hegel en la *Fenomenología*.¹¹ Se trata de una positividad que ya no es concepto límite o señal de advertencia como en los escritos de Jena, sino que por sí sola es necesaria como parte del despliegue integral del movimiento de la negatividad.

En consecuencia, lo que Hegel ve en los escritos de juventud como lo positivo después lo incluye como un momento dentro del despliegue del espíritu: “la mejor parte de la diversión –dice el filósofo– consistiría en mostrar que la sociedad ya estaba en posesión desde hacía tiempo de la cosa misma” (Hegel *ii*, 576). Esta positividad no envara la filosofía ni se opone reactivamente a ella, sino que acompaña su devenir al permitir en cada momento la instauración de un nuevo comienzo. Lo positivo no es la oposición a las coordenadas últimas de la experiencia que persigue la filosofía, sino que, al hallarse en unidad con lo negativo, delinea para la *Fenomenología* la constelación donde tiene lugar la experiencia humana; ambos momentos se reúnen en una unidad esencial con la filosofía. – En el capítulo cuatro de esta tesis tendremos ocasión de volver sobre este asunto; por ahora tenemos que regresar al camino de la filosofía del periodo de Jena. Retomemos pues el hilo donde lo dejamos unos párrafos atrás; como ya lo habíamos sugerido, Hegel asegura que la filosofía debe movilizarse como poder unificador contra las positividades de una época desgarrada (Bonsiepen 1977, 31). ¿Cómo pone en marcha Hegel esta filosofía en los escritos de Jena? En el capítulo siguiente consideramos este asunto.

¹¹ La idea de positividad del Hegel de Jena se entronca pues con el sistema posterior. En el *Esbozo de sistema II sobre Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza* de 1804/05 y, más decididamente, en la *Fenomenología* salta a la vista que para la experiencia de la consciencia la positividad es un momento estructural, pues ella por sí misma tiende a generar nuevas positividades. La experiencia es dialéctica y es negativa, pero la positividad es también su momento integral o constituyente. Sobre este asunto (Bubner 1970, 371ss.).

Capítulo 2

DE LA FILOSOFÍA DE LA REFLEXIÓN A LA FILOSOFÍA ESPECULATIVA EL DIÁLOGO DE HEGEL CON KANT

Hegel introdujo en 1802 el *Kritisches Journal der Philosophie* con un artículo titulado *Sobre la esencia de la filosofía crítica*. Allí distinguió dos tipos de crítica. El primero se dirige contra las positividades de la época; se entiende como un poner en evidencia la vida alienada de su tiempo. “Aunque la crítica no puede reconocer a la actuación y a la acción el carácter de figura de la idea, no por ello tiene que desconocer el impulso que lleva a ellas; el interés propiamente científico estriba aquí en destrozarse la cáscara que impide a ese íntimo impulso salir a la luz” (Hegel *ii*, 175). ¿En qué sentido se sugiere aquí que la ciencia o la filosofía comportan un elemento crítico? En la última parte del capítulo anterior señalamos que lo positivo es el fondo sobre el cual surge y se configura espontáneamente nuestra experiencia moderna del mundo. Este es el resultado del análisis del joven Hegel de su tiempo. Ahora, la generación a la que él pertenece, la del movimiento romántico y del idealismo poskantiano, coincide en que el mundo moderno e ilustrado debía ser superado pues entraba en tensiones y contradicciones en todas sus dimensiones: en el arte, la religión, la política, la sociedad, la naturaleza, etc. Todos advierten la circunstancia espiritual de un mundo en el que se respira el desarraigo y que impide la realización humana. Por ello, cuando los filósofos del último decenio del siglo XVIII y de principios del XIX miran retrospectivamente, la filosofía de Kant se les revela no solo como una que no advirtió las tensiones presentes en la época, sino, más grave aún, como la expresión genuina e incluso la configuración de nuevas contradicciones en el mundo moderno. Como ya hemos visto, Kant no solo no combate las escisiones, sino que conduce a nuevas tensiones que deja sin resolver. No es difícil reconocer aquí el punto de partida de la crítica que el joven Hegel elabora contra las encarnaciones concretas de los poderes positivos de la época.

Sabemos que en Jena Hegel elabora en principio su idea de crítica de la época y de la filosofía al hilo de un concepto alternativo de crítica que prepara en colaboración con Schelling, su exitoso amigo de juventud. Se trata de la crítica del sentido común, que para él no es sino la crítica de la reflexión hecha hábito cotidiano por la cual se universaliza la

unilateralidad de la cultura dominante del entendimiento. Para este entendimiento común lo obvio es la distancia o separación entre todas las entidades que componen la realidad; él solo considera lo ente en su independencia y autonomía. En el *Escrito sobre la diferencia* de 1801 Hegel anota: “Lo que el denominado sabio sentido común conoce como lo racional son igualmente singularidades, sacadas de lo absoluto a la consciencia, puntos luminosos, que se elevan aislados de la noche de la totalidad; con ellos el hombre se orienta racionalmente en la vida” (Hegel *ii*, 30-31). El sentido común ve intuitivamente la realidad como si se compusiera de elementos indiferentes entre sí y dispersos. Así, por ejemplo, espontáneamente el espacio aparece como una mera forma en la que los cuerpos están separados, del mismo modo que se asume que la consciencia humana no guarda ningún nexo con la realidad del mundo físico. Esta manera abstracta de considerar la realidad es el modo como nos la representamos usualmente o la más extendida: para el ciudadano de a pie, para el científico e incluso para el filósofo reflexivo lo ente aparece inmediatamente como elementos dispersos e indiferentes entre sí. Es incontestable, por ejemplo, el éxito del dualismo cartesiano y su desarrollo en las filosofías subjetivas, según el cual el mundo exterior tiene una cualidad sustancialmente distinta a la del propio pensamiento; se considera entonces que se trata de dos regiones de la realidad totalmente distintas. “En tanto [el sentido común] se entrega a ella [a la reflexión], lo que ahora postula como principio para la reflexión pretende valer para sí como un saber, como conocimiento” (Hegel *ii*, 31).¹

El asunto es que esta imagen de lo ente resulta de una distancia con respecto al modo como en efecto aprehendemos las cosas; el sentido común no ha pensado o, en otros términos, se ha sustraído al modo como hacemos experiencia del mundo. Él solo vive encadenado a la inmediatez de su época; se halla sumido en un presente impensado con el que se funde

¹ Sentido común es un término que Kant elabora en la *Crítica del juicio* y que él retoma del *common sense* de la filosofía inglesa; la expresión quiere señalar ese tipo de orientaciones básicas compartidas por todos y que no son nada teórico o intelectual, sino que están ancladas en nuestras prácticas cotidianas. Schelling, Hegel y otros filósofos se interesan en la estética de Kant justo porque allí se pone en evidencia esa forma de universalidad anclada en prácticas inmediatas y, por tanto, distante de una razón abstracta. La idea de Schelling y de Hegel en los años de Jena es que lo que Kant llama sentido común se queda en la superficie de las cosas, es decir, no capta la interconexión de sentido que articula el todo y que el pensar verdaderamente racional captura. En el artículo *La relación del escepticismo con la filosofía* de 1802 Hegel interpreta el pensamiento de Schulze justamente como sentido común, como dogmatismo del entendimiento vulgar incapaz de salir de la presentación inmediata de la realidad como oposición entre consciencia y mundo. Al respecto el capítulo “Hegel como colaborador de Schelling en Jena” no solo aborda la relación de Hegel y Schelling con la filosofía de la época a la que a veces ven como mero sentido común (Tilliet 1980, 22), sino también ofrece una notable exposición del desarrollo de los estudios sobre la relación entre Hegel y Schelling (Tilliet 1980, 11ss.). Sobre la múltiple evolución de la idea hegeliana de una crítica del sentido común desde sus años en Tubinga hasta Jena (Zimmerli 1980, 87s.), y en lo tocante a la relación entre el sentido común y el pensamiento abstracto (Acosta 2017a, 93).

incuestionablemente. Este entendimiento común no piensa o no media su experiencia, sino se mantiene en una inmanencia inmediata con las referencias de su mundo, solo atado al momento y al presente. A su relación natural con la época pertenece entonces de manera fundamental el fenómeno de lo positivo. El rasgo del entendimiento común es vivir ligado a los ejes que articulan su experiencia positiva del mundo por los cuales no hace sino absolutizar el instante en el que se realiza su experiencia.

Vista desde el sentido común, una aprehensión del fenómeno de lo positivo resulta imposible, pues él ni siquiera puede advertir lo positivo y menos aún puede interrogar esa positividad no pensada. Para él no es posible saber de lo positivo porque si así lo hiciera se orientaría ya hacia el pensamiento, es decir, se trataría de una consciencia capaz de advertir que en lo positivo se vislumbra una realidad más profunda. – Ahora bien, si el sentido común vive en la ligereza de su época, la filosofía, que como pensamiento no tiene lugar en la inmediatez absoluta de un tiempo que se reiterara una y otra vez en una plenitud, sino que desgarrar el instante en que vive el ser humano, introduce en lo positivo una mediación y con ello permite reconocer lo no pensado por el sentido común. “El sano sentido común no puede captar cómo lo que es inmediatamente cierto para él al mismo tiempo no es nada para la filosofía; pues él siente en sus verdades inmediatas solamente la referencia de éstas a lo absoluto, pero no separa este sentimiento de su manifestación, por lo cual esas verdades son limitaciones, y sin embargo deben tener también consistencia y ser absoluto” (Hegel *ii*, 31-32). El sentido común suele quedarse en una visión positiva de lo ente, pero para la filosofía permanecer en esta inmediatez es imposible pues pensar no es más que mediar y eso lo hace toda filosofía; ella reconoce, en últimas, que en lo inmediato positivo hay un fondo relacional no determinado. Es inherente a todo pensar el reconocimiento de que lo que comparece lo hace siempre en una dimensión en la que pierde su plenitud positiva. En otras palabras, al pensar lo inmediato positivo se le disocia en las dimensiones de la inmediatez y lo no pensado, de modo que el pensamiento es incapaz de recogerse plenamente en una visión de mundo solo dada y positivizada. El rasgo de la filosofía es estar entregada a la mediación y por eso rompe desde siempre con la inmediatez que la encadenaría al presente y a lo positivo, y se encuentra distendida entre el presente positivo de nuestro tiempo y los ejes racionales que vertebran el mundo. Para el pensar no existe entonces la posibilidad de entregarse alegremente a la positividad inmediata, sino que está destinado a llevar el fardo de la razón

y a superar esa positividad. – Desde luego, el pensar en que consiste la filosofía se entiende menos como un ejercicio deliberado de la consciencia que como algo que le acaece a la filosofía misma; por ello podemos definir a la filosofía más como un no poder quedarse en lo inmediato. Incluso las filosofías menos aguzadas siempre atisban lo racional que para una mirada corriente es invisible. La filosofía siempre avista lo mediato que se anuncia alrededor de los horizontes positivizados de una época.

De ahí que para Hegel la filosofía juegue un papel crítico contra las positividades de la época: es ella la que, por un lado, puede determinar el modo como se realiza la experiencia corriente del mundo moderno, es decir, su positividad, y, por otro, es capaz de señalar el ámbito mediato que rodea esta experiencia positiva del mundo, es decir, piensa la positividad en la que habita el entendimiento común y con ello avanza hacia los elementos anteriores que lo configuran. La filosofía reconoce que la experiencia humana se encuentra desde siempre distendida entre lo positivo inmediato y su mediación, y en el fondo atisba la realidad como un entramado relacional del que participa el pensar. “Pero la filosofía eleva a la consciencia la identidad inconsciente del sentido común o construye en identidad consciente lo que en la consciencia del entendimiento común se encuentra necesariamente contrapuesto” (Hegel *ii*, 32). Como toda filosofía es ya expresión del elemento racional que unifica lo que para nuestra cultura se presenta fragmentado, entonces lo que podemos hacer por nuestro tiempo es acudir a ella a fin de afrontar la descomposición de la vida ética de la cultura. Solo la filosofía puede reconocer esa realidad no pensada en el mundo contemporáneo y con ello hacer experiencia de la unidad y armonía previas a la presunta fractura y dispersión de lo ente. Por eso la crítica a la época, lejos de llevarnos a la persecución de ideales emancipadores y políticos de la cultura, nos impulsa a acudir a la filosofía. Es ella la llamada a identificar los límites del sentido común al señalar el lado opuesto a esa inmediatez que resulta ser así una dimensión solo superficial de lo ente; al indicar la experiencia de eso que se oculta permanentemente a una visión corriente del mundo, para la filosofía el modo de ser de lo positivo es la no presencia de la razón. En resumen, como para la filosofía en lo positivo se anuncia un elemento de mediación que deja sentir su fuerza incontrolable, entonces para ella resulta insostenible el sentido común y se le abre críticamente la positividad de la época.

La idea del carácter crítico de la filosofía ya estaba presente entre los filósofos idealistas poskantianos. Fichte y Schelling, por ejemplo, sienten la necesidad de aunar

mediante la filosofía todas las regiones ópticas y formas de experiencia en las que se hallaba disgregado el hombre moderno. Frente a las tensiones y contradicciones que se viven en la época, ellos consideran que la filosofía, lejos de profundizar en esa visión atomista y desintegradora de la realidad que crea fisuras a cada paso, se propone alcanzar un saber capaz de integrarnos con la realidad y de reunir todos los ámbitos de lo ente mismo. De ahí la idea de que la filosofía deba constituirse como un sistema. En 1794 Fichte publica su obra *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* (Fichte i, 27) y en 1800 aparece el *Sistema del idealismo trascendental* de Schelling (Schelling ix 1-2). Los títulos de ambas obras ponen en evidencia que entre 1790 y 1800, es decir, para la generación inmediatamente posterior a Kant, el problema central es el de cómo hacer de la filosofía un sistema capaz de conjugar armónicamente todo lo que en la experiencia del mundo moderno se presenta disociado. La filosofía de Hegel empieza a tomar forma en este contexto. La vocación sistemática de la filosofía de los poskantianos le hace frente al interés de Kant de considerar analíticamente los problemas, es decir, de tomarlos por separado. – Ahora, el sistema no es una especie de organización o estructura impuesta desde fuera a la realidad, como sería el caso de una axiomática con proposiciones que derivan unas de otras o de una estructura rígida de reglas solo formales; no se trata pues de que la filosofía deba inventarse un modelo externo en el cual encuadre lo ente. Antes bien, el sistema señala que la realidad está articulada y que sus nexos brotan desde el interior de ella misma o, dicho de otro modo, que las relaciones entre las cosas están insertas en lo ente mismo. Del examen de los diferentes ámbitos fenoménicos de la realidad resulta, no su oposición con respecto a otras regiones, sino su unidad; no se trata entonces de que al filósofo distante se le ocurra una teoría con la cual integrar todo lo ente, sino de que atienda a la realidad misma y encuentre en ella el hilo conductor que reúne todas sus dimensiones. El pensar debe sumergirse en lo ente para reconocer el elemento unificador y verlo en acción.

La idea del idealismo poskantiano es que la filosofía como sistema está de inmediato ligada a las necesidades vitales de la gente. Si queremos cambiar las condiciones de tensión y contradicción en que se halla el mundo moderno, debemos reconocer los nexos que articulan lo ente y hacerlos valer. Las escisiones y tensiones que agrietan el suelo de la cultura de la época solo pueden ser superadas en la medida en que se promueva una forma de pensamiento y acción capaces de integrar y armonizar en una unidad lo que para el

entendimiento común se presenta disociado y fracturado. El sistema le da poder a la filosofía para involucrarse en la praxis humana, pues solo desde una visión orgánica de lo real, es decir, desde la comprensión de cada región de lo ente como parte integral del todo, es posible armonizar el saber, la cultura, la historia y la vida de los individuos y superar las tensiones del momento. En otra formulación, para superar las tensiones de la época hace falta integrarnos a la realidad y hallar sus conexiones internas, pues solo así podemos “introducimos en la vida concreta de los hombres” (Hegel 1969, 59). Desarrollada como sistema, la filosofía es la manera como nos compenetrarnos con la realidad para generar una serie de transformaciones que a la sazón son fundamentales. El llamado a la filosofía resulta pues de una preocupación ética, práctica, política y transformadora de la realidad. Por eso en el *Escrito sobre la diferencia* Hegel escribe: “Consideremos más de cerca la forma particular que reviste una filosofía de modo que vemos que, por una parte, brota de la originalidad viviente del espíritu que en ella ha restablecido por sí mismo y configurado por su propia actividad la armonía desgarrada; por otra parte, brota de la forma particular que reviste la escisión, de la que surge el sistema. Escisión es la fuente de la *necesidad de la filosofía*” (Hegel *ii*, 20).²

Pues bien, el segundo tipo de crítica que Hegel distingue en su artículo *Sobre la esencia de la filosofía crítica* se dirige contra el idealismo subjetivo, en el que la razón siempre está a flor de piel, pero que al final termina cediendo ante la reflexión. “[Allí] la subjetividad se vio en la necesidad de salvarse a sí misma, de modo que trató de defenderse contra la filosofía y opuso resistencia a ella” (Hegel *ii*, 175). – Podemos distinguir dos momentos en este segundo tipo de crítica. Mediante el primer momento Hegel reconoce ese elemento positivo o subjetivo dentro de los rendimientos más elevados de estas filosofías;

² Sabemos que el periodo del terror en la experiencia de la revolución francesa marcó a los filósofos poskantianos. La revolución había prometido hacer a todos los individuos libres y autónomos, pero la experiencia fue contraria: quien quería afirmar su individualidad al pensar distinto terminaba siendo decapitado por los jacobinos que la misma revolución concibió. La búsqueda armada de la libertad se volvió opresora y supresora de la individualidad. La filosofía poskantiana reaccionó ante ello convencida de que, si los franceses habían intentado elaborar una comunidad libre mediante las armas, los ejércitos y la revolución política, los pensadores podían lograrlo a través de las ideas. La filosofía de Kant aparecía en este contexto como un primer acercamiento a esta tentativa de crear una comunidad que se instaura a través de la razón y no empuñando bayonetas o instituyendo una guillotina. Sobre el sentido crítico de la filosofía de Hegel, a menudo desconocido por algunos desarrollos marxistas de su pensamiento (Gama 2018, 47ss.) y (Demmerling 1992, 69ss.), y sobre la filosofía como crítica de la alienación de la época expresada en el sentido común (Zimmerli 1980, 89). En lo tocante a la aproximación de Hegel y Schiller a la revolución francesa (Acosta 2017b, 143ss.). Si la acogida de la revolución francesa en el seno del pensamiento alemán estuvo acompañada de profundos contrastes y tensiones, no menos conflictiva fue la apropiación de la filosofía alemana por el pensamiento francés de la época; Jacques D’Hondt señala que la primera impresión que dejaron en Francia los escritos de Hegel y Schelling fue la de que se hablaba allí de unos temas cuya “oscuridad insondable” era evidente; hubo quienes reaccionaron con “repulsión” ante algo “incomprensible” e incluso “absurdo” (D’Hondt 1980, 46-47).

denuncia entonces el entendimiento presente en ellas, en tanto advierte que no son sino elaboraciones sistemáticas de la positividad como subjetividad. Con este tipo de crítica se desenmascara en todas las filosofías de la reflexión la subjetividad que se defiende contra una comprensión racional de lo ente, y se muestra que estas filosofías reflejan, avivan y contribuyen a configurar el desgarramiento y alienación presentes en la época; todas ellas se hallan, en el fondo, en la constante búsqueda de un nexo que reúna los polos opuestos sobre los que se erigen a sí mismas: subjetividad y objetividad, teoría y praxis, concepto y naturaleza, razón y realidad, etc. Hegel se propone poner en evidencia el fenómeno de lo positivo o el dominio de la subjetividad en todas estas filosofías. Apunta con ello al reconocimiento de las unilateralidades de las posiciones en que se encuentra la reflexión, es decir, la crítica de su falsa presuposición de saber. Así, en el ensayo *Creer y saber* de 1802 Hegel analiza la relación existente entre las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte mostrando que todas ellas constituyen formas diversas de una misma *filosofía reflexiva de la subjetividad*, como lo señala el subtítulo del artículo, pues todas acentúan unilateralmente el principio del sujeto. En todos los casos se trata de filosofías positivas en tanto terminan suscribiendo la escisión entre sujeto y objeto, y de la subjetividad en tanto se ubican en el lado subjetivo de este dualismo; todas ellas caen entonces en el abismo del entendimiento y la reflexión modernas. La filosofía eminente, por su parte, advierte que la reflexión genera unas tensiones y antagonismos que provocan la necesidad de su superación. Con esta idea de crítica Hegel se aparta entonces de las filosofías de la reflexión, pues “[l]a razón solo alcanza lo absoluto en la medida en que abandona esta esencia parcial y diversa” (Hegel *ii*, 20). La racionalidad del intelecto tiene que ampliarse a sí misma hasta la razón.

Pero la crítica también consiste en mostrar cómo puede superarse lo positivo de la filosofía de la reflexión a partir de la reflexión misma. Al desarrollar la crítica de las filosofías de la reflexión, Hegel reconoce la racionalidad presente en el principio mismo del entendimiento y de la reflexión. El pensamiento avista pues aquel ámbito que la filosofía siempre atisbó pero que no exploró decididamente o, en otros términos, reconoce el camino impensado que siempre ha estado presente en todo genuino pensar. En el fondo, lo que pondrá en evidencia este momento del diálogo con las filosofías de la reflexión es que hay un pensar previo a la positivización y al entendimiento, esto es, que cuando se profundiza en el pensamiento reflexivo, la filosofía encuentra no el entendimiento que divide y opone sino la

unidad de la razón. Ese elemento que toda filosofía divisa es lo que Hegel denomina lo especulativo. Si solo la razón es capaz de superar el estado de desgarramiento en que el principio de la subjetividad ha hundido tanto al pensamiento como “al sistema completo de la vida” (Hegel *ii*, 22), importa destacar que a esta idea de racionalidad se llega mediante el diálogo con la filosofía de la reflexión, cuyos más elevados rendimientos ponen en evidencia que la filosofía, lejos de subordinarse a su época, constituye el lugar en que hace acto de presencia la razón como absoluto poder unificador. En las escisiones y fundamentos de la reflexión despunta el genuino pensar que ve en las cosas no positividades absolutas, sino la unidad y la razón previas a cualquier abstracción. – La manera como en efecto Hegel lee la historia de la filosofía es indicando que la razón siempre alcanza a ser nombrada por la reflexión, si bien no suficientemente pensada. En el *Escrito sobre la diferencia* afirma: “Pero como razón la reflexión tiene referencia a lo absoluto y es razón solo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto” (Hegel *ii*, 26). De ahí que, en últimas, el verdadero llamado de Hegel sea a que enfrentemos lo positivo ocupándonos de lo que no se ha pensado decididamente, pero que se ha atisbado en la historia de la filosofía.

En la *Logica et Metaphysica* recogida en los *Fragments de lecciones* de 1801/02 Hegel asegura que la introducción al sistema que planea en aquel entonces debe hacerse de manera inmanente; el preludeo del sistema debe mostrar cómo las categorías y principios de los proyectos filosóficos pasados son solo puntos de vista unilaterales que al no considerar la perspectiva del todo caen forzosamente en antinomias. En otra formulación, la manera de ingresar a la filosofía especulativa es la de la refutación inmanente de los sistemas anteriores. Hegel indica también que las filosofías pasadas deben ser pensadas de suerte que sean superadas a partir del principio del que surgen, es decir, del pensamiento reflexivo. Esta reflexión pensada, lejos de limitarse a escindir y a buscar un fundamento, habrá de encontrar su consistencia y movimiento en impedir y contrarrestar todas las absolutizaciones que ella genera, es decir, debe terminar disolviendo y eliminando todo lo positivo. Únicamente este pensamiento que no solo muestra la parcialidad de los sistemas anteriores, sino que pone en evidencia que en la reflexión está presente la genuina experiencia del pensar es capaz de ofrecer criterios que sirvan para criticar a la filosofía de la reflexión misma y puede servir como introducción al sistema. Solo un pensar genuino surgido del centro mismo de lo

positivo o del entendimiento es capaz de superar las escisiones que agrietan el suelo de la cultura moderna y de poner en evidencia la unidad e integridad de lo que se presenta fracturado y disociado. La filosofía es llamada entonces a proyectar la salida de lo positivo, pero desde el corazón mismo de la reflexión. Dicho de otra manera, la filosofía debe visitar lo positivo o la reflexión a fin de encontrar allí los quiebres del pensamiento y la zona que se quedó sin explorar, y que no obstante constituye lo más digno de ser pensado.

Las filosofías de la reflexión han llegado a reconocer, en consecuencia, el punto en que se abre un saber sistemático y racional que da cuenta de la realidad de forma unificada. Cuando se consideran detenidamente estas filosofías salta a la vista que en ellas habita un elemento racional que se insinúa por detrás de sus positividades. – ¿Dónde halla Hegel este momento racional en las filosofías de la reflexión? Lo fundamental es para él la noción de idealismo, cuyo contrario es el realismo, esto es, la creencia en un mundo ya constituido en sí en el que no interviene la consciencia. El realismo por principio va ligado a un dualismo: supone que hay dos polos en el ámbito de lo ente, a saber, una realidad ya dada y una consciencia subjetiva que trata de capturarla; separa entonces la realidad ya constituida de la consciencia que solo se limitaría a aprehenderla. El idealismo quiere superar este dualismo presente en el realismo y verlo todo desde un punto de vista unitario; no es que asuma que no existe una realidad, sino que lo que llamamos realidad es también constituido por la consciencia misma o, en otras palabras, que la realidad no es independiente de la consciencia, sino que ésta contribuye a su configuración. La consciencia y el mundo no son dos polos separados; más bien, ambos hacen parte de un mismo entramado racional. Kant, Fichte y Schelling son idealistas precisamente porque para ellos el sujeto es constitutivo del ordenamiento de esa realidad. – Ahora bien, Fichte y Schelling hacen parte de la generación de filósofos idealistas poskantianos; como vimos, el proyecto que los reúne a ambos es la idea de hacer de la filosofía un sistema capaz de superar las escisiones de la época que ya en la filosofía del mismo Kant se habían puesto en evidencia. Acuden pues a la razón para unificar sistemáticamente lo que Kant había dejado suelto.

Quisiera señalar brevemente cómo Fichte se apoya en Kant para desarrollar su planteamiento que en principio quiere superar al mismo Kant. La *Crítica de la razón pura* sostiene que el yo debe poder acompañar a cada una de mis representaciones como una suerte de elemento concomitante (Kant *KrV*, B132ss.). El yo es una especie de idea subyacente que

siempre está presente pues cada operación de síntesis, cada apropiación o experiencia del mundo supone a este yo continuo que atraviesa la experiencia; se trata de un elemento de unificación y de síntesis. – El asunto es que Fichte asegura que con esta idea se puede superar la tensión entre el yo y el mundo. Pues el yo, lejos de disponer la realidad como un elemento ajeno al mundo y lejos de constituir un punto abstracto que solo acompaña el proceso de configuración de la realidad, debe ser visto como un principio activo que constituye la realidad misma. Fichte expresa esto con la fórmula yo=yo. Este yo no es un sujeto cartesiano, es decir, una sustancia, sino una actividad que está a la base de las diferentes zonas de lo óntico. Dicho de otro modo, el elemento racional se puede reconocer en el yo que piensa y que al hacerlo advierte la fuerza productora de él mismo, es decir, que reconoce que su actividad está presente desde siempre en el no-yo o en lo que la filosofía moderna denomina objetividad (Hoffmann 2015, 132). La idea de Fichte es pues que este yo retrocede por detrás del dualismo entre consciencia y mundo. Como él no es sino un poner la realidad y recogerla permanentemente para afirmar su identidad, puede constituir el principio organizador del sistema. Es aquí donde Hegel descubre lo verdadero o racional de la filosofía de Fichte; sin embargo, se aparta del desarrollo posterior de este planteamiento, pues el principio de identidad del yo=yo termina siendo referido a un reino de lo real ajeno a la actividad misma del yo (Düsing 1976, 121). En los *Fundamentos de la doctrina de la ciencia* de 1794 Fichte asegura que “el yo se pone a sí mismo como limitado por el no-yo” (Fichte *i*, 83ss.). Hegel concluye que la identidad sujeto-objeto expresada en la intuición del yo de Fichte es solo una identidad subjetiva y por ello en el *Escrito sobre la diferencia* anota: “El principio, el sujeto-objeto se manifiesta como sujeto-objeto subjetivo. Lo que se deduce de él adquiere así la forma de una condición de la consciencia pura, del yo=yo, y la consciencia pura adquiere la forma de algo condicionado por una infinitud objetiva, por el progreso temporal *in infinitum* en el que se pierde la intuición trascendental y en el que el yo no se constituye en la autointuición absoluta” (Hegel *ii*, 11-12).

Importa destacar la presencia de la filosofía trascendental de Kant en Fichte. Según esto, si bien el pensamiento de Kant adopta la forma de la filosofía de la reflexión, él ya habría hecho patente el elemento por el cual se pueden articular y superar las experiencias de crisis del mundo contemporáneo. “La filosofía kantiana –dice Hegel– había necesitado que su espíritu fuera separado de la letra y que el principio puramente especulativo fuera liberado

del resto que pertenecía a la reflexión razonadora o podría ser utilizado a su favor. En el principio de la deducción de las categorías esta filosofía es genuino idealismo, y este principio es el que Fichte ha puesto de manifiesto de una forma pura y rigurosa y lo ha denominado el espíritu de la filosofía kantiana” (Hegel *ii*, 9). El rendimiento último de la filosofía de Kant consistió en atisbar una dimensión integral que ponía en evidencia la unidad de todos los ámbitos de la realidad humana, y en el cual el idealismo poskantiano quiso en principio apoyarse. – Con ello hemos avistado el programa de pensamiento que Hegel se traza en sus escritos críticos de Jena y el camino que debe seguir ahora nuestro estudio. En la deducción trascendental de las categorías se debe hallar el principio o espíritu de la filosofía de Kant y la pista que conduce a un pensar propiamente especulativo pues “si de la filosofía de Kant no tuviéramos ningún fragmento como éste, tal transformación sería casi inconcebible. En esta deducción de las formas del entendimiento está expresado con la mayor precisión el principio de la especulación, la identidad del sujeto y el objeto. Esta teoría del entendimiento ha sido bautizada por la razón” (Hegel *ii*, 10).

Pues bien, este capítulo se propone penetrar en el misterio de la filosofía trascendental canónica para ver cómo Hegel desarrolla desde allí no solo su crítica del idealismo reflexivo, sino la comprensión racional y especulativa del mundo. Consideramos entonces el diálogo que Hegel entabla con la filosofía de Kant, cuyo punto central lo podemos reconocer en la pregunta por el conocimiento, es decir, en la cuestión de cómo nosotros seres mortales, contingentes y finitos podemos dar con un conocimiento absoluto (Hoffmann 1994, 103). Nuestro análisis se concentra pues en la confrontación de Hegel con la filosofía teórica de Kant. Sin más rodeos, empezaremos por determinar lo que para Hegel resultan ser las insuficiencias de la filosofía de Kant; después de este análisis nos ocuparemos del aspecto racional o especulativo de esta filosofía.

1. El aspecto subjetivo y positivo de la filosofía crítica

En un artículo publicado en la *Allgemeine Literatur Zeitung* de Jena Kant afirma de su filosofía que ella es el “sistema de la filosofía misma” y que, lejos de poderse interpretar conforme a la distinción entre el espíritu y la letra que según el idealismo poskantiano era propia del sistema de Kant, esto es, la diferencia entre las agudas intuiciones que pueden

hallarse en la filosofía kantiana y la forma como él las desarrolla, toda su crítica debe entenderse “al pie de la letra” (*nach dem Buchstaben*) (Kant 1799, 370-371). Si bien Kant afirmó allí que su filosofía descansa “sobre un fundamento completamente asegurado” y sugirió que ella ya tiene la forma de sistema, esto es, que se trata de una filosofía unitaria y articulada, para los idealistas poskantianos él no logró este propósito. Esta observación parece acertada.

Esto se puede ver si se examinan las conclusiones a las que llega Kant con respecto a la realidad objetiva y al conocimiento de ésta. ¿Cuáles son estas conclusiones? Para Kant la diversidad de nuestras sensaciones se deja reducir a unidad por las operaciones de síntesis de la consciencia que subsume la multiplicidad de las impresiones sensibles en la unidad del objeto gracias a las categorías del entendimiento. Las categorías hacen posible la experiencia de objetos, su conocimiento y en esa medida son anteriores a la experiencia. El entendimiento aplica sus categorías a las intuiciones de la sensibilidad, de modo que ellas son la camisa de fuerza que el sujeto le impone al material sensible para construir la objetividad determinada. Al someter la objetividad a su propia forma, el entendimiento la convierte en fenómeno. No conocemos las cosas como son en sí, sino lo que de ellas se nos manifiesta; del análisis de Kant de las facultades del conocimiento resulta pues que a la esfera a la que accedemos no es a la de las cosas en sí, sino a la de los fenómenos: a las cosas como son aprehendidas por los filtros de la sensibilidad para luego ser conceptualizadas por el entendimiento. He aquí la primera tensión que se halla en el corazón de la filosofía de Kant y que él deja sin resolver, a saber, la distinción entre realidad fenoménica y realidad en sí, entre el fenómeno y el noúmeno. Cuál sea la realidad en sí hace parte para Kant de una pregunta irresoluble. El conocimiento no es, en consecuencia, otra cosa que la síntesis del material sensible, fuera de la cual ninguna realidad nos es dada. En el *Escrito sobre la diferencia* leemos al respecto: “la reflexión es fijada como un mundo de ser pensante y ser pensado en contraposición con un mundo de realidad efectiva” (Hegel *ii*, 22). – Con esto Kant rechaza las pretensiones de todo realismo dogmático que pretendía que la realidad tiene una existencia independiente o en sí, que la consciencia en un segundo momento debiera aprehender desde fuera. Más bien, las cosas son impensables o incognoscibles por fuera de la relación con el sujeto pensante. Dicho técnicamente, Kant concibe su lógica trascendental como lógica de la constitución del ser objetivo mediante las formas de nuestros conceptos.

En efecto, el denominado “giro copernicano” (Kant *KrV*, BXVI-XVII) de Kant consistió justamente en dejar de pensar el ser, como lo hacía la metafísica clásica, simplemente como algo dado y ponerlo en relación con la subjetividad pensante: para el conocimiento humano no hay ningún ser fuera de él mismo que el pensamiento no distinga como lo que está fuera de él, de modo que toda objetividad estará siempre incluida en el horizonte de las categorías y juicios del sujeto (Serrano 2003, 200). Por eso la objetividad y la verdad del conocimiento ya no pueden fundarse en la idea de un ser en sí de los objetos, sino solo mostrando la universalidad y necesidad intrínseca de las condiciones subjetivas a las que está sometido todo conocimiento humano. La piedra angular de todo ser y la fundamentación de todos los actos del conocimiento se reconoce en las estructuras del sujeto pensante. La consciencia subjetiva deviene el centro absoluto del universo real. En el ensayo *Creer y saber* leemos: “La filosofía de Kant confiesa su principio de subjetividad y de pensamiento formal, ya que su esencia es ser idealismo crítico, y con la seguridad de su punto de vista, el de establecer como lo supremo la unidad de la reflexión, revela lo que ella es y lo que se propone” (Hegel *ii*, 301). – Ahora bien, con esta consciencia subjetiva Kant describe una subjetividad trascendental cuya estructura atraviesa toda consciencia empírica. Kant asegura con ello que la realidad que conocemos cuenta como la misma de manera universal para todo ser humano, pues todos disponemos de las mismas categorías y efectuamos las mismas operaciones de síntesis.

Este es el golpe definitivo contra toda la metafísica dogmática que creyó aprehender el ser de las cosas; sin embargo, a la vez conduce a un escepticismo que es cuestionado por el idealismo poskantiano. Kant no pudo evitar la consecuencia de que la realidad que conocemos en nuestra experiencia es solo la realidad tal y como se nos presenta, es decir, una realidad fenoménica, y que tal manifestación no tiene por qué coincidir con la realidad tal y como ella es en sí; él creyó que podía sacrificar la metafísica y salvar a la vez la posibilidad del conocimiento, pero concluyó que el mundo cognoscible es solo el mundo de los fenómenos. “Las cosas en cuanto son conocidas mediante el entendimiento son solo fenómenos, nada en sí, lo cual es un resultado muy verdadero; pero la conclusión inmediata es que también un entendimiento que solo conoce fenómenos y nada en sí, es él mismo fenómeno y nada en sí” (Hegel *ii*, 313). Kant reduce el conocimiento a la subjetividad, de modo que la universalidad y necesidad que la consciencia le imprime a los objetos son

exclusivamente para el sujeto pensante y no tienen validez para las cosas en sí. De su filosofía resulta que las condiciones del pensar humano no son las mismas de todo lo que es y en esa medida sus conclusiones son más bien pesimistas: afirma que el ser humano no puede conocer la verdad en sí de la realidad, sino únicamente la verdad a la que tiene acceso en la experiencia, una realidad ya moldeada por las formas de la intuición humana y que como tal podría no corresponder con la esencia verdadera de las cosas como son en su ser. La identidad del sujeto y el objeto deja entonces por fuera de ella una indescifrable objetividad, la incognoscible cosa en sí.

Hegel expresa esto diciendo que Kant subsume la oposición entre sujeto y realidad en sí en la pura finitud entendida en el sentido básico de aquello que se opone a la infinitud. “Si las formas mediante las cuales el objeto es no son nada en sí, deben ser nada en sí para una razón cognoscente; ahora bien, a Kant no parece haberle surgido nunca la menor duda de que el entendimiento era lo absoluto del espíritu humano, cuando el entendimiento era más bien la finitud de la razón humana fijada absolutamente e insuperable” (Hegel *ii*, 313). Kant limita el saber al ámbito de la finitud, entendiendo por finito aquello que se opone a lo infinito, y el resultado de su filosofía no es sino la renuncia de la razón “a su participación en lo Absoluto”. Cada polo, el del conocer y el de la realidad en sí, se convierte en el límite del otro, excluye al otro de sí y se identifica por esta exclusión del otro: el sujeto es lo que no es la cosa en sí y la cosa en sí lo que no es el sujeto. Esta es una de las características que presenta el idealismo trascendental de Kant y que fue objeto de crítica por los idealistas poskantianos: al alejar el sujeto de la cosa en sí no logra cerrar el hiato entre la consciencia subjetiva y la verdad objetiva en sí, entre el pensar y el ser (Lütterfelds 1994, 66). Nunca sabremos si nuestro pensar coincide con el ser de las cosas y por ello esta filosofía puede verse como otra variante del escepticismo; “la filosofía de Kant se queda simplemente en la oposición y convierte la identidad de la oposición en la terminación absoluta de la filosofía, esto es, en su límite que solo es una negación de ella misma” (Hegel *ii*, 302). – Estas observaciones sobre las conclusiones escépticas a las que llega la filosofía kantiana hacen patente que ella no es el “fundamento completamente asegurado” que pretendía ser. Hegel habla en este sentido de los “resultados llenos de contrastes” de la filosofía crítica.

La dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* comprende tres partes: el alma, de la que Kant se ocupa en los paralogismos, el mundo, que examina en las antinomias,

y Dios, que considera en el ideal de la razón pura. El interés allí es el de establecer con rigurosidad hasta dónde la razón puede hablar de estos objetos sin exceder sus límites, pues la experiencia de la metafísica tradicional muestra que la razón ha llegado a afirmaciones infundadas e incluso antitéticas sobre estos dominios. Kant muestra que estas contradicciones derivan del hecho de que, no pudiendo en ninguno de los tres casos recurrir a la experiencia, la razón se entrapa en su argumentación y llega a firmar cosas opuestas. Cuando la razón rebasa la experiencia se enreda en antinomias, esto es, se enfrenta ante situaciones en las que aparecen dos argumentos opuestos cada uno de los cuales puede ser racionalmente sustentado (Kant *KrV*, B 454ss.). Así, en las antinomias de la razón pura la razón afirma que el mundo tiene un comienzo temporal y que el mundo no tiene un comienzo sino que es infinito (primera antinomia), que toda sustancia es simple y que toda sustancia es compuesta (segunda antinomia), que hay un determinismo causal insalvable y que hay libertad frente al determinismo (tercera antinomia), y finalmente que el mundo tiene una causa y que es incausado. Decir de una de las ideas que están por fuera de la experiencia y que, por tanto, pertenecen al ámbito de la razón, por ejemplo, afirmar del mundo en sí que es finito en el espacio y en el tiempo, es tan defendible o refutable como señalar que es infinito. En últimas, con el análisis de estas oposiciones Kant quiere mostrar que es preciso despojar a las afirmaciones y a los conceptos de la metafísica tradicional de su carácter constitutivo, pues se supone allí indebidamente que podría hallarse en la experiencia un objeto como el alma, el mundo o Dios que les sirviera de referente. Se trata de indicar pues que la aplicación de las categorías del entendimiento más allá de los límites de la experiencia trae problemas.

A la filosofía trascendental le termina resultando problemático cómo entender la referencia a los objetos de la metafísica en cuanto tal, el alma, el mundo y Dios, es decir, le inquieta la posibilidad misma de que la razón pueda poseer tales objetos. Ahora bien, el problema de la objetualidad en la relación entre la razón y la experiencia deriva de que al nivel de la razón Kant reproduce el dualismo clásico entre sujeto y objeto (Simon 1994, 126). Para Kant la realidad cognoscible se nos presenta gracias a las categorías del entendimiento regulado y los principios de la intuición, de modo que un pensar que no se apoye en ello está edificado en el aire. “Si Kant reconoció que esta confrontación [la de las antinomias] surge por y en la infinitud, y que por lo tanto es una apariencia necesaria, por una parte no la resolvió, ya que no suprimió la finitud misma, sino que, en tanto hace de la confrontación

algo subjetivo, la dejó precisamente subsistir; por otra parte, Kant solo puede utilizar el idealismo trascendental como clave negativa para resolverla, en cuanto niega ambos lados de la antinomia como algo que sea en sí” (Hegel *ii*, 319-320). Como en la filosofía de Kant el pensamiento queda radicalmente afectado por la sensibilidad, como queda encerrado en los límites del mundo empírico y reducido a su finitud y particularidad, su filosofía excluye que podamos predicar algo de aquello que está por fuera de la experiencia sensible. De los objetos últimos solo cabe hablar entonces como de ideas regulativas de la razón. – Con estos resultados la filosofía de Kant queda en el limbo. Por un lado, aparece como un reconocimiento de la insuperable finitud del conocimiento humano y en esa medida como un obstáculo irrebasable para las pretensiones de la metafísica tradicional que se empeñó en alcanzar un conocimiento incondicionado de los objetos más elevados que no comparecen en el mundo fenoménico: el alma humana, el mundo y Dios. La razón no puede conocer los objetos últimos en sí, pues ellos están más allá de la experiencia como tales cosas en sí; más aún, cuando la razón se propone predicar algo de lo suprasensible solo cae en contradicciones. La síntesis de la contraposición entre pensar y ser es concebida aquí por Kant como una idea vacía sin contenido ni determinación propia o como una “nada para el conocimiento” (Hegel *ii*, 312). Pero, por otro lado, Kant tampoco puede conceder al conocimiento fenoménico el valor de un conocimiento de la verdad. Llega entonces a la conclusión de que es posible hablar de un conocimiento, el fenoménico, que sin embargo no es un conocimiento de lo verdadero en el sentido de que se refiera a las cosas tal y como son, es decir, que halle la unidad entre el sujeto y el objeto. La filosofía crítica termina limitándose a determinar el universo de una razón finita, es decir, reducida al ámbito fenoménico.³

³ El mismo proyecto de elaborar una filosofía crítica da cuenta de que en Kant no hay una concepción integradora, pues la idea de la filosofía como crítica va de la mano de una vocación por separar y delimitar territorios diferenciados. Así, la *Crítica de la razón pura* se propone acotar el terreno en el cual funciona la razón teórica o las facultades cognitivas del sujeto. La *Crítica de la razón práctica* considera hasta dónde se extiende el uso de la razón en el ámbito del deber. Finalmente, la *Crítica del juicio* hace lo propio con el terreno de lo bello. Kant divide al ser humano en tres partes: el empeñado en el conocimiento teórico de la realidad, el que se encuentra ante situaciones que exigen de él un raciocinio moral, y el que contempla algo bello en una experiencia estética. Somos tres en uno. Esta filosofía se ve a sí misma como analítica en el sentido de que separa y fija límites. Criticando este vacío de la filosofía de Kant ya en 1787 Herder había dicho de ella que era pura “palabrería vacía”, cuyas conclusiones no son más que “prohibiciones policíacas” (Herder 1787). Mucho se ha escrito sobre la evolución de la filosofía de Hegel al hilo de una confrontación permanente con el pensamiento de Kant; para una visión conjunta de la bibliografía más sobre saliente al respecto y de la historia de la recepción del diálogo Kant-Hegel se puede consultar el notable informe bibliográfico de (Stärk 1994, 235ss.). Nosotros hemos tenido en cuenta especialmente (Bondeli 1999, 31ss.) y (Düsing 2012, 159ss.). Menos interés ha suscitado la presencia que en el desarrollo de Hegel tuvo Herder, el estudiante de Kant, a quien al parecer Hegel se aproximó muy pronto por medio de Hölderlin; acerca de esta enigmática relación (Pöggeler 1999, 76).

Ya hemos visto que en la razón práctica reaparecen dualismos irresolubles. El ser humano pertenece a dos reinos; por un lado, es corporeidad orgánica poblada de instintos, impulsos y determinaciones apetentes; pero, por otro lado, su verdadera naturaleza solo la alcanza al obedecer a la razón. El individuo termina siendo entonces un campo de batalla: se sabe, por un lado, determinado naturalmente por impulsos y apetitos sensuales particulares, por sus deseos más instintivos y animales; pero, por otro lado, siente la obligación de luchar contra ese ámbito instintivo o reprimirlo para seguir las orientaciones de su propia razón. Este sujeto moral es, en el fondo, un individuo incapaz de realizar el deber, pues quiere actuar moralmente pero nunca sabe si actuó realmente siguiendo a la moralidad racional o por sus deseos o instintos. Así, “la finitud, como suprema abstracción de la subjetividad o de la finitud consciente se presenta también en su forma positiva, y en ésta se llama razón práctica” (Hegel, *ii*, 321). En consecuencia, no solo el conocimiento del mundo tal y como es en sí, sino también la realización del deber, están más allá del poder del sujeto kantiano. Su rasgo es la finitud en el ámbito teórico y en el práctico. “Ahora bien, al declarar la filosofía de Kant que el conocimiento finito es el único posible y convertir lo en sí entitativo en lo positivo, precisamente aquel aspecto negativo puramente idealista, o, en otra formulación, al convertir aquel concepto vacío en razón absoluta, tanto teórica como práctica, cae de nuevo en la finitud y la subjetividad absolutas, y toda la tarea y el contenido de esta filosofía no es conocer lo Absoluto, sino conocer esa subjetividad: una crítica de la posibilidad del conocimiento” (Hegel *ii*, 303). – La contraposición entre subjetividad y objetividad, la absolutización de la subjetividad y su esfuerzo de dominación de toda objetividad constituyen la característica esencial de la filosofía de Kant. Cada uno de los términos contrapuestos (sujeto y objeto, pensar y ser, lo sensible y lo suprasensible, lo apetente y lo racional, lo finito y lo infinito) cuenta como un absoluto que carece de mediaciones con el otro.

Estas dificultades de la filosofía de Kant las recoge Hegel con la expresión positividad: su proceder positivo derivó en que apartara al sujeto de su ámbito objetivo y en que escindiera al individuo en múltiples regiones sin que lograra entrelazar nuevamente ni las esferas del sujeto y del objeto ni todas las dimensiones en las que dividió al sujeto. Se trata de una filosofía positiva y de la subjetividad. Es positiva porque se encuentra arraigada en la oposición incuestionada entre sujeto y objeto; y es de la subjetividad porque se ubica en el polo subjetivo de esta última oposición. Más aun, la filosofía positiva de Kant y el

dualismo sujeto-objeto que la atraviesa, así como las otras tantas contraposiciones que establece entre razón e intuición, moralidad y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, naturaleza y libertad, etc., son responsables para Hegel de una crisis de la época que él reconoce en todos los órdenes de la experiencia. En este sentido, la filosofía de Kant solo “está sometida al destino de su tiempo” (Hegel *ii*, 33). Como una filosofía que no logra integrar al individuo en su totalidad produce esa enajenación que se expresa en la crisis del mundo moderno en todas sus esferas: a nivel político, religioso, económico, social e intelectual, para Hegel se vuelve criticable tal procedimiento solo positivo que separa el entendimiento y las zonas de la experiencia. En consecuencia, hay que ir un paso más allá de Kant y superar su método intelectual que no es un asunto solo teórico ni filosófico, sino que resuena en la crisis de la época. Es necesario integrar al hombre consigo mismo y con su realidad exterior. En otras palabras, es necesario filosofar, pues “la razón solo alcanza lo absoluto en cuanto abandona esta esencia parcial y diversa” (Hegel *ii*, 20).

Ya con esto ha aparecido un momento negativo en el pensamiento de Hegel que debemos acentuar; podemos verlo mediante el fenómeno del escepticismo del que sabemos que constituía uno de los ejes de discusión de la filosofía de la época y con el cual Hegel se había familiarizado en los denominados “años de aprendizaje”, es decir, en sus estancias en Stuttgart y Frankfurt (Rosenkranz 1844, 100).⁴ Es sabido que en los escritos de Jena Hegel se propone hallar un auténtico escepticismo; para él, la filosofía es negativa porque su rasgo es el escepticismo. En el artículo *La relación del escepticismo con la filosofía* de 1802 leemos: “Sin la verdadera determinación de la relación del escepticismo con la filosofía y sin la comprensión de que cada verdadera filosofía profundiza en el escepticismo y de que solo hay una filosofía, la cual no es ni escepticismo ni dogmatismo sino ambos a la vez, todas las narraciones e historias de las nuevas versiones del escepticismo conducen a nada” (Hegel *ii*, 227). En su búsqueda de un genuino escepticismo Hegel encuentra que el lado negativo o

⁴ Del pronto acercamiento de Hegel al escepticismo se explican sus constantes referencias al asunto en el periodo de Jena no solo en el artículo sobre el escepticismo titulado *La relación del escepticismo con la filosofía*, sino también en el *Escrito sobre la diferencia* de 1801, en cuyas frases finales se lee que de la filosofía de la reflexión “nace un verdadero escepticismo” (Hegel *ii*, 137), y en su séptima tesis del trabajo *Habilitationsthesen* de 1801 (Hegel *ii*, 533). El interés por la comprensión hegeliana del escepticismo creció progresivamente a finales del siglo pasado. Como testimonio de ello se pueden mencionar las siguientes publicaciones (Vieweg 2007) y (Forster 1989). La investigación sobre el escepticismo en Hegel se ha ocupado de los primeros escritos de Jena (Vieweg 2002, 11ss) hasta desembocar en el proyecto del “escepticismo consumado” de la *Fenomenología del espíritu*, y de las posteriores exposiciones sobre la skepsis presentes en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y en las *Lecciones sobre filosofía de la historia* (Vieweg 2007, 235ss.). Acerca de este asunto también (Hoffmann 2004, 148ss.).

destructor de la razón forma parte del tránsito a la verdadera especulación. La “total transformación de la manera de pensar”, pues nada menos es lo que se propone el Hegel de entonces, debe estar precedida por la puesta en evidencia de los límites de la forma de saber conocida hasta el presente y que su filosofía rotula bajo los nombres de reflexión, entendimiento y saber condicionado o finito. El escepticismo es, en primer lugar, crítica por la cual se muestran las tensiones del pensar finito; con esta crítica a Kant estamos viendo entonces los límites de esta forma de saber o, en otras palabras, empezamos a recorrer el camino de la duda en que consiste la auténtica *skepsis* (Hoffmann 2004, 32). Ya en los antiguos tropos escépticos se ponía en evidencia que el remedio contra todas las filosofías dogmáticas, cuyo rasgo es poner lo condicionado como lo incondicionado, es el escepticismo. Incluso el mismo Kant había anotado que el escéptico “disciplina al dogmático” o, en una formulación de Hegel, “es la mejor arma contra el dogmatismo de la finitud” (Hegel *ii*, 245). La crítica a Kant nos permite entrar, en consecuencia, en el camino de la duda que para Hegel constituye el punto de partida de un pensar que enfrente el “entendimiento” y la “positivización del concepto” (Hoffmann 2004, 150); con ello hemos dado pues un paso adelante en la negatividad del pensar.

Más arriba señalamos que para Hegel la filosofía especulativa debe surgir desde el corazón mismo de la filosofía de Kant, es decir, de la reflexión. Hegel se propone ahora separar “el espíritu de la letra” de la filosofía de Kant, es decir, depurar el elemento propiamente filosófico presente en sus planteamientos de los elementos y formas propias de la reflexión intelectual que gobiernan su pensamiento. Si hasta ahora hemos expuesto la letra de la filosofía kantiana, muy distinto es su espíritu. En *Creer y saber* leemos: “no debemos considerar que el mérito de Kant consista en haber clavado en la facultad cognoscitiva del hombre las formas, expresadas en las categorías, como el dardo de una infinitud absoluta, sino más bien en haber puesto la idea de una verdadera aprioridad en forma de imaginación trascendental, así como también en haber colocado en el entendimiento mismo el comienzo de la idea de razón” (Hegel *ii*, 316). En la filosofía de Kant la razón hace acto de presencia, no como un elemento subjetivo, sino como una dimensión que abarca al individuo y a toda presunta objetividad. Una filosofía racional se halla allí en germen y oscuramente en el “principio trascendental que está a la base de la deducción de las categorías” y “en la

identidad de sujeto y objeto” que se puede encontrar en el principio de la imaginación (Hegel *ii*, 304ss.). ¿En qué sentido esto es así?

2. El aspecto racional de la filosofía de Kant

Debemos ahora empezar a elaborar el enlace entre la filosofía trascendental de Kant y la filosofía especulativa de Hegel. A pesar de que la obra de Kant parece ser, en última instancia, solo entendimiento absolutizado, su filosofía ha superado las oposiciones que la reflexión misma genera. En la unidad sintético originaria de la apercepción y en las ideas del esquematismo y la imaginación de la *Crítica de la razón pura*, Hegel reconoce un pensar genuinamente filosófico. “A lo largo de la superficialidad de la deducción de las categorías, y en relación con espacio y tiempo, no se descubre esta idea [la de la unidad sintética de la apercepción] allí donde debería estar, en la discusión trascendental de esas formas, pero sí en lo que sigue, donde la unidad originariamente sintética de la apercepción viene a presentarse con ocasión de la deducción de las categorías y es reconocida también como principio de la síntesis figurativa o de las formas de la intuición, y espacio y tiempo son concebidos como unidades sintéticas, así como la imaginación productiva, que es la espontaneidad y la actividad sintética absoluta, es considerada como principio de la sensibilidad” (Hegel *ii*, 304-305). En el fondo, lo que se atisba en la unidad sintética de la apercepción y en la imaginación es una contraposición subterránea entre la potencia de la escisión y la potencia de la unificación, y Hegel quiere ser el intérprete y portavoz de esta aspiración a la razón y a la unidad presente en la filosofía de Kant. Aquellas secciones reivindican la identidad de sujeto y objeto, afianzando con ello la potencia de la unificación y de la razón misma. Debemos examinar entonces con algún detalle el aspecto racional de la filosofía de Kant presente en la unidad originaria de la apercepción y en la doctrina del esquematismo y la imaginación.

Uno de los puntos en los que Hegel se apoya es pues en la unidad originaria de la apercepción. ¿En qué consiste esta idea y cómo se llega a ella? Kant se pregunta cómo es posible que los conceptos que no tienen su origen en la experiencia puedan ser aplicados legítimamente a ella (Kant *KrV*, A96) y, en últimas, se propone demostrar la necesidad de aplicar conceptos en el proceso de asimilación de una pluralidad de intuiciones (Kant *KrV*, A103ss.). Para que la multiplicidad temporal de intuiciones en que consiste la experiencia

constituya una unidad es necesario que esté integrada a un proceso de síntesis; tal proceso de síntesis solo es posible si podemos recordar o reproducir cada uno de los elementos dados en la sucesión temporal, es decir, tenemos que reconocer o reidentificar lo que hemos percibido en lo que recordamos y tal reidentificación exige la aplicación de un concepto (Stepanenko 2017, 156-157). Ahora, como la reproducción no puede identificarse con cada percepción particular, pues si así fuera cada reproducción de un elemento de la serie contaría como percepción de un nuevo elemento de suerte que no se formaría la unidad que le diera consistencia a la pluralidad de la sucesión, entonces tenemos que asumir que el objeto de la percepción es idéntico no a la percepción sino al concepto de la reproducción. “El concepto puro de este objeto trascendental (que en efecto es idéntico en todos nuestros conocimientos) es lo que pone en relación todos nuestros conceptos empíricos con un objeto, es decir, lo que les puede suministrar la realidad objetiva” (Kant *KrV*, A109). En otra formulación, para saber de la pluralidad en que consiste la experiencia tenemos que recordar las representaciones que hemos tenido; pero como este recuerdo sería imposible si no pudiéramos identificar o reidentificar cada una de las representaciones de la serie, entonces es necesario relacionar cada representación con todas las representaciones que puedan caer bajo la misma categoría, es decir, subsumir las representaciones bajo algún concepto. “En consecuencia –concluye Kant– tiene que haber un fundamento trascendental de la unidad de la consciencia en la síntesis de la diversidad contenida en todas nuestras intuiciones y, por tanto, de los conceptos de objetos en general y, consiguientemente, de todos los objetos de la experiencia. Sin tal fundamento sería imposible pensar un objeto de nuestras intuiciones, ya que este objeto no es más que el algo cuyo concepto expresa dicha necesidad de síntesis. Esta condición originaria no es otra que la *apercepción trascendental*” (Kant *KrV*, A106).

A Hegel le resulta especialmente interesante el modo como Kant caracteriza aquí el concepto: como “unidad de la síntesis”, como aquello que da forma y ordena la realidad en tanto sirve de regla conforme a la cual enlazamos una pluralidad de representaciones particulares y damos forma a los datos de los sentidos, por sí mismos caóticos o indiferenciados. En la medida en que Kant identifica la unidad de la síntesis con la unidad del objeto, todo concepto es ya objetivo. Toda representación tiene que hallarse bajo una unidad y son los conceptos los que determinan la unidad del objeto. – Queda demostrado con ello la necesidad del concepto de un objeto en general, de modo que los mismos conceptos

que le dan unidad a la conciencia son los que nos obligan a estructurar nuestra experiencia en términos de objetos; como la idea de un objeto no consiste sino en la unidad de las representaciones de acuerdo con los conceptos, como los conceptos constituyen condiciones del pensar objetos, entonces ellos tienen una validez objetiva pues en su existencia descansa el hecho de que tengamos una visión objetiva y coherente del mundo (Düsing 1976, 113). Esta tesis es muy fuerte e incluso para el Hegel maduro constituye una revelación y el núcleo de la teoría del conocimiento de Kant (Hegel *vi*, 253ss.); “se puede sostener que estas formas kantianas de la intuición y las formas del pensar no se distinguen como facultades aisladas separadas, como se las representa comúnmente. Una y la misma unidad sintética..., es el principio de la intuición y del entendimiento” (Hegel *ii*, 305).

Según Kant, el concepto de un objeto es una función de la síntesis por la cual podemos saber que somos nosotros mismos los que nos hallamos ante una pluralidad de intuiciones; él identifica el concepto de un objeto con la unidad del concepto y condiciona la conciencia de nuestra identidad a esa síntesis por la cual el concepto muestra su objetividad (Stepanenko 2008, 11). ¿A qué obedece esta relación de presuposición entre la conciencia de representaciones intuitivas y la conciencia de su entrelazamiento? Lo que se entiende aquí por autoconsciencia es básicamente consciencia de nuestra identidad. La conciencia de nuestra identidad es necesaria para concebir una pluralidad de representaciones, pues si no supiéramos que somos nosotros los mismos que en cada momento recibimos una representación, entonces no podríamos considerarla distinta de otras representaciones que hemos aprehendido previamente (Düsing 2012, 162). “Consiguientemente, la originaria e ineludible consciencia de la identidad del yo es, a la vez, la consciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos según conceptos, es decir, según reglas que no solo tienen que permitir reproducirlos, sino que, además, fijan así un objeto a la intuición de los mismos, esto es, determinan el concepto de algo donde se hallan necesariamente enlazados” (Kant *KrV*, A108). Se presupone pues la consciencia de la unidad de nuestras experiencias. – Más aún, lo que nos ofrece identidad como yo es un esquema conceptual que es siempre el mismo; pues si pudiéramos cambiar esos esquemas elementales por los cuales relacionamos representaciones nos quedaríamos sin criterio alguno para decir que nosotros somos los mismos y la pluralidad de representaciones que constituye la experiencia quedaría tan desarticulada que no podría afirmarse que se tenga consciencia de la

misma. La conciencia de cualquier representación es o presupone entonces la autoconciencia o, como Kant la llama, la apercepción. En otros términos, “la unidad que el objeto hace necesaria no puede ser más que la unidad formal de la conciencia en la síntesis de la pluralidad de representaciones” (Kant *KrV*, A105). Como los conceptos que nos permiten pensar las experiencias en términos de objetos presuponen la conciencia de la identidad de un agente que relaciona esas experiencias, entonces aquí se introduce el concepto de autoconciencia, de yo en tanto conciencia de la identidad de un agente que sintetiza sus experiencias en una visión objetiva del mundo. El resultado de esta posición es que solo somos autoconciencia si las intuiciones que forman parte de la conciencia están sintetizadas según los conceptos que constituyen las condiciones para pensar cualquier objeto. La síntesis que reconoce y relaciona nuestras experiencias es lo que garantiza la unidad de lo que podemos llamar conciencia. La unidad sintética de la apercepción debe entenderse pues como la unidad de esos conceptos que determinan nuestra identidad y bajo la cual deben hallarse todas las representaciones de la experiencia. – Según Hegel, esta idea de yo es distinta por lo demás del yo entendido como un punto lógico, sin mucha realidad, pues en últimas Kant está distinguiendo “la abstracción del yo, o la identidad del entendimiento, del verdadero yo como identidad absoluta, originariamente sintética, que es el principio” (Hegel *ii*, 307).

Pues bien, la idea de Hegel es que en esta unidad sintética de la apercepción hay un atisbo que guarda una estrecha relación con una intuición que Kant habría avistado en su doctrina del esquematismo y la imaginación (Bonsiepen 1977, 69). Para Hegel, la imaginación productiva expresa la unidad originariamente sintética de la percepción, en tanto “la imaginación productiva, que es la espontaneidad y la actividad sintética absoluta, es concebida como principio de la sensibilidad” (Hegel *ii*, 305). ¿En qué consiste esta doctrina? Brevemente para Kant la imaginación (*Einbildungskraft*) tiene la función de suministrar imágenes sensibles a los conceptos del entendimiento. Es gracias a ella que podemos proyectar, configurar o imaginar una figura asociada a un concepto; por ejemplo, es la imaginación la que nos permite reconocer el concepto de triángulo en la multiplicidad de sus formas (equiláteros, rectángulos, isósceles, etc.) incluso en su inexactitud o proyectar en un conjunto de impresiones sensibles la figura o imagen que asociamos al concepto de perro. En la medida en que a la intuición y a las percepciones las acompaña la facultad de configurar

una imagen que las sintetiza, ellas no son pasivas. “Hay en nosotros –escribe Kant– una facultad activa de síntesis de lo múltiple a la que llamamos imaginación, y a cuya acción ejercida inmediatamente sobre las percepciones la llamo aprehensión. La imaginación tiene que llevar lo múltiple de la intuición a una imagen, y por consiguiente debe previamente acoger las impresiones en su actividad, es decir, debe aprehenderlas” (Kant *KrV*, A120/121). Para llevar a cabo esta función, la imaginación se apoya en esquemas que funcionan como reglas que ella debe seguir para producir la imagen adecuada al concepto, de modo que el esquema mismo no es la imagen sino aquello que nos permite proyectar la imagen. La imagen del concepto cinco, por ejemplo, puede ser cinco puntos, cinco manzanas o el número cinco en romano (v), pero la regla, el esquema que permite hacer esta síntesis entre imagen y concepto, “no puede existir en otra parte que en los pensamientos” (Kant *KrV*, A141).

De lo anterior resulta que en la imaginación confluyen dos facultades: la sensibilidad como intuición sensible de los fenómenos y el entendimiento como facultad de los conceptos; al ser un momento previo y necesario a las formas de la representación y del entendimiento, ella vincula estas dos facultades. En la medida en que permite que una representación sea referida a un objeto, la imaginación es la “facultad de determinar *a priori* la sensibilidad y la síntesis de las intuiciones” (Kant *KrV*, B152). Las categorías no se proyectan unilateralmente sobre los fenómenos, de modo que no cabe hablar de ningún entendimiento absoluto, y los fenómenos solo comparecen desde determinado horizonte de esquemas: decimos, por ejemplo, “veo un león o un burro” y no “veo un amarillo” o algo “con patas” o, en general, figuras dispersas impensables (Hegel *GW8*, 189). Estamos en condiciones de producir espontáneamente formas que ofrecen orden y regularidad a la realidad, es decir, formas que son las responsables de que el mundo se nos aparezca sensiblemente de manera ordenada y objetiva, y no como un caos indeterminado e impensable de sensaciones donde no reconoceríamos ni perros, ni números, ni triángulos, ni leones, ni nada (Caimi 2017, 178). Hegel destaca esta productividad del esquematismo mismo en Kant y su carácter de fuente originaria de la experiencia (Kant *KrV*, A94); gracias a él proyectamos de manera espontánea formas con las que damos contornos, límites y figuras al mundo, lo ordenamos y lo objetivamos en configuraciones de sentido. “Esta imaginación como la bilateralidad originaria, que por un lado deviene sujeto en general y por el otro deviene objeto, y que originariamente es ambos, no es otra cosa que la razón misma” (Hegel *ii*, 308). – Ahora bien,

cuando Kant se pregunta de dónde surgen los esquemas, lo único que señala es que ellos son a su vez producto de la imaginación y que ésta no es más que una función del entendimiento. Más aún, en el momento en que se dispone a indagar más a fondo sobre esta capacidad confiesa que “este esquematismo de nuestro entendimiento es un arte escondido en las profundidades del alma humana, cuyas operaciones difícilmente le adivinemos alguna vez a la naturaleza, y las pongamos a la vista” (Kant *KrV*, B181).⁵

Recapitulemos acudiendo al mismo Hegel: “De toda la deducción trascendental, tanto de las formas de la intuición como de las categorías en general, no se entiende nada, si no se distingue del yo que es sujeto y es el que representa, y al que Kant llama únicamente acompañante de todas las representaciones, aquello que Kant denomina el poder de la unidad sintética de la apercepción; y si no se reconoce esta imaginación como lo únicamente en sí, no como un término medio que viene a introducirse entre un sujeto absoluto existente y un mundo absoluto existente, sino como aquello que es lo primero y originario, y de lo cual vienen a separarse tanto el yo subjetivo como el mundo objetivo, como fenómeno y producto necesariamente bipartido” (Hegel *ii*, 307-308). ¿Cuál es entonces el atisbo de Kant en todo esto? El entendimiento fractura para después reunir y frente a ello este pensamiento genuino advierte una unidad primaria: el lazo que pone en evidencia el vínculo entre la sensibilidad como intuición sensible y las categorías del entendimiento. La unidad sintética de la apercepción y la doctrina del esquematismo hacen patente que en las puras operaciones intuitivas, en las meras impresiones o intuiciones sensibles lo dado no tiene aún una constitución objetiva, sino que el objeto brota de la unidad trascendental de la apercepción y

⁵ Esta noción kantiana de imaginación aparece en Hegel en su sistema posterior. En el *Esbozo de sistema III* de 1805/06 sobre *Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu*, Hegel se apoya en la imaginación y transita inmediatamente de allí al lenguaje (Hegel *GW8*, 189ss.). La imaginación no solo reproduce lo que comparece en la intuición al establecer para lo dado la imagen correspondiente, sino que puede ser productiva, fantástica, simbólica, alegórica; así, cuando asociamos a la imagen de flor por ejemplo la pureza, la ternura, la belleza o el anuncio de la primavera actúa un poder simbólico y allí la imaginación es productiva. El lenguaje es para Hegel una de las formas más excelsas de alegorizar la realidad, pues se realiza mediante elementos más o menos arbitrarios que dan sentido al mundo o signos. En el fondo, Hegel sostiene que el lenguaje es el medio en el que habita la significatividad del mundo y que nos vincula con él. También en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* aparece la imaginación esta vez como un elemento de la representación (Hegel *x*, §451ss.). La idea de Hegel es que un conjunto de imágenes puede ser unificado y que tal representación implica ya un sentido. El asunto clave en todas estas exposiciones es que con la imagen vamos descubriendo internamente la realidad, advertimos que el mundo tiene un sentido interno y nos familiarizamos con él. La imaginación es, en principio, el elemento que nos permite compenetrarnos con el sentido racional que atraviesa la realidad; en últimas, mediante ella vamos ingresando en ese espacio de sentido que Hegel denomina espíritu o absoluto. Estas reflexiones se encuentran en el “Espíritu subjetivo” de la *Enciclopedia*; sobre la posición que allí se elabora en relación y confrontación con Kant (Rentsch 1992, 100) y acerca de la recepción de los postulados kantianos para desarrollar una antropología y una psicología en el joven Hegel (Bondeli und Linneweber 1999, 370). En lo tocante a la evolución de Hegel en el periodo de Jena desde el corazón de la filosofía trascendental (Hielscher 1981, 23).

de los esquemas de la imaginación con los cuales organizamos el material sensible; es gracias a su concurso que un objeto es tal y no una pura impresión sensible indeterminada. En la medida en que los objetos no se dan de manera inmediata sino únicamente en tanto ganan objetividad con los conceptos y mediados por las configuraciones de la imaginación, no estamos sometidos a ellos con el poder de una inmediatez incomprensible; es decir, solo por los rendimientos de la unidad trascendental de la apercepción, del yo y de la imaginación el ser humano no se encuentra atado a la inmediatez de las impresiones sensibles, sino que estas se le manifiestan ya permeadas desde el comienzo por el espíritu que se expresa en ellas y que las dota de significado y valor. Tanto la unidad del yo como la imaginación tienen un poder creador y productor de mundo, son configuración de la realidad y unidad de la consciencia con el ser, de modo que aquí no cabe ningún dualismo entre consciencia y mundo o sujeto y objeto; en ellas se puede hallar la unidad de esta oposición, pues ambas constituyen el motor de la estructuración de las formas objetivas. Por eso Hegel interpreta la unidad sintética de la apercepción y los esquemas trascendentales como una “originaria identidad de los opuestos”, como la fuente escondida en la que concepto e intuición llegan a fusionarse. Allí se reconoce que la denominada realidad objetiva no representa una esfera extraña y ajena con la que tuviéramos primero que vincularnos de algún modo desde el interior de nuestra subjetividad, sino que el mundo de cosas con el que estamos confrontados es un mundo ya configurado y hecho propio con las imágenes y formas del yo y de la imaginación; se resuelve entonces en identidad originaria la oposición entre el sujeto y el objeto. Según esto, no son los conceptos del entendimiento los que confieren significado a las vivencias, sino que en cada intelección de lo real tiene lugar esta configuración objetiva del mundo y se manifiesta esa unidad por la cual las cosas se ofrecen ya con sentido.

Debemos determinar aquí hasta dónde Hegel quiere llevar la filosofía de Kant. Ya no se trata del consabido constructivismo de la filosofía crítica para el cual nosotros le damos forma a la realidad como desde fuera, sino de la idea de que las cosas se nos ofrecen de inmediato con sentido. Hegel está convencido de que Kant va más allá de la idea de que el sujeto forma externamente lo real: en él se halla la intuición de que la unidad del sujeto con el mundo no es formada por la consciencia trascendental, sino que se ofrece ya como unidad originaria, es decir, el mundo se manifiesta desde siempre de manera significativa. Esto quiere decir que la filosofía de Kant es ella misma la negación de sus tensiones internas. Aquí

reaparece, en consecuencia, un elemento negativo que debemos acentuar. – Sabemos que en sus primeros años de Jena Hegel se ocupa de la reelaboración de la doctrina de las antinomias y para ello echa mano de la figura moderna de la antinomia en Kant (Düsing 1976, 50). Su idea es que una filosofía verdaderamente escéptica o un genuino pensar negativo empieza por poner en evidencia las tensiones subyacentes a toda filosofía de la reflexión y de la finitud. En otros términos, en su indagación el escéptico primero tropieza con las antinomias y tensiones presentes en un pensar finito. Esto fue lo que hizo Hegel con su crítica a Kant. Sin embargo, como para Hegel el escéptico pirrónico no es un pensador solo dubitativo y aletargado o un aporético (Hegel *ii*, 248) sino un examinador y buscador constante, ante la contraposición él no cae en un silencio inmóvil, sino que procede a la superación de lo opuesto. Esta superación comienza con la destrucción de la negatividad pura presente en los términos de la oposición. Así, cada uno de los términos antitéticos o cada una de las expresiones de la finitud es negada en su pureza y se ve como puesta por su contrario. Lo que resulta de la negación de lo contrapuesto entre sí, de las presuntas antítesis, es el reconocimiento de la unidad originaria de lo antitético. En *La relación del escepticismo con la filosofía* leemos: “Puesto que toda filosofía tiene este lado negativo o supera permanente el principio de contradicción, quien lo desee puede hacer surgir inmediatamente este lado negativo y prepararse un escepticismo a partir de cada una de ellas” (Hegel *ii*, 230). Más adelante Hegel hablará de este segundo momento de negatividad como una negación de la negación. Apoyándose en Platón, Hegel sostiene que la vida de la filosofía se realiza mediante un proceso negativo por la cual se va al fondo del todo en un movimiento que “destruye lo finito” al tratar lo múltiple como lo uno y lo uno como lo múltiple (Hegel *ii*, 229).

En el fondo, lo que está viendo aquí Hegel con la ayuda de Kant es la experiencia de nuestra inmanencia en unidad con el mundo. Lo que comparece en nuestras realizaciones vitales más próximas se proyecta sobre un fondo de conceptos e imágenes que de antemano deben estar asegurados pues constituyen el trasfondo de nuestra confrontación con los entes que de inmediato se muestran. Las impresiones se perciben no en su inmediatez, sino siempre vemos algo como algo: como una puerta, como una bicicleta, como un árbol, como objeto, etc., es decir, un elemento es en seguida tal cosa, un color es de inmediato tal color. La percepción nunca es un dato suelto ni es inconcebible. No vemos en realidad el mundo como

meras abstracciones a las que en un segundo momento tuviéramos que dotar de sentido, sino que de inmediato las cosas comparecen concebidas o conceptualizadas de modo que se hacen significativas dentro de unos esquemas de significación. La realidad comparece con sentido, es pensable: como silla, como el amarillo de la luz del sol, de un dije de oro o de una camisa. Kant habría avistado que esta es la forma fundamental de ser de las cosas: siempre vivimos en un mundo articulado objetivamente, en medio de conceptos, esquemas y configuraciones de sentido que funcionan como un entramado de coordenadas. En la síntesis de la apercepción y en nuestros esquemas e imágenes habitamos, y son ellos los que hacen que toda situación, todo elemento sea pensable y determinable. – La síntesis de la apercepción y el esquematismo develan, en consecuencia, cómo las cosas son en esencia, son un remontarse por detrás de la ficción del sujeto y su presunta autosuficiencia y desarraigo para revelar, más allá de ella, el entramado mundano del que participa el ser humano. Ambos elementos ponen en evidencia que siempre estamos familiarizados con un mundo, que lejos de ser un núcleo externo impenetrable, representa el *médium* en el que tiene lugar el actuar humano.

A partir de esta develación de nuestra inmanencia con el mundo se hace cuestionable la contraposición kantiana entre el fenómeno o la realidad que nos es posible conocer y la cosa en sí o lo real entendido como una incógnita incognoscible. El Kant que Hegel reconoce aquí no asume que de la realidad que vemos quede una misteriosa cosa en sí independiente de la consciencia, sino advierte que la realidad es solo aquello que participa de las formas conceptuales y de las configuraciones en las que habitamos. Lo que podemos llamar realidad no es un en sí incognoscible ni una dimensión solo apariencial o fenoménica, sino que lo que ella sea lo es solo en relación con la imaginación y la unidad del yo.⁶

El dualismo sujeto objeto que hace abstracción de nuestra participación en el mundo y nos pone como observadores que captan una cosa aislada aparece, en consecuencia, como

⁶ Se puede avistar aquí el argumento del límite que Hegel elabora contra Kant en la *Ciencia de la lógica* (Hegel v, 131ss.). Su idea es que no es clara la distinción que Kant quiso trazar entre la realidad que organizamos y lo demás en sí inaccesible, pues no se trata de dos cosas separadas sino de nociones estrechamente interrelacionadas. Si pensamos en la suposición de que existe una escisión entre lo fenoménico y lo en sí o entre el sentido y el sinsentido, debemos ver que para concebir la idea de la cosa en sí ya necesitamos haberle dado sentido a eso que está más allá de lo fenoménico, es decir, ya el pensamiento debió haber sobrepasado el límite de lo presuntamente impensable. Si el sentido no hubiera traspasado su límite, si de alguna forma no hubiera conceptualizado lo que está más allá de él, lo en sí sería impensable. El sinsentido implica que ya le hemos dado sentido, pues el solo hecho de que lo veamos como inaccesible significa que ya lo conceptualizamos de alguna forma. Incluso al concebirlo como el más allá, no estamos haciendo sino pensarlo, auscultarlo, conceptualizarlo. No hay pues separación entre una realidad en sí incognoscible y una fenoménica trenzada con la consciencia. En últimas, como solo podemos concebir lo en sí por su relación con lo fenoménico, entonces la razón ya ha superado su limitación a lo fenoménico; ni ella se restringe a lo fenoménico ni lo en sí es completamente inaccesible (Hegel ii, 309-310). Acerca de la superación hegeliana de la finitud (Menke 1992, 9-10).

un ejercicio derivado por el cual cancelamos nuestra vinculación inmediata con la realidad para verla de forma objetiva. Nuestra posición ante el mundo no es nunca la del puro análisis y observación que, como desde fuera de nuestro entorno y situación, encauzara enseguida nuestra consciencia en tal o cual dirección, sino que ya estamos orientados en un contexto de referencias significativas en el que nos encontramos profundamente arraigados. En cambio, es esta experiencia básica con el mundo la que debemos modelar y reelaborar para asumir una relación a distancia con la realidad; es decir, el dualismo sujeto objeto solo es posible si previamente se ha puesto en suspenso esa intimidad con el mundo que define a la consciencia. En otras palabras, la idea de un sujeto enfrentado a un mundo de objetos indica una desvinculación con el mundo: el sujeto se encierra sobre sí y objetiva un mundo que se queda en frente y ajeno a él; pero esta visión dualista de mundo es posterior, pues el momento de esta división solo aparece cuando cancelamos nuestra vinculación con lo ente y en seguida fijamos y destacamos un objeto. Rompemos entonces toda nuestra vinculación con el mundo y se abre la distancia entre el sujeto y el objeto, cuya unidad originaria es la apercepción trascendental y el esquematismo; “esta unidad originaria de la apercepción –escribe Hegel– se llama sintética precisamente por su bilateralidad, porque en ella lo contrapuesto es absolutamente uno” (Hegel *ii*, 306). Nuestra visión de mundo como subjetividad y objetividad debe ser vista como el producto derivado de esta idea más fundamental de la apercepción y el esquematismo. La relación primaria del hombre con su mundo es de unidad, implicación, familiaridad o participación, y luego puede objetivarlo, es decir, la relación objetivante se desprende de la unidad con el mundo. Por ello en su identidad la razón encierra la posibilidad de toda diferencia entre entendimiento e intuición o entre sujeto y objeto. Pues bien, para Hegel, Kant es el primero en ofrecer esta reflexión sobre la consciencia, que muestra que el dualismo sujeto-objeto es deducible de esta unidad primaria del sujeto y el objeto (Hegel *ii*, 9).

De aquí parte Hegel en la *Fenomenología del espíritu* de 1807; la consciencia natural, cuya elevación al saber absoluto describe la obra, ya desde siempre está orientada en un ámbito de sentido que fija las referencias de significación a partir de las cuales asume su relación con el mundo, y es desde estas referencias de mundo desde donde ella establece toda presunta división con el ámbito objetivo (Hegel *iii*, 68 ss.). El presupuesto del despliegue de la experiencia de la consciencia natural es la apertura previa de una visión de las cosas; esto

es lo más verdadero, y es desde esta verdad o visión de las cosas que se abre de antemano, que en un segundo momento la consciencia asume que su visión de mundo no se ajusta a lo que ella pretende que es. El supuesto de una relación de distancia entre sujeto y objeto solo se hace significativo para la consciencia desde su pertenencia a un mundo de referencias de sentido. En otras palabras, la *Fenomenología* muestra que la apertura de sentido que acompaña a toda visión de mundo del ser humano es ontológicamente más fundamental y primaria que la enajenación de la consciencia respecto a su mundo. Hegel muestra allí que la concepción de sujeto o de conocimiento depende de una relación originaria del ser humano con la realidad. – Ahora bien, como ya vimos, la idea de Hegel es que justamente el pensar que ha perdido de vista nuestra co-pertenencia con el mundo es positivo. Solo porque la filosofía de la reflexión no piensa esta unidad primaria o relación esencial entre el sujeto y el objeto es que puede proyectar en un primer plano el dualismo sujeto-objeto; asume entonces la objetivación cognitiva de un sujeto sobre el mundo como la única forma válida de trabar la relación entre pensamiento y ser. De aquí resulta lo positivo.

Para Hegel, la unidad sintética de la apercepción y el capítulo sobre el esquematismo y la imaginación de la *Crítica de la razón pura* tienen un lugar central en la filosofía kantiana, porque allí el mismo Kant supera las consecuencias negativas de su filosofía. Los atisbos de aquellas secciones tienen para Hegel el efecto de una revelación: allí se pone en evidencia una señal que resquebraja el edificio de las facultades del sujeto trascendental que Kant se había esmerado en construir. La necesidad de la filosofía aparece aquí pues como “el intento necesario de superar la contraposición de la subjetividad y la objetividad cristalizadas y concebir el ser devenido del mundo intelectual y real como un devenir, su ser como productos y, por consiguiente, como un producir” (Hegel *ii*, 22). Kant parece advertir el fondo sobre el que se sostiene el edificio del entendimiento, pues no se trata ya del entendimiento que produce conceptos universales, sino que estos terminan dependiendo de la síntesis fundamental que efectúan la unidad sintética de la apercepción y los esquemas de la imaginación (Serrano 2017, 136). Kant muestra allí la verdad suprema del idealismo, que después reaparecerá en Fichte, a saber, la de que no hay una realidad en sí independiente de la consciencia, sino que el espíritu humano participa de la misma lógica general que determina al mundo. “El puro pensar de sí mismo, la identidad del sujeto y del objeto, en la forma yo=yo, es el principio del sistema de Fichte, y si únicamente nos atenemos de modo

inmediato a este principio, como al principio trascendental que sirve de fundamento a la deducción de las categorías, se tiene resueltamente expresado el auténtico principio de la especulación” (Hegel *ii*, 11). Hegel afirma que estas secciones ponen en evidencia que la filosofía de Kant es una filosofía del entendimiento apadrinada por la razón: en ella la razón se afianza sobre el entendimiento y el conocimiento finito o, mejor, se introduce justo en el corazón del entendimiento el inicio de la razón (Hegel *ii*, 10).

3. El diálogo de Hegel con la filosofía de Kant

Sabemos que otra manera de expresar la crítica de Hegel a las filosofías de la reflexión consiste en mostrar que ellas afirman la finitud del conocimiento justamente porque parten de la división entre el sujeto y el objeto y asumen que conocer es la actividad por la cual el sujeto logra salir de la esfera de su interioridad y representarse de manera correcta un mundo que le es inicialmente ajeno y externo; conocimiento significa para estas filosofías poner en contacto la esfera del sujeto con la esfera del objeto. “Lo infinito, en la medida en que se contrapone a lo finito, es de ese género racional puesto por el entendimiento; tomado para sí en cuanto racional expresa solo el negar de lo finito. Al fijarlo, el entendimiento lo opone absolutamente a lo finito y la reflexión, que al superar lo finito se había elevado hasta la razón, se ha rebajado nuevamente al entendimiento por cuanto ha fijado en una oposición el acto de la razón” (Hegel *ii*, 21). Como dentro de los presupuestos de estas posiciones sobre el conocimiento aparece la idea de una independencia o separación del sujeto con respecto a su mundo, entonces la cuestión del conocimiento conduce irremediabilmente a su finitud; pues, en la medida en que el saber se presenta como la necesidad de establecer un vínculo entre estas dos esferas ya separadas, al final éste fracasa en tanto llega a la conclusión de que el sujeto y el objeto no coinciden plenamente entre sí. En el fondo, las posiciones que concluyen en la finitud del conocimiento derivan de la “contraposición entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta” (Hegel *ii*, 21). Ya en el momento de Hegel la filosofía había discutido extensamente sobre cuál es el mejor camino para relacionar estas dos dimensiones previamente separadas, y en el intento por resolver esta problemática habían aparecido dos planteamientos, el materialismo y el idealismo, que son fuertemente criticados por Hegel, es decir, “la materia del materialismo y el yo idealista” (Hegel *ii*, 33).

Retomemos ahora este asunto que ya habíamos destacado en el capítulo anterior. Para el materialismo e idealismo subjetivo, el sujeto y las cosas ya están constituidos en sí, ya están dados (abstracción) y de lo que se trata es de buscar la base o sustancia que le dé unidad a esa escisión (síntesis); los primeros encuentran la unidad en el objeto pensado y los segundos en el sujeto pensante. En *La relación del escepticismo con la filosofía* Hegel encuentra esta discusión moderna en el escepticismo antiguo. Por un lado, están los tropos de Anesidemo que quieren poner en evidencia la incertidumbre del conocimiento sensible (*skepsis* de la percepción) y, por otro, los tropos de Agripa que quieren señalar la insuficiencia del conocimiento del entendimiento (*skepsis* del entendimiento) (Hegel *ii*, 225s.). El pensar está allí ante una presunta antinomia, es decir, frente a la expresión de la igualdad de validez de dos argumentos contrapuestos. La idea de Hegel es que, en el fondo, ambas posiciones corren el riesgo de caer en conclusiones escépticas en el sentido de ser postulados solo finitos. Así, el materialismo concluye que, como las dimensiones del sujeto y el objeto se hallan desconectadas, el camino adecuado para que la consciencia se apropie del mundo es el de la percepción sensible, esto es, a través del medio por el cual el sujeto recibe el material del mundo que constituye la base de su conocimiento. Pero la versión materialista que afirma que conocemos mediante la percepción visual tiene que reconocer, en últimas, que aquello que captamos con la vista no corresponde al objeto tal y como es en sí porque la vista actúa selectivamente y, más aún, porque su capacidad de penetración en las cosas es limitada. En su versión extrema el idealismo subjetivo, por su parte, sería una posición solo contraria al materialismo. Ella encuentra la unidad fundamental en el sujeto que se representa lo ente; asume que la realidad no tiene nada en ella misma, que no es sustancial, sino que es lo que el sujeto pone o determina de ella, pero en el fondo está atravesada por el mismo dualismo entre sujeto y objeto que conduce a un saber finito. El sujeto puede esforzarse siempre por conocer una realidad que sin embargo no sabe si es la verdadera pues ella perdió consistencia. En la medida en que una posición semejante adopta la caracterización de la consciencia como el centro del conocimiento llega en línea recta al relativismo, pues al anclar el conocimiento en un ámbito subjetivo lo opone a un ámbito objetivo inabarcable; este fue el caso de la filosofía de Fichte que en últimas entrega “la razón al entendimiento y pasa a la cadena de las finitudes de la consciencia, a partir de las cuales no se reconstruye a sí misma como identidad y verdadera infinitud” (Hegel *ii*, 11). En este sentido, tanto el materialismo como

el idealismo subjetivo son expresiones de la finitud del conocimiento porque concluyen que ninguno de los polos puede abarcar al otro. Que el conocimiento sea finito significa que está amenazado de relativismo. Se trata en ambos casos de “la salida de la consciencia fuera de la totalidad, la escisión en ser y no ser, en concepto y ser, en finitud e infinitud. Para el punto de vista de la escisión, la síntesis absoluta es un más allá, lo indeterminado e informe opuesto a las determinidades de la escisión” (Hegel *ii*, 24).⁷

El materialismo y el idealismo subjetivo muestran la unilateralidad del modo como la filosofía de la reflexión supera los dualismos y escisiones entre sujeto y objeto, entre lo finito y lo infinito, entre lo particular y lo universal, entre libertad y necesidad, entre el Estado y la moralidad, etc.; “la unión es violenta, lo uno queda *sometido* a lo otro... la identidad, que habría de ser una identidad absoluta, resulta ser solo una identidad imperfecta e incompleta” (Hegel *ii*, 48). Son posiciones como estas las que convencen a Hegel de que la filosofía moderna no ha erigido en la razón sino a un ídolo, ha convertido algo condicionado en un incondicionado. En otras palabras, la filosofía de la reflexión sustituye equívocamente la razón por el entendimiento y con ello eleva a absoluto algo finito. “El entendimiento, al fijar lo infinito, lo opone absolutamente a lo finito, y la reflexión, que se había elevado a razón al superar lo finito, se rebaja otra vez a entendimiento al fijar la obra de la razón en una oposición; además se presenta con la pretensión de ser lo racional incluso en esta recaída” (Hegel *ii*, 21).

Pero el Kant que venimos comentando pasa por detrás de la oposición entre materialismo e idealismo subjetivo o, en otros términos, niega esta tensión y señala ya el verdadero escepticismo, la filosofía, pues contra el dogmatismo que opone el puro sujeto y el puro objeto y que solo presenta la dualidad y no identidad, indica que cada uno de los presuntos elementos finitos y autosuficientes guardan una relación esencial con el otro. Kant advierte que para la razón “no hay un otro frente a otro” (Hegel *ii*, 247). Para él tales proyectos abstractos de escindir a un sujeto previamente constituido de la realidad sensible a

⁷ Es muy vieja la objeción escéptica a este modelo de conocimiento que señala que él no supera la finitud del saber al separar a la consciencia del mundo. Esto se puede encontrar en el *Teeteto* o en el *Menón* de Platón. Allí se dice que si de entrada instalamos una distancia entre la conciencia y el mundo o, más bien, que si en principio asumimos que no sabemos de aquello que vamos a conocer, fracasa nuestro intento por conocer porque ya hemos creado un abismo entre lo sabido y lo no sabido que después no podemos salvar; para conocer tendríamos que salir de nuestra consciencia, pero eso no lo podemos hacer. Se trata entonces de una objeción que Hegel retoma de escépticos antiguos, esta vez dirigiéndola contra las formas de conocimiento empirista y racionalista de su época y en particular contra el escepticismo moderno de Schulze. Sobre la filosofía de Hegel y Platón (Düsing 2012, 77ss.) y (Halfwassen 1999, 105ss.).

fin de buscar reunir esa armonía mediante el primado de lo subjetivo o lo objetivo, significan una ruptura con la primera forma básica de unidad por la cual las cosas son originalmente visualizadas a la luz de ciertos conceptos y de una configuración. La verdad no se funda en la experiencia de hechos brutos ni en una razón subjetiva independiente que no requiriera ser confirmada y hecha realidad por la experiencia, sino como algo que de inmediato incluimos o insertamos dentro de nuestros conceptos y esquemas: como tablero, como marcador, como libro, como escritorio, etc. Aquí no hay dualismo entre consciencia y mundo, no hay finitud. Ni la unidad sintético trascendental de la apercepción ni el esquematismo describen pues a un sujeto ni a su relación con un presunto mundo externo de objetos, sino que son la unidad indiferenciada de sujeto y objeto que precede a toda diferencia entre ambos, son la objetividad misma; lo objetivo no es sino esta unidad del yo y estos esquemas frente a los cuales no queda ninguna realidad externa. Ambos constituyen la objetividad misma pues ofrecen forma a las impresiones sensibles; mediante su concurso nos apropiamos o concebimos un objeto, de manera que en ellos yace la posibilidad de toda objetividad. Mientras el materialismo y el idealismo subjetivo buscan la conexión entre consciencia y mundo por medio de lo dado empíricamente o de una estructura subjetiva que aparecen como un tercero (síntesis) y que al final resulta vacía, este Kant pone en evidencia la conexión primaria de la consciencia con su realidad inmediata no a través de una tercera instancia que unificara los extremos de la consciencia y de la realidad, sino como una unidad previa en la que ambos extremos se encuentran en comunidad. La realidad tiene una constitución objetiva porque está inscrita dentro de horizontes de conceptos y entramados de configuraciones. En otras palabras, la unidad del yo y el esquematismo nos dicen que no somos una consciencia que quiere unificarse con su objeto y su realidad a través de la primacía del pensar o del ser; en cambio, ambos elementos acentúan el vínculo que ya es constitutivo de toda consciencia y que desde siempre la enlaza con su realidad.

De ahí que lo que vea Hegel en la filosofía de Kant sea justamente la superación de la finitud propia de las filosofías de la reflexión. En la medida en que avista que el entendimiento no constituye la piedra angular del conocimiento, sino que su centro se encuentra en la síntesis de la apercepción y en la imaginación, este Kant ataca la vértebra del conocimiento, es decir, la cuestión de su infinitud; los conceptos y la imaginación indicando como lo hacen la unidad indiferenciada del sujeto y el objeto transmiten al conocimiento la

huella de la razón y de lo infinito más allá de toda finitud. En otra formulación, en la unidad del yo que confiere objetividad a las intuiciones sensibles y en la capacidad de la imaginación para producir esquemas que vinculan la experiencia fenoménica con los conceptos del entendimiento, Hegel ve que Kant identificó el tránsito de un conocimiento finito a uno infinito pues allí se muestra que no hay una separación entre sujeto y objeto ni entre una realidad en sí incognoscible y una fenoménica trenzada con la consciencia, sino una sola realidad que enlaza los fenómenos inmediatos con el espíritu que los piensa. La unidad del yo y el esquematismo hacen patente que el conocimiento no se queda jamás en lo condicionado, en lo fenoménico o en el estudio de las facultades del sujeto, sino que él es capaz de dejar como incondicionado el proceso infinito de la unidad entre el sujeto y el objeto. – Con ello Kant vence y somete todas las absolutizaciones y positivizaciones de la filosofía de la reflexión y ofrece remedio al fenómeno moderno de desintegración; la razón se acredita entonces como el poder unificador que supera todas las positividades generadas por la reflexión misma. Lejos pues de los dualismos y escisiones de la letra filosófica de Kant, su espíritu oculto asume que la realidad es una sola y que está trenzada con el espíritu humano, esto es, que hay una interrelación y coincidencia entre pensar y ser.

Según esta lectura hegeliana de la filosofía de Kant, el tema decisivo que aborda la *Crítica de la razón pura* no es tanto una crítica del conocimiento como la cuestión de la infinitud del conocimiento o, mejor, la cuestión de cómo es que el ser humano puede elevarse a un saber que ya no está ligado a la finitud, a lo fenoménico o a la crítica de las facultades del sujeto; allí se muestra que conocer es saber de esta unidad. En el fondo, lo que está mostrándose aquí es que la respuesta coherente a la pregunta de Kant por el conocimiento no está en su análisis de las facultades del sujeto, sino en la relación y unidad primarias en que está el sujeto con la realidad tal y como él mismo lo pone en evidencia en la unidad del yo y en la doctrina del esquematismo. – Sorprende, por supuesto, que desde aquí los planteamientos de Hegel y Kant no estén tan alejados como a primera vista lo pudiéramos creer, pues bajo este aspecto Kant no solo aniquila el entendimiento y el conocimiento finito, sino que le abre el camino a la razón y a lo especulativo. Es de este Kant que así se perfila del que podemos afirmar que se remonta desde nuestra finitud constitutiva hasta el pensar originario en el que reconocemos nuestra pertenencia a una racionalidad que a todos nos cobija, es decir, que eleva el conocer humano a la comprensión de sí mismo como inserto en

un entramado racional. En esta transición del entendimiento o de la fuerza que divide y persiste en las escisiones a la razón Hegel puede reconocer desde luego cierta comunidad con su propia empresa de transformar el entendimiento abstracto en una razón que se hace presente en todo lo ente. Aquí Hegel reconoce a un Kant impulsado hacia la infinitud y por tanto que pone en evidencia la vía de acceso a la realización del más alto ideal de pensamiento, una que permite intuir la infinitud del pensar humano y con ello la razón.

Esta interpretación hegeliana que hace de la síntesis trascendental de la apercepción y de la imaginación el elemento central de la *Crítica de la razón pura* no corresponde ciertamente a la interpretación más tradicional de la obra de Kant, pero tampoco al modo como Kant comprendía su propio pensamiento. En efecto, en Kant esta identidad entre sujeto y objeto aparece apenas vislumbrada, pues el argumento general de su obra no hace sino confirmar el dualismo entre sensibilidad y entendimiento (Kant *KrV*, B29ss.). Por un lado, está el aspecto sensible del conocimiento por el cual se señala el material de una realidad externa dada que se encontraría enfrente del sujeto cognoscente y, por otro, los elementos intelectuales del conocimiento mediante los cuales se indican las categorías o formas del entendimiento que se llenarían con el contenido empírico procedente de la intuición de una realidad externa. “Una tal identidad formal –dice Hegel– tiene inmediatamente frente a sí o a su lado una no identidad infinita, con la cual tiene que coaligarse de manera incomprensible; se presenta así por un lado el yo con su imaginación productiva, o más bien con su unidad sintética, que puesta así de manera aislada es unidad formal de lo múltiple, y junto a ella una infinitud de sensaciones o, si se quiere, de cosas en sí” (Hegel *ii*, 312). – Kant entiende su filosofía como una investigación trascendental en tanto elucida las condiciones que hacen posible la experiencia sin que tales condiciones hagan parte de la experiencia misma. Así, las categorías de la sensibilidad (espacio, tiempo) o del entendimiento (número, causalidad, identidad, etc.) son trascendentales porque sin su concurso no tendríamos experiencia de la realidad, pero en sí mismas no hacen parte de la realidad; ellas hacen posible pues la experiencia del mundo, pero no están en el mundo. No experimentamos, por ejemplo, lo causal, sino que es una condición que nos permite ver la realidad. Esta investigación trascendental, por lo tanto, se opone a lo empírico o a la experiencia como tal, con lo cual tenemos otro dualismo. “La absoluta identidad del sujeto y el objeto se convierte así en identidad formal, y el idealismo trascendental se convierte en este idealismo formal o, mejor,

y más exactamente, psicológico” (Hegel *ii*, 310-311). – Kant ciertamente eleva la síntesis de la apercepción trascendental y el esquematismo a principio constitutivo de la objetividad, pero la conclusión de su obra subjetiviza este hallazgo: lo ubica en la esfera de la consciencia opuesta a la objetividad del contenido sensible e incluso esta realidad solo fenoménica la escinde de la realidad en sí. En el momento en que Kant huye a una presunta realidad externa, en el momento en que confirma el dualismo entre pensar y ser, el entendimiento, la fuerza que divide y fija lo ente, se impone en su filosofía. La filosofía crítica sentó entonces la razón como principio, pero fue incapaz de desarrollarla coherentemente.

Para Hegel, es sobre todo el Kant de la deducción trascendental de las categorías y el del esquematismo y la imaginación el que avanzó en la dirección de la infinitud del conocimiento. Incluso habría que afirmar que en la primera edición de la *Crítica de la razón pura* elaboró más su gran intuición, pues allí la imaginación tenía el estatus de una facultad independiente y no el de una mera función del entendimiento como aparece en la segunda edición de la obra en la cual Kant evita abordar por ejemplo el asunto del esquematismo a favor del puro entendimiento. También en la *Antropología* cabe reconocer estos desarrollos, pues allí reaparece la imaginación como condición para proyectar, prever o representar un objeto en el futuro, es decir, como la facultad de recordar o de convertir el pasado en presente (Kant *ApH*, §§ 28-35). En todo caso, el retorno de la filosofía de Kant a la abstracción y la casi ausencia de apoyo en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* e incluso el hecho de que la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento sea uno de los pasajes de la obra con los cuales el propio Kant más batalló incluso después de su publicación (Villacañas 2017, 100), no deslegitiman la lectura de Hegel. Él se propone destacar el núcleo genuinamente filosófico del pensamiento de Kant, es decir, no las conclusiones generales de su pensamiento ni lo que quiso decir en las dos ediciones de la obra ni lo que el propio autor veía como más polémico e inconcluso, sino el fondo racional que subyace a su filosofía, un fondo que puede ser invisible para Kant mismo pero que es la verdad última de su pensamiento. A este respecto en el *Escrito sobre la diferencia* leemos: “El espíritu viviente que vive en una filosofía exige para desvelarse ser alumbrado por un espíritu afín” (Hegel *ii*, 16). Pero precisamente por ello para Hegel no se trata de revivir o de continuar en algún sentido el proyecto kantiano de la crítica trascendental del sujeto.

Pues bien, desde este diálogo con Kant se hace visible que la crítica de Hegel a la filosofía del entendimiento no consiste en contraponer a las positividades de la reflexión una filosofía de la unidad y de la relación o especulativa, sino en mostrar desde el corazón mismo de estas filosofías que no hay entidades positivas o simplemente puestas (Bonsiepen 1977, 80). Con este análisis de la filosofía de Kant hemos refutado el sistema kantiano en el sentido hegeliano: no hemos cambiado el punto de partida por ejemplo mostrando que frente a la tesis A de la filosofía de Kant sostengamos una tesis opuesta, digamos la tesis B; en cambio, lo que hemos hecho es ingresar al interior del sistema kantiano para mostrar cómo su pensamiento mismo conduce a una filosofía de la identidad del sujeto y el objeto, en la que por lo demás se desarrollarían coherentemente las cuestiones que se planteó. En otras palabras, no hay dos formas de filosofía que determinen dos tareas para el pensamiento: una, la del mero entendimiento formal que ve en las cosas tan solo lo que él quiere encontrar allí, sus escisiones y estructuras fijas, y otra, el verdadero pensar filosófico, que disuelve toda presunta fijeza y antagonismo de los papeles asignados a las cosas y que constituye la vida misma del ser de la realidad. En cambio, hay una sola filosofía. En el artículo *Sobre la esencia de la filosofía crítica* Hegel afirma que la crítica de las diferentes filosofías y de las diversas formas del saber que ellas encierran es posible y que mediante tal proceder se puede llegar al núcleo último del pensamiento, “porque la filosofía solo es una, y solo puede ser una”; esto obedece, continúa Hegel, a que “la razón misma solo es una” (Hegel *ii*, 172). Es posible la crítica de las diferentes posiciones de la razón porque solo hay una razón “y *un* concepto de ciencia”.

En el fondo, lo que se anuncia con esta idea de refutación de la filosofía de Kant es la pertenencia indisoluble del pensamiento y del ser humano a una totalidad que le es coesencial y de la que no puede sustraerse, una totalidad que destella en nuestras realizaciones vitales cotidianas y que se impone al pensador quiéralo o no. En últimas, la idea de Hegel de refutación puede ser entendida como diálogo. Que recurramos a la noción de diálogo para describir el acercamiento de Hegel a la filosofía de Kant quiere decir que lo que resulta de esta aproximación no es ni la aniquilación de su contrario ni mucho menos la aceptación acrítica de sus planteamientos, sino algo como la instauración de un campo de sentido en el que la tensión con Kant ciertamente no desaparece, pero en el que sus planteamientos ganan un nuevo y enriquecido relieve. Por eso el análisis de Hegel de la filosofía de Kant no tiene

por meta mostrar que él tiene la razón, sino más bien poner en evidencia que en toda genuina filosofía lo que está en juego es nuestra participación en el elemento de la razón por el cual ampliamos nuestra comprensión de lo humano, del mundo, de la filosofía misma, etc., y del cual resulta secundario determinar de quién es su impronta. En el *Escrito sobre la diferencia* Hegel señala lo siguiente: “si lo absoluto y su manifestación, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía, y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Dado que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma solo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores” (Hegel *ii*, 17).

4. El elemento especulativo y negativo de la filosofía

Ya hemos visto que para la filosofía positiva la síntesis o el ser es siempre la indicación del basamento último sobre el cual descansa todo el resto de la realidad escindida y el ente se edificaría. La idea de la filosofía positiva es que en medio del devenir de la realidad y de la historia existe algo como un principio rígido, eterno y universal que sería el fundamento de las cosas; el *positum* de todos los *posita*. También hemos mostrado que esta filosofía puede tener un lado objetivo si se considera que el momento de la síntesis o la base firme identificable es una esencia real y dada, o puede tener un lado subjetivo si se considera que lo fundamental es la consciencia o el sujeto pensante; es decir, la filosofía positiva puede ser del objeto o del sujeto, pero su característica es que siempre parte de que hay un antagonismo y una linealidad: asume que la realidad objetiva está situada por fuera de la consciencia que la piensa y que una de las dimensiones debe ser la base de la otra. En el fondo, se ponga el *positum* último del lado del objeto o del sujeto, la distinción permanece: hay un principio fundamental y una realidad que es cambiante y que ya no es esencial. En la medida en que la realidad inesencial sería de un grado ontológico inferior al fundamento, el principio positivo incondicionado entra en oposición con todo lo positivo abstracto: con el mundo inmediato de la experiencia que no es absoluto sino presuntos antagonismos y escisiones permanentes o un flujo constante de elementos. – Pues bien, con los rendimientos alcanzados hasta aquí

podemos ver que una filosofía genuina entra en abierta confrontación con estas posiciones y lleva a una visión de la realidad muy distinta. Para la reflexión el mundo inmediato es una capa de apariencias que ocultan un fondo esencial. Pero la filosofía reconoce que esto no es así: el mundo inmediato es lo que hay, él no es apariencia de nada, no hay ninguna cosa en sí más allá de ese mundo. La realidad es una sola y está trenzada con el espíritu humano y en esta medida hay una interrelación y coincidencia entre ser y pensar. El mundo es una unidad originaria para la cual nada queda por fuera de la relación inicial.

La unidad entre el sujeto y el objeto indica que existe una relación de las cosas con el espíritu que las piensa y que esta relación constituye la verdadera naturaleza de la realidad. ¿En qué consiste tal relación? El Kant que Hegel ha auscultado dice que en la experiencia más inmediata comparecen entidades dotadas de antemano de sentido, es decir, la situación concreta solo tiene lugar en medio de un marco de conceptos y esquemas. Con la idea de que lo que comparece en cada situación concreta ofrece sentido en tanto se proyecta desde nuestra pertenencia previa a un espacio de conceptos y esquemas en el que desde siempre habitamos, Hegel quiere poner en evidencia que nos encontramos siempre en una comprensión básica de la realidad: se trata de nuestro espacio conceptual, de nuestro mundo esquemático familiar que se sostiene, por así decir, en silencio en el conjunto cotidiano de prácticas. Pues bien, el hecho de que nuestra experiencia se realice en una totalidad de relaciones significativas implica que la realidad es tal porque en algún momento nuestros conceptos y esquemas la abren. El sentido relacional de esta visión de la realidad es el siguiente: los conceptos e imágenes encuadran el momento concreto en un espacio conceptual y esquemático más amplio que permite hacer visible aquello inmediato que aparece, pero a la vez es cada caso particular el que enmarca las categorías y los esquemas en una situación concreta. Dicho de otra manera, desde el entramado conceptual y esquemático en el que habitamos se abre la situación particular, y a la inversa los conceptos e imágenes solo se realizan en su efectucción en una situación concreta que los hace efectivos. Aún en otra formulación, ese nuestro vincular en la experiencia inmediata ciertos entes en redes de conceptos y esquemas solo tiene lugar sobre la base de un todo conceptual de sentido que de alguna forma ya ha estado ahí siempre; pero es en la experiencia concreta donde se hacen efectivas estas categorías y esquemas, ellas solo viven en su realización en las situaciones particulares. La relación es entonces doble: los conceptos y esquemas son los que dan lugar a la situación concreta en

tanto la sustentan, y a la vez la situación inmediata es la actualización de ciertos conceptos y esquemas. Estamos arrojados a un espacio conceptualizado y configurado que a su vez nuestra experiencia pone en permanente movimiento.

¿Subyace algún punto fijo a este movimiento unitario de la realidad por el cual nuestra experiencia tiene lugar gracias a un entramado conceptual que lo sustenta y que sólo gana vitalidad en la efectuación que de él hacemos en las situaciones concretas? La respuesta es no. La realidad inmediata misma no contiene verdades universales, no puede ser sustancializada ni aquietada, sino que está en una permanente reconfiguración y constitución o mejor se halla en una movilidad permanente. Si cada concreción de sentido es proyectada desde una totalidad conceptual y esquemática, que a su vez solo vive en esas situaciones en las que se manifiesta, entonces resulta que esta realidad debe entenderse como el constante tener lugar de un proyectar de marcos conceptuales y de imágenes en el ámbito de lo ente. La realidad no es ni un fundamento inscrito en las cosas ni depende de la pura consciencia subjetiva, sino que lo que podemos llamar realidad brota de una especie de contrajuego entre ambos momentos. Por eso, dice Hegel leyendo a Kant, “el concepto es vacío sin intuición, pues la unidad sintética es únicamente concepto en cuanto enlaza la diferencia de tal manera que ella misma se contraponga a esa diferencia en oposición relativa. El puro concepto aislado es la identidad vacía; solo como relativamente idéntico con aquello a lo cual se contrapone es concepto” (Hegel *ii*, 306). El rasgo de la unidad sujeto objeto es su carácter relacional, el hecho de que ninguno es un término independiente, sino que su ser es remitir a su contrario; lo que llamamos mundo real no es entonces ni el lado subjetivo ni el objetivo, ni las categorías y esquemas ni la situación particular, sino lo que se va abriendo en la mutua remisión entre ambos. “Kant por ello está en todo lo correcto cuando llama ciega a la intuición sin forma, porque en la intuición no se da la oposición relativa entre unidad y diferencia” (Hegel *ii*, 305).

Desde luego, en este planteamiento aún pesan las dos instancias del sujeto y el objeto. Ciertamente Hegel da un paso más allá de Kant, pero aún no aparece su posición filosófica posterior recogida en la idea de lo absoluto. Ya este joven profesor habla de la idea de lo absoluto, pero con ello por lo pronto solo quiere movilizar y ablandar los momentos de la consciencia y el mundo, verlos en su relación y contrajuego originarios. Este planteamiento empieza a allanar el terreno para la idea de Hegel de que el absoluto es una pura relación o

referencia a sí misma, es razón que en su autorrelación muestra sus propias determinaciones. Se trata entonces del punto de partida de la idea de lo absoluto, pero no de esta noción ya madura. Si bien ni el sujeto ni el objeto están centrados en sí mismos y solo ganan consistencia en el proceso que se mueve entre ellos, si bien ambos se encuentran depotenciados pues al ser porosos ninguno de los dos constituye una unidad cerrada en sí misma, aún siguen existiendo como términos. Este modelo que señala la identidad entre la identidad y la no identidad como la relación entre la consciencia y su mundo tiene el mérito de superar a Kant, pero no es suficientemente monista. Hegel ha superado lo positivo en una unidad relacional entre el yo y la situación de sentido y a ello le da el nombre de absoluto, pero no ha dicho todavía que el juego entre la consciencia y el mundo es parte de un proceso más grande que abarca ambos términos. En otras palabras, cuando hablamos aquí de la proyección de marcos conceptuales en el ámbito de lo ente hay que entender que esos marcos de sentido instanciados en las cosas son entramados conceptuales referidos a la consciencia y no al absoluto o al concepto universal. Como aún veremos, la noción hegeliana de lo absoluto no solo supera la oposición entre sujeto y objeto, sino que es su fundamento y su sustancia; se trata de un proceso total y abarcante que reúne la relación de la consciencia con su mundo y que sería él mismo sujeto y objeto.⁸ Así, en la *Fenomenología del espíritu*, es decir, a finales de los años de Jena, la unidad y relación originaria no es la de la consciencia y su situación concreta, sino la del absoluto y la consciencia que, al hacer experiencia, va penetrando en él. Los términos sujeto y objeto desaparecen allí por completo, pues lo que cuenta es una sustancia que es a la vez sujeto, es decir, un proceso. En los escritos críticos de juventud, en los que Hegel aún está en búsqueda, no está elaborada esta posición. No puede entonces causar desorientación ni sorpresa el hecho de que aquí no se pueda reconocer claramente al Hegel maduro y tampoco a Kant, porque este planteamiento surge de una época de transición.

⁸ Lo absoluto señala la idea de la unidad de la unidad y la no unidad o de la unidad que no elimina la diferencia. Sabemos que durante sus años en Jena Hegel se esfuerza por elaborar una metafísica que debería presentar el modo como el saber se diferencia a sí mismo en lo otro de sí; el saber de la metafísica debería ser consciente de que esta diferenciación no es sino la negatividad presente al interior de él mismo (Hoffmann 1994, 104). Al respecto ya en el *Esbozo de sistema II* de 1804/05 sobre *Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza* se dice que la unidad absoluta debe pensar la otredad como “su momento” (Hegel *GW7*, 142). Ahora bien, es en el *Esbozo de sistema III* sobre *Filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu* de 1805/06 donde aparece con toda precisión la idea de que la unidad es negativa con respecto a sí misma y que en esto consiste el movimiento de lo absoluto. Todo parece indicar entonces que desde 1804/05 la negatividad será vista como negación absoluta del concepto, como el movimiento lógico mismo. Sobre el desarrollo de este concepto en Jena (Henrich 1980, 103) y (Sepúlveda 2016, 276).

Pues bien, lo que encuentra Hegel en sus primeros años en Jena es que no hay un elemento primario, ninguna esencia, fundamento o sustancia última en esta unidad relacional, porque ninguno de los términos es subsistente ni base del otro. Como la realidad no se parte en dos niveles y como ninguno de los términos se define en sí o de manera independiente sino solo mediante la relacionalidad inicial en la que se encuentran, lo primero no es lo positivo, sino la unidad relacional del yo y la situación concreta. – Podemos aún hacer el ejercicio de pensar reflexiva y positivamente para destacar con más claridad este punto. Digamos entonces que un pensar positivo todavía podría defenderse en tanto puede afirmar que es para el sujeto que pone los conceptos objetivos y las imágenes de mundo para quien se abre la realidad; así las cosas, el sujeto asumiría el papel de punto incondicionado o *positum* mayor. Pero en seguida habría que anotar que él no puede ocupar esta posición de punto incondicionado porque está condicionado por el mundo, por la experiencia fenoménica que hace que comparezcan tales o cuales conceptos y que la imaginación actúe de una u otra manera de suerte que se manifiesten tales o cuales esquemas. Solo porque aparece un fenómeno, proyectamos nuestro trasfondo previo en tal o cual dirección. La capacidad de conceptualización y configuración de mundo del sujeto no actúa libremente, no creamos el sentido de la nada, no se trata de una facultad que no tuviera condiciones, sino que surge de su confrontación con una realidad que es la que hace que se manifiesten ciertos esquemas y no otros. – Ahora, el pensar positivo aún tendría la oportunidad de afirmar que ese punto incondicionado debe hallarse en la experiencia particular e inmediata, pero en seguida deberá reconocer que su posición es insuficiente pues esa situación particular solo comparece y es abierta por nuestros conceptos y configuraciones de sentido. Lo concreto no tiene lugar sin determinaciones, sino que surge de nuestra pertenencia a un espacio conceptual y de esquemas que hacen que se abra cada situación particular. – Visto desde el nexo y circularidad entre ambos extremos no se puede decir que haya un fundamento de las cosas. No hay una consciencia configuradora que sea la base comprensora de la realidad ni un mundo sustancial que fundamente al sujeto que pone sus esquemas. Ninguno de los extremos, ni los conceptos y esquematismos que determinan la situación inmediata ni la situación concreta en que se abre la realidad, pueden ocupar el lugar de un fundamento o *positum* último, porque cada elemento determina y condiciona al otro. Entre los conceptos y el mundo,

entre el sujeto y el objeto no hay pues principios absolutos, incondicionados y fijos, sino una co-pertenencia, una mutua remisión.

Si no hay un *positum* último, ¿en qué consiste el ser de la realidad? ¿A qué visión de mundo nos lleva esta filosofía? Lo real es este movimiento en su totalidad. Ahora bien, Hegel afirma que allí se halla “el principio real de la especulación” (Hegel *ii*, 11). ¿En qué sentido señala esto? Tenemos que recordar el origen etimológico de la palabra especulativo; ella proviene del latín *specularis* y allí resuena la idea de *speculum* que significa espejo. La expresión guarda entonces un nexo esencial con las relaciones que se establecen frente a un espejo. Pues bien, lo que se quiere señalar es que aquí empezamos a elaborar una verdadera filosofía en tanto reconocemos el carácter reflejo de la realidad. Así como cuando ubicamos un espejo frente a otro lo que hay es un contrajuego permanente entre dos reflejos en los que, digamos, cada uno no solo refleja a su contrario sino lo que está más allá de él (por ejemplo una pared, una mesa, una biblioteca), así también con esta visión de la realidad advertimos que lo que podemos llamar realidad es una pura remisión de imágenes. Y del mismo modo que en la relación entre espejos no hay ningún elemento esencial pues ninguno de los dos espejos puede fungir como el fundamento de la imagen del otro o como una pura copia, también Hegel quiere describir la realidad como un puro proceso que, lejos de poder ser ubicado o centrado, no es más que la relación misma. Se trata de señalar que lo real no se sostiene gracias a un fundamento último, sino a una pura unidad relacional, un puro remitir de una imagen a la otra. Hegel describe la realidad como una unidad, pero no una solo sintética que enlazara dos cosas que en sí seguirían siendo independientes, sino una en la cual las instancias reconocidas se muestran como mutuamente constituidas. La idea es pues que el reino de lo ente se sostiene sobre el puro proceso que es lo que podemos denominar unidad de sujeto y objeto, y que no es sino una relación que constantemente estamos trayendo a juego. Hemos alcanzado con ello una primera aproximación a la idea de lo especulativo: esta expresión indica el reconocimiento de que no hay nada fijo en el reino de lo ente; señala en principio el movimiento o cambio permanentes.

Con este primer acercamiento a la idea de lo especulativo Hegel quiere destacar un proceso que indica que sujeto y objeto se reflejan mutuamente o, más bien, solo ganan consistencia en su reflejo en el otro: la consciencia no se define sino a partir de su reflejo en el mundo y el mundo a partir de su reflejo en la consciencia; se trata de un primer paso en el

camino que conduce a reconocer que no hay nada fijo en el reino de lo ente. Esta idea de lo especulativo no es, desde luego, la versión madura de Hegel para la cual lo que va a contar es la relación especulativa entre el todo y la parte y no entre dos espejos o dos elementos enfrentados; la *Fenomenología*, por ejemplo, muestra que en cada experiencia singular de la consciencia resuena el todo de lo universal o del absoluto que, a su vez, solo así comparece, es decir, se particulariza. Aquí, en cambio, los términos que se enfrentan, sujeto y objeto, se muestran ambos como particulares. Se trata pues de una primera versión de lo especulativo que Hegel va a desarrollar mucho más y de cuya transformación aún debemos ocuparnos.

En todo caso, debemos retener que Hegel está reconociendo que no es posible definir ni los entramados conceptuales en los que habitamos ni la situación particular en que éstos se abren en aislamiento, pues éstos solo se determinan con relación a lo que *no* son ellos mismos, es decir, en relación con su contrario. Solo podemos definir nuestro mundo conceptual y esquemático con respecto a la experiencia concreta, del mismo modo que lo fenoménico que comparece solo es determinable si se lo relaciona con la unidad trascendental. Ninguno de los dos extremos es entonces identificable en sí mismo, sino solo con respecto a lo que no es. Pues bien, esta idea básica según la cual lo ente solo gana su esencia e identidad con respecto a lo que él no es, es lo que Hegel empieza a llamar negatividad. Lo que podemos denominar lo negativo es el elemento relacional que liga a cada presunto término extremo y en apariencia afirmado desde sí con su contrario. El rasgo de la realidad es su negatividad; ella es en principio negativa por oposición a lo positivo. Lo positivo podría significar lo dado o simplemente lo puesto (*positum*). Ver la realidad como positividad implica verla como sustentada y definida a partir de ella misma, ya completa y acabada; la realidad se presentaría según esto como solo puesta allí para ser aprehendida por la consciencia. Cada uno de los elementos que la configuran, el pensar y el ser, tendría así su propia esencia y se autodefinirían en sí mismos. Pero para Hegel lo real no está constituido por una consciencia y un mundo separados y sustentados en sí mismos, sino que lo que sea el pensar y el ser solo ganan su identidad con relación a su contrario o lo que no son en cada caso.

En otra formulación, la realidad no deriva de la relación entre un sujeto y un objeto aislados, separados, puestos cada uno o positivos, sino que debe entenderse como esa mutua relacionalidad constante entre aquello que nuestro entramado conceptual y esquemático abre

y lo que la experiencia particular pone de manifiesto; cada uno se define de acuerdo con su relación con lo otro, por eso ambos elementos solo se ganan a sí mismos por su nexos con su contrario. Ahora, esta negatividad es racional en tanto le da sentido a la realidad; se trata de una “racionalidad negativa” (Bonsiepen 1977, 71). Lo real no se compone de dos sustancias, la del sujeto cognoscente y el objeto conocido, fijas y establecidas, sino que es un puro flujo de relaciones racionales. El pensar y el ser son la permanente autonegación, pues cada uno solo gana su esencia, su desarrollo y realización en relación con su opuesto. – Pues bien, cuando vemos que las cosas no tienen consistencia sólida y definitiva, sino que sólo son en medio de mutuas remisiones y relaciones, cuando concebimos la realidad ya no como ser sino más bien como proceso o negatividad, no solo la manera como asumimos el mundo y la experiencia, sino también la filosofía, se transforman enormemente. Aquí se halla pues el punto de partida de un pensar especulativo porque reconocemos que la realidad se sostiene sobre puras relaciones que la filosofía debe comenzar a indagar; la filosofía es la pregunta por esta unidad relacional previa a cualquier escisión, por esta unidad que en su identidad encierra la posibilidad de toda diferencia.

Quisiera marcar esta estación de la noción de negatividad. Ella surge de la anterior idea de lo especulativo, pero no es la misma negación de la *Fenomenología*. Para este joven profesor lo negativo viene a ser el hecho de que ninguno de los polos que son la consciencia y el mundo se define desde sí mismo, sino solo con respecto al otro; es decir, la negatividad está situada entre los esquemas conceptuales y su instanciación en una situación concreta, y con ella se señala que no es posible definir a cada término en sí mismo, sino por relación a su contrario. La negación tiene aquí el sentido básico de que la consciencia se define por lo que *no* es. En el fondo, negación es el nombre para una relación que se instala entre dos términos. Esta es la idea de negatividad que Hegel ha desarrollado hasta esta altura, es un primer atisbo que pronto se elaborará. No se trata entonces de una posición última. En efecto, esta noción de lo negativo puede sonar extraña si nos situamos desde la idea de negación determinada que Hegel elabora en los años inmediatamente posteriores. A finales de sus años en Jena la negación no tendrá lugar entre dos términos, sino al interior del espíritu, será su vida y su propio despliegue, es decir, quedará incluida dentro del absoluto. Una de las tareas que se propone nuestra investigación es la de hacer un rastreo del surgimiento y evolución de la idea de negación en el periodo de Jena. Para avanzar en el camino que así nos hemos

trazado debemos ahora abandonar los escritos críticos del Hegel de Jena y entrar directamente en sus sucesivos esbozos del sistema. ¿Cómo practicar este giro?

5. *El pensar especulativo de Jena*

Del pensamiento que hasta este punto se ha puesto en evidencia con ayuda de la filosofía de la reflexión de Kant podemos decir que es más o menos pasivo; se trata de unos atisbos racionales que surgieron casi espontáneamente en esta filosofía. Como, según Hegel, lo racional aflora ante todo aquel que se proponga pensar de suerte que está presente en todas las filosofías de la reflexión y en la historia de la filosofía en general, los atisbos hasta aquí destacados también se pueden encontrar avistados en otras filosofías. En el *Fragmento de lecciones* de 1801/02 titulado *Introductio in Philosophiam* Hegel sostiene que desde una mirada retrospectiva las filosofías de la reflexión se revelan como “una introducción a la filosofía”; ellas constituyen “una conexión o un puente entre las formas subjetivas y objetivas [de la filosofía] y la filosofía absoluta” (Hegel *GW5*, 261). Hegel realiza su filosofía en el periodo de Jena en dos direcciones. Por un lado, elabora una crítica inmanente a las filosofías que le precedieron (Bonsiepen 1977, 32). En el *Fragmento de lecciones* de 1801/02 titulado *Logica et Metaphysica* leemos: “El carácter de la filosofía está en que accede a lo universal partiendo de un principio finito” (Hegel *GW5*, 271). Este es el camino que hemos recorrido hasta aquí; se trata de la “auténtica *skepsis*” que introduce sistemáticamente a la metafísica y es parte constitutiva de la filosofía misma. – ¿Qué ha mostrado este pensar, por así decir, solo espontáneo? Sabemos que la unidad relacional entre ser y pensar no es evidente para el sentido común, pues para él las cosas y los entes son autónomos e independientes entre sí, y con respecto a nuestras formas de pensarlos. Esta postura inmediata encuentra expresión en la filosofía moderna con la distinción sujeto-objeto. En efecto, desde Descartes no solo nos resulta plausible, sino que asumimos como evidente que nuestra consciencia y pensamiento son de una naturaleza y sustancia completamente distintas de la realidad física. La crítica de Hegel al sentido común y su diálogo con las filosofías de la reflexión puede verse como un enorme esfuerzo cuyo propósito es el de demostrar la insuficiencia de esta posición, y poner en evidencia la mutua remisión entre pensar y ser. Esa unidad relacional del ser con el pensar no es un punto de partida, una hipótesis no demostrada pero estratégica para superar los

problemas del sentido común y de la filosofía de la reflexión, sino que el diálogo de Hegel con estas filosofías se propone justamente justificar y demostrar tal unidad. En el fondo, la verdad última del idealismo, de Kant a Schelling pasando por Fichte, consiste en que no asume que la realidad que vemos es en sí e independiente de nuestra consciencia, sino que reconoce que lo que ella sea depende enteramente de las formas de la misma.

Pues bien, frente a este pensar solo espontáneo que acaece a toda filosofía, Hegel reivindica un pensar que podríamos denominar activo y por el cual nos proponemos dar alcance decididamente a lo racional. Este pensar activo es el que se señala con el intento de elaborar una lógica que se realizaría en tres estaciones: primero, la crítica de la finitud; segundo, la determinación de las formas subjetivas del entendimiento (concepto, juicio y silogismo) (Hegel *GW7*, 75ss.) y, tercero, el examen del significado especulativo del conocimiento en el que se encuentra “el fundamento de un saber científico” (Bonsiepen 1977, 32). En Jena Hegel empieza llamando lógica a la crítica del pensar tal y como éste se expresa en todas las formas del entendimiento, y al modo como este pensar “debe ser superado” desde sí mismo (Hegel *GW7*, 3). En el *Esbozo de sistema II sobre Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza* de 1804/05 Hegel señala que la crítica de las filosofías de la reflexión constituye un paso imprescindible en la construcción de la nueva filosofía o metafísica por el cual “se reconoce el principio universal de la lógica del entendimiento” (Hegel *GW 7*, 3). El tránsito entre la lógica y la metafísica lo describe Hegel en 1802 como la elevación del “systema reflexionis” al “systema rationis” (Hoffmann 1994, 103). Interesa destacar que Hegel diferencia entre el pensar que le sucede a la filosofía inesperadamente y sin que pueda controlarlo por el cual se eleva hasta el elemento propiamente racional, del pensar activo que sería el de una filosofía que deliberadamente busca profundizar en los resortes últimos de las cosas y que estará presente en los últimos momentos de la lógica que hemos señalado. De esta forma, lo racional no es solo algo que le acaece a toda filosofía, sino un elemento que el pensar eminente es capaz de aprender a dominar hasta cierto punto. Ese dominio, disciplina y educación del pensamiento es lo que el Hegel de Jena denomina filosofía especulativa. Allí “la tarea de la lógica y la de la filosofía es idéntica” (Bonsiepen 1977, 33). El pensar eminente es entonces función de una filosofía disciplinada, que urbaniza la provincia de las filosofías pasadas puramente espontáneas al darle sentido y estructura narrativa y conceptual a sus atisbos solo azarosos e impredecibles. – En efecto, en lo que hemos visto hasta aquí ya es

reconocible la presencia del filósofo especulativo; él ha ocupado el papel de aquel que piensa activamente y se enseñorea de lo no pensado por la filosofía de la reflexión para determinar los ejes y vértebras en las que se apoya nuestra experiencia moderna del mundo. En otra formulación, hemos visto que ese pensar racional que le acaece a la reflexión, eso que toma al filósofo reflexivo por sorpresa, tiene su lado activo en la filosofía especulativa que es capaz de avistar el elemento solo atisbado por el entendimiento y llevarlo al pensamiento.

Ciertamente los aspectos pasivo y activo del pensamiento pertenecen de manera indisoluble al mismo fenómeno unitario, pues todo pensar bien sea que él surja espontáneamente o que sea alcanzado deliberadamente por la filosofía hace parte del mismo entramado racional. Ambos superan la escisión y las posiciones del entendimiento al conectarnos igualmente con el elemento originario de la razón, y el instante en que ellos se constituyen es también el momento en que nos elevamos al elemento racional frente a la experiencia del sentido común que, sumido en la absoluta inmediatez, vive alejado de lo racional (Bonsiepen 1977, 32). En el fondo, no hay en verdad dos tipos de pensamiento, sino algo así como una diferencia de radicalidad en la filosofía: lo espontáneamente pensado por la filosofía de la reflexión, el pensamiento especulativo es capaz de enmarcarlo en lo racional y acentuar la verdad que ello comporta para en seguida profundizar en ese elemento propiamente racional. Aunque ambos tipos de pensamiento, mucho más que actividades puramente mentales, nos conectan con la capa más íntima de lo real que nos alberga y orienta en nuestro habitar en un mundo, se diferencian en el hecho de que, si la filosofía del entendimiento llega espontáneamente a un atisbo racional y a esa capa última, lo que hace la filosofía especulativa es activarse y demorarse para explicitar el contenido y verdad latentes en ese atisbo. En últimas, se da una doble implicación entre filosofía y crítica filosófica, ya que la crítica, si es filosófica, solo puede orientarse por la filosofía misma. La crítica filosófica es esencialmente filosofía, o bien la crítica es inherente al desarrollo de la filosofía. Pues bien, el siguiente capítulo se aproxima a los detalles de este pensamiento eminente, es decir, busca elaborar la idea, por lo demás tan refinada y peculiar, de una filosofía especulativa en el Hegel del periodo de Jena. Desde luego, la cuestión de la negatividad será el punto que deseamos continuar destacando a cada paso en esa investigación.

Capítulo 3

LA LÓGICA ESPECULATIVA DE JENA

Un buen principio hermenéutico nos dice que al abordar la obra de un filósofo debemos preguntarnos no solo qué dice ésta explícitamente, sino también cuáles son las preguntas a las que ella quiere dar respuesta. Según esto, si identificamos el horizonte de cuestiones a las que la obra da alcance, entendemos mejor las respuestas ofrecidas y evitamos el frecuente error de aislar el texto de su situación. Pues bien, ¿en qué universo de preguntas aparece la idea hegeliana de lo especulativo? Es sabido que Kant designó su proyecto como filosofía trascendental y que incluso sus contemporáneos fueron de la opinión según la cual lo más innovador de su pensamiento se hallaba en el giro trascendental que practicó. Sus sucesores idealistas marcharon igualmente por estas huellas trascendentales durante algún tiempo. Fichte, por ejemplo, a pesar de la novedad de sus planteamientos, al inicio del texto programático *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* de 1794 asegura que está convencido de que él “no podrá nunca decir nada que Kant no haya ya previamente mencionado de un modo directo o indirecto, o de una forma más o menos clara” (Fichte *i*, 30). Lo mismo vale para Schelling. “La filosofía”, escribe el joven Schelling el 6 de enero de 1795 a su amigo Hegel, “no está terminada todavía; Kant revolucionó la manera de pensar, pero aún le falta elaborar las premisas” (Hegel 1969, 14). Schelling cree, como en general los idealistas poskantianos, que Kant había revolucionado el pensamiento al señalar el “punto supremo” de la filosofía, aquel que constituye la fuente de donde proceden todas las diferencias, pero que hacía falta precisar el planteamiento. La filosofía de la identidad de Schelling, tal y como la presenta en el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, acude al término trascendental, que por supuesto toma de Kant, como una fórmula que expresa su parcial aproximación a un paradigma aún vigente. El mismo espíritu resuena incluso en el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* de 1796/97 en el que además de Schelling y Hölderlin firma Hegel (Hegel *i*, 234). Este *topos* de la explicitación de lo aún implícito, de la elaboración del punto supremo o de la búsqueda de las premisas subyacentes a los resultados ya dados, ampliamente difundido entre los sucesores de Kant, sirvió a los más jóvenes de entre ellos para abrirse su propio camino. Vistas así las cosas, no parece del

todo errado el diagnóstico del neokantismo tardío cuando pretendía desautorizar a toda la época del idealismo poskantiano, al que desde su punto de vista científicista calificaba como una empresa poco seria, con el veredicto “Kant y sus epígonos”. Fue este mismo diagnóstico el que dio lugar a que desde mediados del siglo XIX se escuchara siempre con mayor atención el llamado de Otto Liebmann a “volver a Kant” (Horstmann 1996, 491ss.). Más allá de la unilateralidad de estos veredictos con respecto a las ingeniosas variantes de la filosofía trascendental elaboradas en la última década del siglo XVIII, interesa destacar el espíritu kantiano que se respiraba en la época, incluso a despecho de las claras reservas que los idealistas poskantianos tuvieran con la filosofía de Kant; casi todos los jóvenes poskantianos sucumbieron ante la presión que ejercía el modelo de la filosofía trascendental de Kant, y fue justamente esta pluralidad de voces originales y de otras tantas menos significativas en el entorno que sucedió a Kant lo que obligó a Hegel a penetrar en el misterio de la filosofía trascendental canónica para hallar así su propio camino al sistema.

Al Hegel del periodo de Jena, pasado el año 1800, le estaría reservado entonces examinar y diagnosticar la concepción trascendental establecida ya como paradigma de la filosofía moderna. Como hemos visto, en la unidad del yo y en el esquematismo él encuentra cierta comunidad de su empresa con la de Kant; sin embargo, el proyecto trascendental kantiano aparece para él en general como una expresión y radicalización de la filosofía de la reflexión y de la subjetividad que no es sino la realización típicamente moderna del pensamiento. La “vía estratégica” (*Heerstraße*) de la Ilustración, como él la nombra (Hegel *ii*, 177), es la reflexión de la subjetividad, de modo que este filosofar debe considerarse como el elemento de la época y como parte de su proceso de formación. El asunto es que, si hasta entonces se había pretendido interpretar a Kant enriqueciendo su pensamiento, con Hegel se abre paso la necesidad de la emancipación con respecto a la filosofía trascendental. Al núcleo de esta empresa filosófica lo denomina enfáticamente reflexión, y de él toma distancia en sus estudios críticos de Jena en los cuales denuncia que el llamado exitoso a difundir la luz de la razón se ha transformado secretamente en la unilateralidad de una perspectiva subjetivista de pensamiento. Los sucesores de Kant y antecesores de Hegel no actuaron con semejante resolución y radicalidad. Ya en el subtítulo de la polémica obra de 1802 *Creer y saber* se describe así la filosofía de Kant: *filosofía reflexiva de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte*. Su diagnóstico de la filosofía de la reflexión

señala que los defensores de esta filosofía hicieron lo que tenían que hacer una vez que comprendieron cuál era la dirección que les imponía la filosofía trascendental (Díaz 2003, 253). Los rastros de ingenuidad entre los sucesores de Kant ponen de tal manera al descubierto el dogmatismo de las premisas de la cultura moderna del entendimiento, que ya los jóvenes poskantianos habrían realizado “todas las formas” en las que se podía manifestar semejante filosofar reflexivo, y solo el desarrollo y decantación de la filosofía trascendental que ellos elaboraron podía permitir su superación. Hegel, que ha llegado a identificar la influencia de la historia en la filosofía y de la filosofía en la historia, quiere ir más allá, se propone llevar la crítica hasta sus últimas consecuencias.

Si bien a principios de la época de Jena no ha madurado del todo el planteamiento filosófico de Hegel frente al planteamiento trascendental, y si bien Hegel se comporta aún como un seguidor de Schelling compartiendo sin mucho entusiasmo su defensa de la intuición intelectual como una alternativa para superar las oposiciones de la reflexión, ya allí vemos esbozarse el planteamiento por el cual se desplazará de la filosofía de la reflexión y, por tanto, de la filosofía trascendental, y se apartará definitivamente de Schelling. El dogmatismo de las filosofías contemporáneas consiste en poner como fundamento una relación de reflexión en la que prima lo subjetivo. La reacción de Hegel ante dicha problemática consiste a su vez en una nueva actitud de reflexión; se trata esta vez de una reflexión sobre la reflexión. “Lo absoluto debe ser reflexionado, puesto; con ello sin embargo no ha sido puesto sino superado, pues al ser puesto es limitado. La mediación de esta contradicción es la mediación filosófica. Ante todo, hemos de mostrar en qué medida la reflexión es capaz de captar lo absoluto y en su quehacer como especulación comporta la necesidad y la posibilidad de ser sintetizada con la intuición absoluta” (Hegel *ii*, 25-26). Dicho de otra manera, Hegel considera que debe tomar una actitud esclarecida ante su época la cual no puede ser otra cosa que una actitud de reflexión puesto que no comparte del todo la alternativa de la intuición intelectual. En la *Metafísica* presente en el *Esbozo de sistema II* de 1804/05 Hegel afirma que la unidad absoluta es la “reflexión en sí misma”, es decir, “el ser-superado en su ser-determinado” (Hegel *GW7*, 140). Es en este punto en el que empieza a apartarse del camino de Schelling. De su diagnóstico de la filosofía de la reflexión Hegel extrae una consecuencia fundamental que consiste en calificar su propia manera de proceder en filosofía como reflexión sobre la reflexión. La reflexión es la esencia de la filosofía, pero

solo cuando se flexiona sobre sí misma. En el momento en que se reflexiona sobre la reflexión misma se advierte que su permanente generación de oposiciones se invierte y transforma en un movimiento que hace desaparecer la unilateralidad de aquellas oposiciones que ella genera; es decir, cuando la reflexión actúa sobre sí, termina destruyendo los productos antitéticos y cristalizados que ella misma originó. “En la medida en que la reflexión hace de sí misma su objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón” (Hegel *ii*, 28). La reflexión en principio genera oposiciones pues diferencia y fija; pero cuando reflexiona sobre esas escisiones y cristalizaciones brota el impulso para desarticular este pensamiento de oposiciones o, en otros términos, se libera de todos sus productos fijos. Se trata entonces de volver a iluminar los resultados fijos que surgen del trabajo de la reflexión acudiendo a la espontaneidad de la fuerza de la misma reflexión.

Esto quiere decir, en últimas, que aplicando la reflexión sobre la reflexión se pone estructuralmente en marcha la especulación o, mejor, que el proceso de la reflexión sobre la reflexión describe el movimiento de la especulación. Las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi son reflexivas en tanto se esfuerzan por buscar una unidad que sintetice las escisiones que ellas mismas han fijado, mientras la reflexión sobre la reflexión de Hegel señala un pensar que sabe lo ente como reflejo especular de determinaciones y como manifestación de un todo que lo sostiene. La reflexión sobre la reflexión ya no hace predominar entonces al individuo reflexivo, no es el ejercicio de una razón desarraigada que piense sobre su lugar en el mundo sin que se sepa ella misma inmersa en ese mundo, sino describe un pensar que se sabe a sí mismo como reflejo de una totalidad de determinaciones más grande de las que no puede escapar y en las que él se sumerge. Esta reflexión que se flexiona sobre sí es capaz de reconocer esa totalidad de determinaciones en las que estamos y con ello se hace libre, es decir, entiende su libertad no como la búsqueda de una razón cada vez más autónoma y menos condicionada por su medio, como sería el caso en Kant, sino como el reconocimiento de su pertenencia a una totalidad de sentido. En otra formulación, no se trata de un pensar que asuma que tiene un poder crítico por el cual podemos separarnos de nuestras determinaciones y situarnos por encima del todo, sino de una razón que se sabe sumergida en una totalidad de condicionamientos y que asume que su libertad está en el reconocimiento de esas

determinaciones que la constituyen.¹ Reflexión sobre la reflexión es entonces una imagen de Hegel mismo con la cual formula su proyecto, pero su idea no es radicalizar la filosofía de la reflexión o del subjetivismo ni se revela su filosofía como una continuación de la filosofía trascendental de Kant. Cuando Hegel presenta su planteamiento como reflexión sobre la reflexión no quiere abrir una nueva controversia al interior de la filosofía trascendental, sino traspasar y superar definitivamente los dominios de la filosofía de Kant. La reflexión sobre la reflexión es en principio un planteamiento con el cual Hegel quiere minar la tranquila autoevidencia de ciertos ideologemas en los que se regodeaba plácidamente su propio tiempo desde Kant, y perfilar de esta forma el terreno para la elaboración de una auténtica filosofía.

Aquí comienza entonces la apropiación afirmativa de la idea semánticamente polifacética de especulación. La noción de lo especulativo no es ciertamente una expresión que Hegel haya inventado, sino un término ya corriente en la tradición filosófica anterior al que sin embargo él le imprime una acepción particular de acuerdo con sus intereses. En todo caso, debemos agradecer a Hegel el haber dado a la noción de especulación por primera vez un sentido preciso y el haber liberado a la especulación de la penosa influencia del empirismo y en especial de Locke que empezó viendo en este vocablo algo sospechoso. La expresión ya era conocida pues en la filosofía canónica y en la filosofía de entonces. En la edad media, por ejemplo en Thomas de Aquino, era casi evidente utilizar la expresión *ratio speculativa* para designar al saber teórico por oposición al saber práctico (Thomas de Aquino 1225-1274) e incluso ya Kant había hablado de especulación si bien de una manera aún sumamente ambivalente (Kant *KrV*, A5). – La exposición más detallada de esta problemática en Hegel, que luego habría de servir de apoyo para las operaciones de la lógica de Jena, se halla como es sabido en la primera publicación del periodo de Jena, esto es, en el denominado *Escrito sobre la diferencia* de 1801 en el que se plantea por primera vez la cuestión de la filosofía eminente; esta exposición sirve de guía para las tres presentaciones posteriores sobre lo

¹ La filosofía especulativa de Hegel no es entonces la continuación de un proyecto subjetivista y tampoco es la prolongación de la filosofía trascendental de Kant (Wladika 1994, 195); para el primero la filosofía es especulativa y para el segundo es reflexión (Düsing 1976, 80ss.). Este debate tiene tanta hondura que en la filosofía contemporánea se pueden reconocer ambos puntos de vista. Para una vertiente más kantiana prolongada en la teoría crítica y en Habermas lo fundamental es la reflexión, pues la razón tiene el poder de elevarnos por encima de nuestras determinaciones. Para una vertiente más hegeliana proseguida por la hermenéutica, por ejemplo por la filosofía de Gadamer, la razón no se desprende jamás de sus condicionamientos, pero es capaz de verse a sí misma en ellos. Se trata en últimas de dos visiones del ser humano, de lo que significa su lugar en el mundo y de cómo se planta ante él. Sobre el debate Habermas-Gadamer (Gama 2016, 294), y acerca de la presencia de Hegel en esta constelación (Forero 2015). En lo tocante a la presencia del idealismo trascendental en la filosofía poskantiana (Tuschling 1999, 53ss.) y sobre las distintas maneras de leer la relación entre las filosofías de Kant y Hegel o el clásico tránsito “de Kant a Hegel”: como superación o como prolongación (Zeidler 1994, 25-26).

especulativo que tienen lugar en el *Esbozo de sistema II* de 1804/05 y en el *Esbozo de sistema III* de 1805/06 y, finalmente, en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu* de 1807 en el que se determina extensamente la “proposición especulativa” y la idea misma de lo especulativo al hilo del tránsito de la sustancia al sujeto (Düsing 1976, 73-74).

Pues bien, es en el prólogo a la *Fenomenología*, al final de sus años de docencia en Jena, donde Hegel traza finalmente una línea clara de separación con respecto a Schelling. Sabemos que en su juventud Schelling fue visto como el prototipo de la figura romántica del genio, es decir, de aquel individuo especial dotado de intuiciones profundas y capaz de atisbar ideas que nadie más intuye. Entre otras cosas, su ascenso vertiginoso al olimpo de los filósofos alemanes le granjeó esta fama de genio. Pues bien, la idea de genialidad guarda una relación estrecha con su filosofía del absoluto. Según él, para captar lo absoluto la razón no basta pues ella nos lleva solo hasta cierto punto; hacen falta las intuiciones profundas del filósofo genio, es decir, una intuición intelectual por la cual se funde con el todo, al que Schelling también describe como el “punto de indiferencia entre el sujeto y el objeto”, esto es, una unidad o identidad absoluta previa a la distinción entre sujeto y objeto. Hegel sostiene, en cambio, que el pensar está en condiciones de compenetrarse racionalmente con lo absoluto, de suerte que no hace falta ningún salto extático. En el prólogo a la *Fenomenología* leemos: “si lo verdadero en efecto solo existe en aquello o, mejor, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto, la religión, el ser..., ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Lo absoluto debe ser así no concebido, sino solo sentido e intuido, que hable y se exprese no su concepto sino su sentimiento e intuición” (Hegel *iii*, 15). Hegel se burla allí de aquellos que pretenden “arrancar inmediatamente el saber absoluto como de un pistoletazo” (Hegel *iii*, 31). Si lo absoluto en Schelling sigue siendo una instancia trascendente para llegar a la cual necesitamos salir de la razón y fundirnos en una especie de unidad extática, Hegel sostiene al contrario que la misma razón debe compenetrarnos con el absoluto, y que tal elaboración no deriva de ningún atisbo genial, sino del trabajo disciplinado o, dicho de otro modo, de la “seriedad del concepto” (Hegel *iii*, 14). Más aún, al genio no lo entiende nadie; pero el pensar conceptual no puede acudir a ningún genio superior, pues la razón absoluta debe poder comunicarse porque configura lo humano y se inscribe en situaciones. “A los verdaderos pensamientos y a la penetración científica solo puede llegarse mediante la labor

del concepto. Solo éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad y la pobreza corrientes del sentido común, sino un conocimiento cultivado y cabal, ni tampoco la universalidad excepcional de las dotes de la razón corrompidas por la indolencia y la infatuación del genio, sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente” (Hegel *iii*, 65).

Tal vez lo que más molesta a Hegel de la concepción de lo absoluto en Schelling es su principio de identidad que pretende simplemente borrar la diferencia entre los términos de la reflexión. En el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 Schelling determina la identidad absoluta como fundamento de la unión del mundo ideal y del mundo real o de nuestras representaciones y el mundo objetivo. Lo absoluto es para Schelling la “indiferencia entre lo subjetivo y lo objetivo” (Schelling *ix*1, 43). En últimas, el principio de indiferencia, que Schelling había proclamado como el más allá de toda diferencia, termina siendo un principio en el que se cancela el movimiento. Las metáforas a las que Hegel acude son la de “la noche en la que todas las vacas son negras” (Hegel, *iii*, 22) o la de la “pintura monocromática” (Hegel *iii*, 51). Si en el caso de la intuición trascendental todas las diferencias se disuelven en la cima del esfuerzo filosófico a fin de dar paso a una quieta armonía, ahora en el lugar de aquella nostalgia redentora debe intervenir “el esfuerzo del concepto” que consiste en el correcto seguimiento de los pasos sucesivos e interconectados de la reflexión de la reflexión, es decir, del movimiento especulativo (Hegel *iii*, 51ss.). Como del seguimiento de tal movimiento no ha de esperarse un misterioso reposo último en el que desapareciese toda forma de diferenciación, entonces la filosofía entendida como reflexión de la reflexión está protegida de este peligro inminente de cancelación de la movilidad en una unidad suprema. Solo con el concurso de la reflexión es preciso saber lo que ocurre en las alturas del pensamiento, y es preciso poder acompañar ese saber; justamente esto es lo que hace el pensar especulativo. – Más aún, si bien Schelling presenta lo absoluto como un principio unitario anterior a la distinción entre el yo y el mundo, como una totalidad previa a ellos que los abarca a ambos, parece hacer de esta unidad del absoluto algo distinto al sujeto y al objeto. El conocimiento de lo absoluto es racional, pero en el último escalón tiene lugar una suerte de salto en el que el individuo se sumerge en un todo de sentido; se trata de la intuición intelectual en la que el individuo se funde con el todo de la realidad. En el punto

definitivo el individuo debe renunciar entonces a la razón. Con ello parece abrirse una nueva distinción entre la racionalidad del individuo y la unidad previa a toda distinción entre sujeto y objeto. Hegel sostiene, en cambio, que el conocimiento de lo absoluto no puede abjurar de la razón, sino debe determinarse mediante un proceso racional en todas sus estaciones.²

En este capítulo nos proponemos salir definitivamente de la filosofía de la reflexión y profundizar en la filosofía especulativa. Queremos examinar un pensar que Hegel llama especulativo y que sería capaz de ligarnos con el sentido último de la realidad, es decir, que nos aúna con una red racional presente en lo ente; en efecto, para Hegel el verdadero pensamiento logra introducirnos en –y nos hace identificar las– relaciones de sentido que nos cobijan y que hacen parte de la estructura racional del mundo. La tarea que nos trazamos en este capítulo es la de determinar la lógica especulativa elaborada en Jena. Asumiremos este proyecto en cuatro estaciones. La primera de ellas está perfilada por un análisis de la proposición, con cuya ayuda nos proponemos elaborar más detalladamente la idea hegeliana de lo especulativo o reflexión de la reflexión; consideramos allí el tránsito de la proposición reflexiva a la especulativa mediante un análisis del juicio en general o, más bien, pretendemos poner en evidencia que cualquier juicio reflexivo solo es pensable especulativamente (1). La segunda sección examina el carácter negativo de la lógica especulativa de Jena y para ello nos sumergimos en sus rasgos esenciales; nos ocupamos allí del tránsito del juicio al silogismo o a la conclusión para determinar la manera como Hegel aúna los momentos de la diferencia y la unidad (2). El tercer apartado se pregunta por el modo como ganamos o consumamos nuestra unidad con la realidad, es decir, por el conocer. Según Hegel, lo propio del conocimiento es integrar lo ente en una totalidad que sería el saber filosófico (3). La cuarta sección considera el estatus que Hegel le da a su lógica especulativa de Jena al hilo de una confrontación con el modo como nos representamos usualmente la lógica: como lógica formal y como lógica trascendental (4). Las obras que guían nuestra exposición son el *Escrito*

² Sobre el comienzo de Hegel acompañado de la filosofía de Schelling se ha escrito bastante. Esto obedece a que una de las múltiples maneras como se puede determinar la evolución de la filosofía de Hegel en Jena es tomando como hilo conductor su proximidad o distancia con respecto a Schelling. El artículo de Xavier Tilliette “Hegel en Jena como colaborador de Schelling” ha mostrado la evolución de los estudios sobre el nexo y el abismo progresivo que se fue abriendo entre estos dos grandes exponentes del idealismo alemán (Tilliette 1980, 11ss.). Al parecer una aproximación correcta a este asunto se puede ganar si se tiene en cuenta la apropiación de cada uno de los dos filósofos de la idea de sustancia de Spinoza (Düsing 1980, 26) o la respuesta que cada una de sus filosofías fue ofreciendo a la pregunta del *Timeo* de Platón por el origen (Pechmann 1999, 127).

sobre la diferencia de 1801 y el *Esbozo de sistema II* sobre *Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza* que Hegel redactó entre 1804 y 1805.

1. El juicio y la entrada en el terreno propiamente filosófico

La reflexión ve el juicio desde la separación de sus momentos, es decir, desde la división entre sujeto y predicado en totalidades abstractas y firmes, pues asume que la realidad está compuesta de determinaciones independientes entre sí; la realidad es vista como pura individualidad. Se parte entonces de la mutua exclusión y externalidad entre los dos momentos del juicio, esto es, de un sujeto externo al predicado que se señala de él. Una vez separados los momentos del juicio en partes individuales y convencida de esta abstracción, la reflexión da un segundo paso: busca la unidad de lo disperso o la síntesis de la abstracción. Como los momentos de la teoría del juicio solo se excluyen entre sí, el juicio se le ofrece como el intento por buscar relaciones en esa realidad escindida que por lo demás solo alcanza su determinación mediante el enlace que representa el juicio. La lógica positiva no se atiene a las relaciones entre las cosas, sino que se propone positivizarlas y en este contexto la teoría del juicio aparece como la relación y determinación de esos elementos individuales que para la reflexión constituyen la realidad y que a primera vista se excluyen entre sí; él enlaza, junta o sintetiza esas representaciones independientes en la unidad de una proposición. ¿Cómo se hace esta síntesis? Lo que hace la reflexión es apoyarse en una de las dos partes que previamente escindió, sujeto y predicado. De una realidad fracturada entre sujetos y predicados la reflexión advierte la necesidad de remitirla de inmediato a una esencia. Dicho en términos del *Escrito sobre la diferencia*, la síntesis del entendimiento deriva en la igualdad pura de dos términos que hace abstracción de toda diferencia y oposición justamente porque uno de ellos fundamenta o subsume al otro. La expresión formal de esta síntesis de la reflexión es $A=A$, y ella no es sino “una identidad del entendimiento, de la unidad pura, esto es, una unidad en la cual se hace abstracción de toda oposición” (Hegel *ii*, 38).

Este proceder del entendimiento deriva entonces en dos resultados presuntamente antitéticos (Hegel *GW7*, 80-81). Por un lado, la reflexión puede asumir que el predicado constituye un elemento universal, abarcante y esencial, frente al sujeto que no es más que un elemento singular e inesencial. La versión extrema de esto podríamos hallarla en una visión

idealista del juicio que considera lo real del lado de los predicados. Así, en el juicio “Pedro es mortal” este enfoque ve en Pedro un elemento puramente singular, inmediato e inesencial frente a la mortalidad que sería lo universal fundamental. En consecuencia, esta versión idealista pone lo real no del lado del sujeto, entendido este como lo empírico singular, sino del lado de lo universal. Se trata de un juicio de esencias en el que el predicado (la mortalidad) se considera de un valor ontológico superior al sujeto empírico concreto (Pedro). En este caso vemos en la realidad puros fundamentos infinitos que implican una distancia entre ese reino de esencialidades y el mundo existente. La posición contraria asumiría que la síntesis esencial está en el sujeto concreto y que los predicados no son sino determinaciones que sirven para precisar aún más el sujeto; la versión extrema de este enfoque la encontraríamos en un empirismo y realismo convencidos de que lo real y fundamental son los hechos individuales concretos que se determinan aún más al ofrecerles predicados. Para esta versión empirista del juicio lo real es lo inmediato singular. Lo fundamental en este juicio es entonces que se parte de unidades elementales fijas y sólidas de sentido que simplemente reflejan estados de cosas dados, hechos en el mundo; de lo que se trata es de hallar esas unidades básicas que recogen y capturan el mundo y que constituirían el sujeto esencial del cual solo se predicen determinaciones inesenciales. Sea como fuere, lo que intentan ambas formas del juicio positivo es o bien asignar predicados universales a sujetos singulares o bien subsumir los predicados singulares en sujetos esenciales y en ambos casos su expresión formal es “ $A=A$ ”.

Conviene destacar la estructura de ser que está a la base de esta mirada de la proposición. Tal ontología asume que la realidad está dividida en elementos independientes y que ellos pueden determinarse según su esencialidad o inesencialidad; por ello, al hallar un elemento presuntamente singular, el filósofo reflexivo quiere de inmediato subsumirlo en un momento más fundamental. De aquí deriva la tarea de la filosofía de la reflexión, a saber, la “ilusión de que algo puesto solo para la reflexión tenga necesariamente que estar en la cúspide de un sistema como principio absoluto supremo o de que la necesidad de cada sistema se deje expresar en una proposición que es absoluta para el pensar” (Hegel *ii*, 36). Por detrás del juicio positivo y de la filosofía que deriva de él hay una posición ontológica para la cual la realidad está compuesta de sustratos a los que se le adjuntan propiedades. En otra formulación, la autocomprensión de la proposición positiva juega con una ontología según la cual existen entes sustanciales y su función es la de identificar los accidentes que se le

atribuyen lo cual deriva en que asuma que el mundo está constituido de casos empíricos particulares inherentes a formas esenciales o de predicados abstractos subsumibles bajo hechos empíricos básicos. El modelo lógico es pues “sujeto *es* predicado” y con ello se describe o un singular que es un caso de un predicado universal o un hecho singular fundamental del que se predicán casos. Como sea que se haga, la búsqueda es siempre la misma: se trata de hacer que el predicado subsuma al sujeto (como en el caso de una forma universal) o que el sujeto subsuma al predicado (como en el caso de un ente concreto que resulte primario). Claramente entre las dos versiones del juicio positivo que hemos acentuado, las que podemos denominar en un sentido lato idealista y realista, no hay diferencia, porque en ambos casos se trata de juicios que parten de la escisión de la realidad y de los elementos que constituyen la proposición, sujeto y predicado, y que en seguida se proponen determinar la esencia o el fundamento subyacente a esta división: o el predicado subsume al sujeto o el sujeto al predicado. Como en ambos casos se trata de determinar la totalidad esencial que reúne las individualidades independientes y abstraídas, no interesa cuál de los dos términos del juicio ocupe el lugar del momento fundamental; podemos repartir, por así decir, esta división, de suerte que es perfectamente válido decir que el sujeto es lo esencial y, a la inversa, que el predicado es lo fundamental, sin que se altere la estructura del juicio positivo.

El sentido común, es decir, la reflexión convertida en costumbre cotidiana, asume que los entes son independientes en sí mismos y que, por tanto, no hacen parte de una trama relacional. La filosofía de la reflexión va más allá de este sentido común al proponerse conocer realmente un ente. Sin embargo, si esta filosofía tratara de definir un ente aisladamente en su esencia o, más aún, si tratara realmente de precisar lo que conoce de un ente, vería rápidamente que no es posible o que es contradictorio pensarlo en aislamiento y desde la pura identidad; todo ente debe ser remitido a otras entidades con las cuales guarda relaciones que le son esenciales y definitivas. Se trata entonces de demostrar que en el juicio la relación es lo primario o esencial; hay una conexión fundamental inherente al juicio que lo eleva al nivel especulativo, esto es, que pone en evidencia que no podemos quedarnos atados a una imagen de la realidad caracterizada por sustancias y sus accidentes y al lenguaje consecuente de juicios positivos o enunciados. En el *Escrito sobre la diferencia* leemos: “si se reflexiona meramente sobre lo formal de la especulación y se mantiene la síntesis del saber

en una forma analítica, entonces la antinomia, la contradicción que se supera a sí misma, es la máxima expresión formal del saber y de la verdad” (Hegel *ii*, 39). Pues bien, ¿cómo demuestra Hegel que lo básico es la relación entre los elementos del juicio? O, puesto en terminología formal, ¿en qué sentido puede afirmarse que “ $A=A$ contiene la diferencia de A como sujeto y de A como objeto [o predicado], y a la vez su identidad, del mismo modo que $A=B$ contiene la identidad de A y de B con la diferencia de ambos”? (Hegel *ii*, 39), ¿cuál es en fin el sentido real del juicio? – Desde aquí se entiende un sentido en que en principio Hegel describe a la filosofía especulativa como reflexión sobre la reflexión. En el *Esbozo de sistema II* leemos: “nuestra reflexión sobre el desarrollo de lo que es esencialmente el concepto determinado es su realización o la reflexión que vuelve sobre sí misma” (Hegel *GW7*, 79). Criticar la proposición reflexiva significa buscar una manera más profunda de considerar la realidad; se trata entonces de la idea de ir a un terreno más hondo del que alcanza la reflexión. “Nuestra reflexión –dice Hegel– se debe convertir en reflexión de la relación” (Hegel *GW7*, 76). La filosofía de la reflexión pretende conocer verdaderamente la estructura del juicio, pero se queda en la inmediatez, en lo primero que se manifiesta, a saber, la división entre un sujeto y un predicado enlazado por una cópula; la filosofía especulativa, la reflexión sobre la reflexión es capaz, en cambio, de reconocer que el juicio no es eso inmediato que aparece, sino puede atravesar esta primera pantalla de la inmediatez y de lo abstracto y encontrar detrás de ello lo que es verdaderamente el juicio. Como aún veremos, lo que Hegel muestra es, en el fondo, que la limitación de los juicios positivos está en que ni siquiera alcanzan para captar una realidad de sustancias fundamentales que tendrían propiedades, pues incluso todo presunto juicio positivo para decir algo tiene que poder ser leído especulativamente. La imagen del juicio como síntesis de lo abstracto resulta siendo subsidiaria de una experiencia más profunda del juicio, a saber, la especulativa.

Consideremos un juicio común y corriente, el caso puede ser “Juan es sabio”; veamos en él primero un juicio positivo y de la reflexión para después reconocer su carácter real o especulativo. Él puede ser visto entonces como un juicio de esencias de corte empirista o idealista según se considere que el elemento fundamental está en el sujeto o en el predicado. Sabemos que lo abstracto en Hegel es lo desgajado de la vida de las cosas; en el caso del juicio es tomar el sujeto como sujeto y el predicado como predicado y no ver que allí hay unas mutuas determinaciones anteriores. Pues bien, para saber qué es lo que queremos decir

cuando afirmamos que “Juan es sabio” tenemos que dar un paso antes de la abstracción de la que parte la reflexión. Para la reflexión, el rasgo del juicio o su elemento originario es la abstracción de dos términos contrapuestos unidos por el “es”, pero la realidad es muy distinta. En efecto, si hablo de Juan como de un sujeto esencial o de la sabiduría como de un predicado fundamental, entonces doy con dos dominios desconectados y abstractos. Al entender a Juan como un individuo absoluto, como una singularidad irrepetible, única, o a la sabiduría como un predicado universal abstracto, esencial, absoluto etc., tenemos que concluir que estamos buscando una relación entre esferas incongruentes: un sujeto individual, autosuficiente, irrepetible, aislado, etc., con un predicado abstracto e independiente. Si fuéramos coherentes con los puros términos abstractos del juicio positivo no podríamos predicar nada de nada, pues terminaríamos enlazando dos momentos absolutamente separados: por un lado, el sujeto en su singularidad puntual e irrepetible del que no puede predicarse nada, del que no puede afirmarse por ejemplo que es bello porque en él lo bello es único, y, por otro lado, el predicado en su abstracción original absoluta que, separado como está de la vida de las cosas, no puede ser referido a nada, pues lo bello universal por ejemplo sería tan abstracto que no podría fijarse en ningún individuo concreto. – Lo que en principio vemos con el análisis del juicio es pues que es necesario desplazarlo a un nivel especulativo que supera las perspectivas de la experiencia cotidiana y de la reflexión. Estamos avistando aquí la superación de la proposición reflexiva, es decir, de la división entre sujeto y predicado y su establecimiento como realidades fijas; se trata del “ser superado de la determinidad, de la unidad negativa” (Hegel *GW7*, 79).

Creemos explicar los juicios “Juan es sabio” o “Juan es bello” a partir de la positividad que a primera vista los acompaña, pero si los pensamos, si reflexionamos sobre esta escisión reflexiva, debemos concluir que en realidad decimos mucho más de lo que la reflexión misma quiere decir. Hegel anota en este sentido: “incluso esta débil síntesis se opone ella misma al presupuesto del pensar en cuanto poner *A* como *A* indefinidamente; pues en la *aplicación* se pone *A* a la vez que *no-A* y en su subsistencia absoluta el pensar se supera como repetición indefinida de *A* como *A*” (Hegel *ii*, 40). Esto quiere decir que el sujeto no es nunca un individuo aislado en su singularidad, único, sino uno que participa de una totalidad más amplia: Juan es un hombre, un mortal, un estudiante, un ciudadano, etc.; y el predicado tampoco es abstracto, sino que necesita concretarse: lo bello es este cuadro, esta silla, esta

canción, etc. Ninguno de los elementos del juicio son “una materia absolutamente diversa” que tenga que “juntarse como pueda con la otra” (Hegel *ii*, 41), pues al referirnos a Juan no hablamos de un individuo absoluto llamado Juan, sino de uno situado y determinado: que es un ser humano, un feligrés, y al referirnos a la sabiduría o a la belleza no señalamos unos conceptos abstractos, sino algo que se encarna y concretiza. Cuando decimos “Juan es sabio” o “Juan es bello” no lo hacemos abstractamente. Con estos juicios ya estamos indicando, más bien, que ni Juan es un hombre en un sentido abstracto ni la sabiduría o lo bello son elementos aislados y firmes o, en otras palabras, que ninguno de los términos del juicio es autosuficiente. – En últimas, este análisis del juicio pone en evidencia la posibilidad misma del sentido. Lo que se dice es que no hay ninguna entidad, objeto, evento o determinación a la que se le pueda dar sentido en su pura inmediatez; nada escapa a las mediaciones en que se halla con lo otro. La realidad de todo presunto juicio positivo es pues que los elementos que los componen no son ningún *positum*, es decir, que ni el sujeto es un singular abstracto y aislado ni el predicado es un universal autónomo y abstracto, sino que lo básico de ambos elementos es la posibilidad en la que están de entrar en relación; ellos pueden reunirse en un juicio porque no son elementos desgajados y abstractos. Es en este sentido que Hegel señala que “lo especulativo fundamenta la reflexión” o, mejor, que la proposición “está presente a la reflexión como proposición fundamental, absoluta y suprema” (Hegel *ii*, 36).

El mundo no se capta mediante juicios positivos como si solo tuviéramos en frente entidades sin ninguna relación entre sí a la espera de ser insertadas en estructuras universales. Este es un modelo teórico que no guarda ningún nexo con nuestra experiencia ante el mundo y con el modo como éste es. El juicio positivo no puede entenderse desde él mismo o en sus propios términos, sino que tenemos que verlo desde un paso anterior, desde la relación de sus términos; lo que uno quiere decir en todo presunto juicio positivo es que los elementos que lo componen no son abstractos, que no son ningún *positum* pues de lo contrario caeríamos en contradicciones. Si vemos el sujeto y el predicado únicamente desde la proposición positiva nos metemos en un enredo, porque intentamos igualar elementos inconmensurables que no guardan ninguna relación entre sí. En otra formulación, en el momento en que reconocemos que en el juicio ni el sujeto ni el predicado son elementos independientes, vivificamos la indiferencia y las escisiones de la reflexión que permiten adscribir determinaciones aisladas a los elementos de la realidad. Toda visión de la realidad petrificada

sea idealista o empirista resulta pues unilateral. En ello consiste la determinación propiamente filosófica del juicio. – Cuando pensamos a fondo el juicio positivo, es decir, cuando reflexionamos sobre las escisiones de la reflexión, vemos que la relación de los elementos que lo componen es lo decisivo, es la verdad del juicio positivo y de toda abstracción porque garantiza la continuidad del sujeto y el predicado o, dicho de otra manera, asegura la posibilidad del juicio, de modo que reconocemos la necesidad de su superación; la verdad del juicio positivo no está entonces en él sino en la relación en la que ya están puestos los elementos que lo constituyen o, mejor, él solo se realiza cuando se lo integra en el movimiento del juicio especulativo. “El juicio –dice Hegel– es el momento del ser otro del concepto o su realidad” (Hegel *GW7*, 80). Alcanzamos el elemento que en realidad caracteriza el juicio en el momento en que vemos que, cuando emitimos un juicio presuntamente reflexivo, lo que en realidad ponemos en juego no es una estructura abstracta sino un elemento relacional. En principio esto es reflexión sobre la reflexión o especulación; se trata no de la imposición de teorías o métodos artificiales a las cosas, sino del seguimiento de los postulados de la reflexión. Al revisar los elementos de la forma proposicional reflexiva se advierte que las posiciones fijas de sujeto y predicado se convierten en términos de una relación primaria que es la que cuenta, es decir, que su verdad se halla en la proposición especulativa que se anuncia cuando se reflexiona sobre la proposición reflexiva.

Hegel expresa formalmente esta tesis en su análisis de la proposición especulativa. Ella se compone de tres términos: dos polos extremos y un término común, cada uno de los cuales tomados por separado no tiene ningún sentido, pues necesitan de los demás para que ganen significación. Se trata de una proposición especulativa justamente porque su acción consiste en el movimiento reflejo que establece cada uno de los términos respecto de su otro o del contrario en el cual se refleja. La proposición especulativa se puede expresar en la fórmula “ $A=B$ ”; ella señala en principio una separación entre dos elementos heterogéneos, A y B, pero a la vez manifiesta la unidad e indiferencia de eso disperso. Esta fórmula expresa una realidad en movimiento, anuncia un contrajuego entre dos elementos contrarios que tomados por separado solo se aíslan y particularizan. El término común situado en el centro, la igualdad, que significa en últimas unidad, equilibrio o indiferencia (*Gleichgültigkeit*), expresa la necesaria relación entre los dos extremos de la proposición. Este término medio expresa una transición entre los polos de una realidad presuntamente compuesta de elementos

autónomos, independientes e incluso opuestos. Más aún, a pesar de que las cosas parecen a primera vista múltiples e incluso contradictorias, opuestas entre sí e irreconciliables en sus términos, al ser la mediación, la igualdad señala la unidad de la multiplicidad, la mismidad de la alteridad. La fórmula $A=B$ expresa entonces una relación intrínseca entre los términos que aparecen a cada lado de la igualdad, pone en evidencia que el término A se proyecta en B y viceversa. Esta proyección o reflejo de A en B y de B en A no es sino la expresión de su unidad originaria o, mejor, de que el ser-uno o mismidad de cada término se refleja en una forma distinta que viene a ser su ser-otro o alteridad. $A=B$ expresa pues la igualdad y la desigualdad, la unidad de elementos contradictorios, y por tanto el principio de la “identidad de la identidad y la no identidad” (Hegel *ii*, 35ss.). Cada término señala la unidad de los opuestos, el ser-uno y el ser-otro. Cada uno de los polos extremos de la forma proposicional cumple la función de ser lo otro de sí mismo, su contrario.

Quisiera que acudiéramos a un ejemplo que nos permita precisar esta aparente formalidad y aridez lógica. ¿En qué sentido en un juicio común y corriente como por ejemplo “la rosa es una planta” tiene que ser visible esta unidad de la identidad y la no identidad?, o mejor, ¿por qué decimos que allí actúa la estructura de la proposición especulativa? En este juicio básico lo primero que habría que reconocer es que la rosa se refiere inmediatamente a sí misma como planta. En él el sujeto (la rosa) se concreta en el predicado (las plantas) y el predicado (las plantas) despliega las determinaciones internas del sujeto y solo vive en la manifestación que los individuos concretos hacen de él, por ejemplo como rosa. No se trata de ninguna esencia que se sitúe o en el sujeto o en el predicado, sino que cada uno de los términos refleja al otro: una vez desde el lado del individuo singular (la rosa que ya contiene la determinación de que es una planta) y otra vez desde el lado del predicado (la planta que se concreta en sujetos singulares).³ Lo que se debe reconocer en el juicio “la rosa es una

³ Ya en esta exposición empieza a aparecer entonces lo que en la *Ciencia de la lógica* Hegel llama “los momentos del concepto”, a saber, lo singular y lo universal. Hegel escribe entre 1803 y 1804 el *Esbozo de sistema I* en el que pretende bosquejar un *Sistema de la filosofía especulativa*; allí sostiene que solo es posible conocer el espíritu por el camino del saber de la consciencia, pues la “unidad absoluta” solo se presenta en la “singularidad” determinada (Hegel *GW6*, 269). En el fragmento 18 leemos: “La esencia de la consciencia es, que [ella] sea de manera inmediata la unidad absoluta de lo contrapuesto en una identidad etérea” (Hegel *GW6*, 270). La consciencia es lo singular en el sentido de que presenta el modo como se concreta lo universal, es la actuación efectiva del espíritu. A su vez, la realidad efectiva de esa consciencia singular consiste en poner en evidencia esa totalidad en la que ella ya habita y en la que gana su ser. Se presenta allí pues la “idealidad de la universalidad y la infinitud de lo singular en forma de contraposición” (Hegel *GW6*, 275). Esto revela que ya en 1803 estaban surgiendo las formas lógicas de lo universal y lo singular, así como la idea de que ambos términos son inmediatos mediados, es decir, particulares. Sobre el surgimiento de la lógica de Hegel en Jena (Rosenkranz 1844, 188ss.) y (Düsing 1976, 77ss.).

planta” es el fenómeno fundamental de la universalidad de la rosa y de la singularidad de la planta. El juicio “la rosa es una planta” pone en evidencia que ni la rosa es un singular abstracto ni la planta es un universal abstracto, sino que cada uno ha superado la inmediatez singular o universal. Ya lo singular (la rosa) está elevado a lo universal (la planta) y, a la inversa, lo universal (la planta) es ya singular (la rosa): nombrar la “rosa” es traer un universal, y referir la “planta” es señalar un singular. Lejos de la tesis positiva para la cual uno de los momentos debe subsumir al otro, lejos de toda presunta relación reflexiva y esencial, cada una de las partes articuladas en el juicio es el otro; el predicado señala la misma totalidad vista desde la perspectiva del todo que concreta cada singular o que despliega lo que en el sujeto se halla recogido y el sujeto es el mismo todo visto desde el punto de vista del singular realizado o de la totalidad concretada en un individuo. Aquí el pensamiento ya debe ser capaz de advertir que en lo singular destella lo universal y, a la inversa, en lo universal se revela lo particular. Se trata de maneras distintas de enfocar la misma unidad. Nunca captamos un sujeto o un predicado en su inmediatez, sino mediado por su otro término. No vemos una rosa abstracta como tal, sino una rosa que es una planta, que es bella o fea, que anuncia la primavera, el amor, etc. En el *Esbozo de sistema II* Hegel afirma que la unidad “que es su ser superado como superación del ser puesto es el *juicio*” (Hegel *GW7*, 79).

Cada uno de los momentos es en sí la determinación opuesta: en el sujeto está el predicado y en el predicado está el sujeto, es decir, cada uno de los términos del juicio es él y el otro a la vez y por ello es unidad y diversidad al mismo tiempo; cada elemento del juicio es una negatividad que es a la vez positividad, que no excluye lo otro sino que lo acoge. La proposición muestra así que todo juicio es una unidad negativa o la diferencia pues capta el mundo desde sus permanentes nexos y relaciones; en el juicio podemos ver el sujeto (unidad) como predicado (diferencia) y el predicado (unidad) como sujeto (diferencia). No se trata de una “unidad pura, sino realizada” (Hegel *GW7*, 76). Allí está lo negativo y lo positivo, la diferencia y la unidad que señalamos de la proposición especulativa. Con ello se supera la oposición entre identidad y diferencia. “Lo universal –escribe Hegel– como esta relación de lo diferente es su identidad y unidad negativa, pero como ser superado de la oposición” (Hegel *GW7*, 76). – Pues bien, con este análisis del juicio en general hemos querido señalar que los términos sujeto y predicado no son estables; Hegel ha enseñado que no podemos ver el juicio en la inmediatez de sus elementos, pues las partes que lo constituyen ya han sido

permeadas por su mediación, por lo otro de sí mismas. Lo decisivo en el juicio es la relacionalidad esencial que atraviesa a sus términos, es decir, que el sujeto es lo que es por el predicado y el predicado solo gana su ser en el sujeto. Todo juicio positivo expresa pues la esencialidad de la relación subyacente a los presuntos términos positivizados que son el sujeto y el objeto, es decir, él mismo pone siempre en evidencia el elemento especulativo.

Recojamos ahora los resultados que hemos obtenido. Habíamos dicho que la filosofía de la reflexión concluye en la división de la realidad en dos zonas separadas: el ser que es lo absoluto, el fundamento o la esencia de lo real frente a lo demás que sería secundario, accidental, aparente, meramente contingente y opuesto al ser. En la medida en que imaginamos que el sujeto o el predicado vienen a ser lo esencial y que lo que se contrapone en cada caso son simplemente datos accidentales que se añaden al sujeto o al predicado esencial, nuestro lenguaje de enunciados, nuestra gramática, la de proposiciones y juicios con sujetos y predicados, está diseñada positivamente. Nuestra filosofía y nuestra lógica pueden ser vistas entonces como el intento por violentar la vida y movilidad real de las cosas, por cristalizarlas e interrumpir su movimiento mediante unidades de sentido fijas que encausan su movimiento en ámbitos estables y estrechos. Pero desde la visión que ha destellado del juicio lo que prima es la relación entre las determinaciones y no ellas en sí mismas; si esto es así, si la lógica negativa es lo más originario y por tanto es anterior a toda positividad, si el sujeto y el predicado no son términos aislados sino puras determinaciones insertas en relaciones, entonces podemos apartarnos de la definición superficial del juicio como cópula entre dos representaciones. En tanto el juicio tiene que poder ser leído especulativamente, en tanto toda proposición implica que no nos quedemos en uno de los momentos porque en algún sentido el predicado debe ser inherente al sujeto y a la inversa o, dicho de otra forma, en tanto ambos tienen que aparecer como inheridos por el otro, ya hemos mostrado el tránsito de una lógica reflexiva a una lógica especulativa. Hemos logrado avistar entonces este aspecto relacional del juicio. En la sección que sigue nos proponemos profundizar en el carácter negativo de la lógica que Hegel elabora en Jena.

2. *La lógica de Jena: el pensamiento especulativo o negativo*

El sentido no está fijo, sino en una permanente movilidad y, más aún, la realidad en su conjunto puede ser descrita como un todo dinámico. El entendimiento separa y abstrae para luego sintetizar, es decir, en primer lugar, ve la realidad como un conjunto fijo y estático de elementos atómicos que además estarían ligados por relaciones que les son externas, y, en segundo lugar, escinde la realidad en dos planos irreconciliables al postular, más allá de la esfera insustancial, abstracta y disgregada de lo ente, una región perenne del ser o de la síntesis que constituiría el en sí verdadero de las cosas. En la *Lógica* que Hegel desarrolla entre 1804/05 se dice que en el entendimiento “lo infinito se separa de la relación” (Hegel *GW7*, 37). Consustancial a este sistema de oposiciones es un tipo de pensamiento lógico que rechaza lo contradictorio, y aprehende el cambio y lo contingente únicamente refiriéndolo a esquemas universales y a un lenguaje de verdades eternas e inmutables. En efecto, la reflexión ve la llegada a la contradicción como algo nefasto, se la toma como prueba del error. Este es el caso de Kant quien en la *Crítica de la razón pura* muestra, por ejemplo, que en el momento en que la razón procede mal, cuando aplica sus categorías más allá de los límites que le son permitidos, es decir, cuando rebasa los límites de la experiencia sensible, entra en contradicción consigo misma o se enreda en antinomias y paralogismos (Kant *KrV*, B454ss.); llega pues a argumentos opuestos cada uno de los cuales puede ser racionalmente sustentado. Caer en afirmaciones antitéticas, por ejemplo la antinomia que postula que el mundo es infinito contra la que afirma que el mundo es finito, es síntoma de que la razón está en problemas. Esta filosofía ve en la negación y en la contradicción solo una barrera que obstaculiza la reflexión (Ungler 1994, 220).

Pues bien, el camino de la filosofía especulativa o de la reflexión sobre la reflexión consiste en elevarse por encima del entendimiento y sus divisiones, para encontrar su mutuo entrelazamiento. La genuina reflexión supera las determinaciones fijas del entendimiento hasta ver el contraste y las relaciones entre ellas; postula, en consecuencia, el cambio y el devenir como dimensiones integrales de la realidad al reconocer que todo ente solo es pensable en relaciones o, más exactamente, que lo primario son las relaciones dinámicas entre las cosas. La idea de lo especulativo confronta así la historia del dogma reflexivo al oponer a su idea de ser, a sus abstracciones y a sus síntesis, un renovado sentido del devenir

y del movimiento. En el *Esbozo de sistema II* Hegel asegura que el saber de la filosofía de la reflexión es siempre un saber de “no-relación” (Hegel *GW7*, 37). Se trata de una filosofía unidimensional, de un entendimiento puramente formal que solo tiene oídos para lo que en las cosas se ajusta a un andamiaje preconcebido que se quiere hacer pasar como la estructura misma de lo real. Este tipo de razonar, cuyo problema es que sólo mira una relación y la absolutiza perdiendo de vista las conexiones de fondo, llegó a ser dominante en la filosofía moderna. El entendimiento no advierte que sus determinaciones hacen parte de una totalidad más profunda. En el punto de partida de esta *Lógica* de 1804/05 está la tesis de que, contra toda univocidad del entendimiento, la filosofía especulativa se esfuerza por captar la multiplicidad de direcciones, relaciones y diferencias que habitan en lo idéntico; ella abre posibilidades, despliega el pensar hacia algo que lo interpela (Hegel *GW7*, 37ss.) En otros términos, la filosofía especulativa advierte que ninguna entidad es un *positum* fijo, sino que anuncia una apertura de diferencias y posibilidades que para una mirada superficial no se hacen presentes pero que están ahí latentes. Toda determinación puede ser vista como una dirección de sentido que no es sino una posibilidad entre muchas, pues se apoya en una variedad de posibilidades que permanentemente la definen; ella representa entonces solo un elemento dentro de un todo de relaciones posibles más amplio (Hoffmann 1994, 108).

La estructura interna del pensar y la lógica de la negatividad especulativa que le es inherente está suficientemente elaborada en los años de Jena. Se dice allí que pensar correctamente es pensar especulativamente, es decir, advertir el proceso de manifestación del ser en sus determinaciones y no quedarse en la fijeza con la que se presentan los objetos. En el fondo, la idea de Hegel es que esas relaciones en que se halla toda entidad y determinación se extienden al punto de hacer conectar cada elemento con su opuesto o, en otras palabras, que si consideramos las abstracciones del entendimiento llegamos necesariamente a la contradicción entre sus representaciones. En últimas, la contradicción solo tiene lugar por la negatividad de toda determinación o por el despliegue inmanente de las relaciones de toda entidad que tiene la forma de la negación. Pensar especulativamente es advertir el despliegue negativo de lo real, ver cada cosa y problema en relación con aquello que *no* es, reconocer cómo su verdadero sentido e identidad solo se gana en sus contradicciones. A la característica de los entes de devenir en su contrario, de abandonar su mismidad y salir hasta su opuesto es entonces a lo que se denomina negatividad. Ya en el primer postulado de las

Habilitationsthesen de 1801 podíamos leer: “la contradicción es norma de verdad, no de falsedad” (Hegel *ii*, 533). Ahora, decir que la realidad es negativa es, al fin de cuentas, afirmar que es especulativa solo que con lo especulativo se acentúa el pensar que se aproxima correctamente a esa realidad.

Me gustaría ofrecer un ejemplo tomado de *Creer y saber* que nos permita acercarnos de manera palpable al punto que quiere señalar Hegel con la idea de lo especulativo y su rasgo negativo. El asunto es que ninguna realidad puede reducirse a un principio nuclear único, no puede simplificarse en un fundamento o verdad primera que se justificara desde sí misma. Al tratar de definir un fenómeno como por ejemplo la Ilustración podemos intentar identificar el elemento que caracteriza a esta realidad y sin el cual ella no sería lo que es. Si, por ejemplo, se asume que el espíritu de la Ilustración se puede considerar en la noción de intelección, al tratar de determinar el contenido de esta resultará claro que ella no puede definirse desde sí misma sino únicamente por referencia a lo otro de ella o su contrario. Así, la razón ilustrada solo resulta clara si se ilumina en contraste con aquello que está llamada a combatir: la fe, la superstición, el mito, las creencias, el puro sentimentalismo, etc. En *Creer y saber* leemos: “Si se mira el glorioso triunfo reportado por la razón ilustrada sobre aquello que, de acuerdo con su empobrecida comprensión de lo religioso, ella veía frente a sí como fe, vemos que pasó lo mismo [que les sucede a las fuerzas vencedoras bárbaras cuando subyugan a una nación culta]: ni siguió siendo religión aquello positivo contra lo cual luchaba ni ella siguió siendo razón al vencer, y el engendro que se eleva triunfante por encima de ambos cadáveres, como el hijo común que los une, tiene en sí tan poco de razón como de auténtica fe” (Hegel *ii*, 288). Este ejemplo no es sino una realización de la especulación hegeliana que muestra cómo toda entidad deriva negativamente en su contrario. La razón ilustrada termina siendo una realidad que solo puede definirse negativamente, esto es, con relación a aquello que *no* es, a saber, la fe y la religión. Un elemento como el saber de la Ilustración no puede reducirse entonces a una serie de enunciados y verdades fijas y positivas; cuando desarrollamos sus determinaciones internas, vemos que se trata más bien de un conjunto de relaciones de significación que ligan al saber ilustrado en principio con su negación. – Lo mismo sucede con los conceptos de la filosofía, que tienen la característica de solo poder ser pensados en relación con otros conceptos de los cuales dependen e incluso con su opuesto: lo finito solo es asible desde lo infinito, lo simple desde lo compuesto, lo

incondicionado desde lo condicionado. Incluso la noción misma de fenómeno de Kant es impensable sin su contrapartida, la cosa en sí, de donde Hegel concluye que es un sinsentido separar las dos nociones y adscribirlas a esferas del ser opuestas, en lugar de reconocer que dependen mutuamente entre sí y por ello son simplemente aspectos distintos de un mismo todo unitario. La negatividad acentúa el elemento de la relacionalidad, pues describe el movimiento intrínseco a cada ente por el cual éste termina disolviendo toda identidad propia para relacionarse con otros entes, y en última instancia con sus contrarios.

En el *Esbozo de sistema II* Hegel expresa esta negatividad como unidad de la identidad y la diferencia. ¿En qué sentido esta unidad es genuina negatividad? Si el rasgo de toda entidad es ser negatividad que se refiere a sí misma, es decir, si no puede definirse a sí misma desde sí sino solo desde sus relaciones constitutivas con otras entidades, si no es sino su “determinidad reflejada” (Hegel *GW7*, 94), entonces es el no-ser de sí misma o diferencia. Hemos visto que lo especulativo puede describirse en términos generales como un pensar de la negación, pues está configurado por la estructura de lo “otro de sí mismo”. Este pensar pone en evidencia que lo que define un fenómeno no se manifiesta nunca como una verdad dada y sostenida por sí misma, sino que es efectivo, vive y es definible solo al hilo de su negación. Pues bien, si la realidad no es sino autorrelación negativa o, en otros términos, si ella se compone de determinaciones que son en sí mismas negativas y contradictorias, entonces es tanto la identidad como la diferencia. La experiencia que hacemos del mundo presenta la identidad unida a la diferencia; permanentemente hay un reenviar, un remitir o un transitar a lo otro de la identidad. La realidad es entonces pura negatividad, autorrelación negativa consigo misma e igual a sí misma, de modo que es siempre identidad y diferencia consigo misma. – Mientras para la reflexión externa la identidad y la diferencia constituyen elementos abstractos que se encuentran uno fuera del otro, e incluso mientras ella sería incapaz de sostener esta unidad de identidad y diferencia pues al pensarla no vería sino el error de la contradicción, la especulación ve que la identidad es inseparable de la diferencia. Por ello las antinomias son insoportables para el pensar representativo; él solo pone dos posiciones una al lado de la otra que afirman lo contrario y no se relacionan. Claramente la filosofía de Kant dista mucho de esta filosofía especulativa en tanto no considera que la negación y la diferencia esté presente en la determinación interna de lo ente; su proceder

reflexivo lo lleva a asumir, al contrario, que cualquier concepto y entidad es solo un elemento positivo sin reparar en que ellos tienen un carácter interno negativo y contradictorio.

Ahora bien, la especulación no niega las cosas de cualquier manera o arbitrariamente, no es un negar como un decir “A no es B, no es C, no es D”, etc., y tampoco es la negación de todo contenido, como si dijéramos “no A”, “no B”, “no C”, etc. Se trata, más bien, de una negación que surge y está determinada y orientada por el contenido de las cosas mismas, de manera que el resultado es la negación de toda determinación o entidad, pero no en el sentido de su eliminación, sino en el sentido de que se despliega lo que en primera instancia era solo inmanente a ella.⁴ En lo que resulta de la negación está contenida entonces la cosa negada inicialmente o, en otra formulación, la negación constituye el despliegue interno de lo negado. No se ve en las cosas verdades fijas y trascendentes al mundo, sino se advierte en todos los ámbitos de la realidad el movimiento de manifestación de un orden negativo. Como se trata de una negatividad inscrita en el ser mismo, y, más aún, como el pensar negativo no es sino la expresión de la negatividad de la realidad o del modo como ella se despliega, entonces esta negación no es un método que se imponga artificialmente a las cosas. En la medida en que la filosofía especulativa es una filosofía negativa que ve en la contradicción un momento fundamental del ser mismo de lo real, para ella la contradicción es una buena señal, captarla es prueba de que se ha elevado más allá de la pobreza del intelecto y se encuentra en el punto de vista de la razón.

Podemos avistar ahora con mayor profundidad la imagen de la filosofía especulativa como reflexión sobre la reflexión (Hegel *ii*, 25ss.). Si la filosofía de la reflexión quiso hallar un principio último, la reflexión sobre la reflexión debe ser distinguida de la búsqueda de un elemento sustancial y definitivo. Reflexionar sobre la reflexión no significa tanto que pensemos más; más bien hay aquí una invitación a que hagamos un uso casi espacial de la

⁴ Aquí resuena, desde luego, la idea de “negación determinada” de la *Fenomenología del espíritu*. En el *Esbozo de sistema II* Hegel habla del “concepto determinado” y de la “relación determinada” (Hegel *GW7*, 76ss.). Según el Informe editorial de la academia, la redacción de la *Fenomenología del espíritu* comenzó entre finales de 1804 y el inicio de 1805, de modo que los términos “negación determinada”, “concepto determinado” y “relación determinada” pueden señalar, en el fondo, un sentido similar. De hecho, está suficientemente documentado que esta la lógica de 1804/05 está presente en la *Fenomenología* (Díaz 1986, 95ss.). La meticulosa y ya clásica obra de Johannes Heinrichs, *die Logik der ‘Phänomenologie des Geistes’*, ha señalado muy bien que esta lógica de 1804/05 constituye el lugar metodológico de la *Fenomenología del espíritu*. En efecto, la primera parte del *Esbozo de sistema II* se reveló desde Heinrichs como la clave lógica de la *Fenomenología* que los trabajos previos de O. Pöggeler (1973) y de H. F. Fulda (1973) no habían alcanzado a descifrar. Al respecto también se puede visitar (Ripalda 2006, xxiii ss.). Sobre lo que Hegel llama en su lógica “la relación del pensar” o el “concepto determinado” (Lugarini 1980, 148-149) y acerca de la evolución de la lógica de Hegel en Jena (Hoffmann 2004, 174ss.) y (Sepúlveda 2018, 686ss.).

palabra reflexión. Allí donde aparece una nueva posición, el pensar especulativo la reflexiona en el sentido de que la flexiona, la vuelve sobre ella misma. La nueva postura a su vez se la interroga, es flexionada sobre sí misma, de modo que se desarrollan sus determinaciones; advertimos entonces que, lejos de ser un principio autofundado, en toda posición actúa un juego de remisiones. Hegel denomina a esto reflexión sobre la reflexión por señalar el constante reenvío de una entidad o determinación a otra. Al señalar que toda entidad debe entrar en relación, la reflexión así entendida no deja determinaciones subsistentes en sí. No se llega pues a un principio último o esencia, porque cuando reflexionamos sobre la determinación que sea el caso, cuando volvemos la verdad alcanzada sobre sí misma, reconocemos que ella no es una entidad sustantiva sino solo relacional de suerte que no puede constituir un principio último. En otras palabras, al advertir que toda entidad debe ser entendida como mediación y que la mediación o relación es más explicativa que el fenómeno autosubsistente, la reflexión sobre la reflexión va más allá del puro entendimiento reflexivo que pretende capturar en una entidad la esencia última de las cosas. La reflexión sobre la reflexión aparece entonces como el intento por quitarle una base definitiva a la realidad, pues no busca ingenuamente un nuevo fundamento o una síntesis suprema que englobe la dispersión con que se presenta lo ente, sino se queda en el movimiento y proceso de lo real. Se sobrepasa con ello la reflexión y su idea de realidad desdoblada en una capa del ser múltiple y evidente pero abstracta e inesencial, de un lado, y una capa oculta pero esencial que constituye la síntesis de lo abstracto, de otro, y se supera la consecuente tarea de conocer la verdad oculta de las cosas por detrás de lo que comparece. – Ningún fenómeno es entonces determinable como una identidad absoluta, sino que solo es comprensible e identificable en tanto se conquista desde su diferencia. Por eso la verdadera filosofía aprehende no solo la identidad o consistencia de lo que funge como el ser de la realidad, sino que capta a la vez la diferencia o contradicción que se anuncia en esa presunta identidad y la hace audible. El pensar real no es sino diferencia real y relación, no se queda en la unidad, sino que su ser está en entregarse a la diferencia, es diferencia de la unidad.

Para comprender más a fondo esto habría que hacer valer el sentido amplio de la experiencia del espejo de la que procede metafóricamente el término especulación. Podemos aprehender un objeto directamente, pero también podemos verlo a partir de su reflejo en un espejo en cuyo caso lo vemos indirectamente. ¿Qué diferencia esta segunda aproximación al

objeto de la primera que es solo inmediata? Si vamos directamente a las cosas las vemos en aislamiento, pues solo nos fijamos en ellas rompiendo sus relaciones con otras entidades. El intento por captar la realidad directamente nos lleva a suponer que lo ente se encuentra separado y aislado, y en ese momento oscurecemos completamente su ser. Ahora, la del espejo es una metáfora que quiere ofrecer la idea de que necesitamos la mediación por otras entidades o conceptos que están relacionados con aquello que queremos determinar para poder pensarlo. Lo especulativo no describe según esto un conocimiento directo, sino uno mediado a través de algo más, como cuando vemos algo a través de un espejo. Las cosas nunca las conocemos realmente en aislamiento, sino que tenemos que pasar por otras cosas que ellas no son para captar lo que ellas son; se trata, en el fondo, de la idea de lo negativo. Así, por ejemplo, no captamos la idea ilustrada de intelecto concentrándonos estrictamente en ella, sino que solo la aprehendemos por mediación de la idea de fe, de superstición, de sentimentalismo, etc. El conocimiento siempre necesita de esas mediaciones no porque sea incapaz de capturar la realidad directamente, sino porque la realidad misma es así: mediación constante de una entidad con la otra. Que el pensamiento se apoye en una mediación, que sea especulativo, no significa incapacidad de ver las cosas tal y como son en sí, sino que la realidad misma es mediación de todo concepto con su contrario, de manera que pensar por mediaciones no es un pensar de segundo orden, sino la única manera de captar la realidad que en su conjunto es una trama de relaciones. Por eso Hegel dice que una aprehensión especulativa o por mediación de lo ente es más fundamental que un pensar que va directamente a las cosas, pues solo así podemos ver lo ente en su contexto relacional y no en la atención directa que nos concentra en un solo punto. – Pues bien, Hegel afirma que el conocer es lo especulativo en su realización. En efecto, el núcleo de la lógica de Jena se dirige a resolver la pregunta fundamental de qué es conocer. Con los rendimientos alcanzados hasta aquí ya podemos indagar el asunto de en qué consiste el conocimiento para este joven Hegel.

3. La lógica de Jena: sobre la noción de conocer

Ahora bien, la idea de Hegel no es solo que la determinación de toda entidad derive en su contrario, es decir, no es solo que A solo pueda ser pensado como no-A, sino que cuando la negatividad se radicaliza ascendemos a un nuevo nivel en el que se superan los contrarios en

un elemento que los abarca. En efecto, la simple negación no basta para determinar la noción de negatividad que ya Hegel desarrolla en Jena, ni es suficiente afirmar que allí se señala la procesualidad presente en todo ámbito de lo ente. El pensar especulativo no solo advierte las conexiones y diferencias de fondo que atraviesan toda determinación, no solo reconoce la negatividad que articula toda entidad; su capacidad está también en remontarse nuevamente desde la diferencia hacia la unidad. Se trata del convencimiento de que solo cuando lo idéntico se extraña y se reconoce después en esa extrañeza, se alcanza el saber. Hegel señala por eso como los rasgos fundamentales del pensamiento especulativo el de ser un proceso de autorreflexión, cuyos elementos articuladores son la exteriorización (*Äusserung*) y el retorno (*Rückkehr*) a la unidad. – En los anexos al volumen siete de las obras de Hegel en la Edición académica fue incluido un documento interesante titulado *Dos notas sobre el sistema* (Hegel *GW7*, 343ss.), que al parecer iba a formar parte de la introducción al sistema de 1804/05. En la segunda de estas notas Hegel dice que la filosofía debe mostrar que “lo último es lo primero” y que para ello debe empezar por superar la forma de la separación (*Trennung*). El conocer absoluto de la filosofía es fundamentalmente “el poner la contraposición como unidad” (Hegel *GW7*, 346). La tarea capital de la especulación es entonces reconocer la unidad en lo que parece contrapuesto, pues solo así se constituye como saber. El conocimiento filosófico no es inmediato, no advertimos las cosas en su ser por una inmersión directa en ellas, sino es mediado, como la intermediación que ofrece de la realidad la superficie de un espejo. Pero se trata de que el pensar sea capaz de recoger esas mediaciones en ámbitos fenoménicos más amplios en los cuales recupera la unidad de la razón. Este movimiento de diferencias y recuperación de ellas en una unidad o de mediación e intermediación constituye la lógica que atraviesa la realidad, y el único modo como el pensar puede penetrar progresivamente en el ámbito de lo ente.

Este proceso Hegel lo describe en su lógica de Jena en la sección sobre la conclusión que, en último término, se puede entender como silogismo (Hegel *GW7*, 94ss.). “El concepto determinado gana en el silogismo su realidad; es el medio del simple ser en sí de lo universal y de lo particular, pues su desarrollo se consigue en sí en la unidad” (Hegel *GW7*, 94-95). La conclusión o silogismo es otro nombre para la dialéctica de Hegel; en otros términos, la dialéctica funciona de manera silogística (Hoffmann 2004, 182). El pensar especulativo se compone de tres momentos. El primero de ellos es el de la inmediatez que se niega; mediar

significa negar, es decir, lo que parece inmediato es visto como algo que *no* es o como lo otro de sí mismo. El segundo momento es la negación de esa primera negación; por esta segunda negatividad vemos que la primera negación hace parte de un proceso de negación que, en el fondo, termina restableciendo una nueva inmediatez. El tercer momento es el resultado del silogismo o la conclusión: una nueva inmediatez que no es la misma del comienzo. El despliegue del pensar especulativo genera una segunda inmediatez y Hegel afirma que tal inmediatez constituye un nuevo nivel (Hoffmann 1994, 104). Esta última unidad no solo considera la contraposición y la mutua remisión de los términos, es decir, no es solo un juicio, sino constituye un retorno a la unidad que guarda todo el proceso y por eso es la realización del juicio o su verdad. El tercer momento capta entonces la totalidad y Hegel lo denomina la conclusión; ella conjuga todo el proceso o el movimiento que tuvo lugar anteriormente. “La relación en su primera realización es el devenir otro, la realización de esto otro es sin embargo eso otro que vuelve sobre sí” (Hegel *GW7*, 95). Gracias a este largo proceso la inmediatez logra resarcirse y se muestra como mediada.

Hegel quiere superar con su planteamiento el silogismo tradicional. En efecto, la crítica desde antiguo al método silogístico es que parece un proceso tautológico. Al decir que de $A=B$ y $B=C$ se puede concluir lógicamente que $A=C$, pareciera que solo se afirma una tautología vacía. El silogismo clásico, que ha sido visto como el método de Aristóteles y de la escolástica, fue criticado por la ciencia moderna pues la conclusión no parece decir nada que no estuviera en las premisas. Se trata de una especie de rueda que vuelve sobre el mismo punto. Fue del hecho de que la silogística solo parecía concluir lo mismo que ya había afirmado en su punto de partida que resultó su mal nombre. El silogismo de la lógica hegeliana, en cambio, no es una operación que al llegar a la conclusión solo señale un tercero que ya estaba contenido en los dos primeros momentos, es decir, allí no sacamos la conclusión que ya estaba en las premisas ni quedamos en su mismo nivel, sino que el tercero representa un nuevo estadio o nivel del conocimiento; no se trata de un simple retorno tautológico a las premisas de la dialéctica, sino es un avance a una especie de nivel superior que es resultado y verdad del proceso. Ciertamente el resultado regresa a la inmediatez o a la unidad, pero esa inmediatez no es la del comienzo: “*la separación no es solo el medio, que no es solo en sí mismo, sino la transición a un nuevo nivel de la unidad*” (Hegel *GW7*, 97). No se trata entonces del silogismo formal y vacío, porque si bien el tercer momento desarrolla

lo que está en los primeros momentos, constituye a su vez el avance hacia un nuevo horizonte. Por eso la unidad resultante es tanto inmediación como mediación o, como lo formula Hegel, es “la inmediatez puesta” (Hegel *GW7*, 95). En otras palabras, el conocimiento silogístico o conclusivo es analítico y sintético a la vez. Por un lado, es analítico pues solo desenvuelve o pone en evidencia lo que ya tienen las premisas o que está en el punto de partida de la razón, y, por otro lado, es sintético porque esa determinación que se abre en su contrario o en su otro no lo hace como una tautología, sino que es un confrontarse con lo otro y un ascender a un nuevo nivel. Desde *Creer y saber* Hegel llama dialéctica a esta reunión y superación de lo analítico y lo sintético (Hegel *ii*, 304); el saber no es sintético porque no es añadir un elemento nuevo, pero tampoco es analítico, porque no se trata de algo que simplemente se desenvuelva. Ello significa que la dialéctica no es, en el fondo, ni analítica ni sintética, pues es en realidad la superación de estas categorías y de esta distinción.

En la primera de las notas recogidas en el documento *Dos notas sobre el sistema* Hegel afirma que la filosofía es conocer absoluto en tanto pone en evidencia que la unidad de los contrapuestos no depende de ningún tercero que se agregue arbitrariamente, sino que lo opuesto es, en últimas, la unidad. El conocimiento filosófico empieza poniendo en evidencia los opuestos, pero en seguida advierte que las contraposiciones son solo “aparentes”; el resultado de su recorrido muestra justamente que lo presuntamente contrapuesto es siempre una y la misma cosa. Por eso “la filosofía contiene esencialmente solo una idea” (Hegel *GW7*, 344).

Este mismo proceso Hegel lo describe en las dialécticas que siguen al silogismo en la lógica de 1804/05. Aquella lógica se propone deducir el conocimiento, es decir, una forma de aproximación al mundo que busca integrarnos con los vínculos lógicos necesarios que hay entre las cosas. La necesidad del conocimiento no será, desde luego, construida, sino que surge del movimiento mismo de los fenómenos (Hegel *GW7*, 105-106). – El conocer, en último término, resulta de la dialéctica entre la definición y la división. ¿Qué es lo que caracteriza la definición? La inmediatez. Definir inmediatamente algo es una manera de comenzar a determinar la realidad y su multiplicidad. Se trata de un primer momento del conocer donde ya no se ve la realidad en su indeterminación, sino con algún orden; “*la definición* tiene como uno inmediato lo que antes estaba separado, o sólo era nuestra reflexión”; esto es, en la definición “el universal es en su ser-otro inmediatamente igual a su

concepto” (Hegel *GW7*, 107). ¿Por qué por su propia lógica la definición tiene que pasar a la división? ¿Por qué en la definición ya está contenida la división? En la *Lógica* leemos: “la determinación es superada, y es como universal; o la definición transita a la *división*” (Hegel *GW7*, 108). No podemos considerar las cosas en su pura definición, pues al hacerlo no captamos los detalles y relaciones del fenómeno. El conocer resulta de la división cuyo rasgo es la mediación, pues así determinamos el fenómeno en medio de la riqueza de la mediación, esto es, fijándonos en las diferencias ínsitas al fenómeno mismo. Se trata no de ver el fenómeno en su inmediatez sino de mediarlo y captarlo en su multiplicidad y diferencia. El punto decisivo está en que el conocer que cree que puede basarse en definiciones ya está parado en la división. “La *división*, que lo universal hace de sí mismo, hace que *la definición* sea ideal, en el sentido de que ella *decide definiciones interrelacionadas* que existen como indiferentes entre sí” (Hegel *GW7*, 109). La definición está mediada porque al determinar “x” digo que no es “y” o “z”. Si defino a un perro, por ejemplo, señalo que no se trata de un lobo, un coyote o un chacal, de modo que ya en la definición inmediata hay una diferencia, división o mediación. “La división –dice Hegel– hace que el sujeto de la definición sea universal, y la relación de la definición misma se invierte en una multitud de sujetos” (Hegel *GW7*, 111).

Ahora bien, la insuficiencia de la definición y la división está en que son arbitrarias, pues podríamos trazar las líneas por otro lado y definir o dividir lo ente de maneras enteramente distintas. No hay un criterio de definición ni de diferenciación, no hay un rasgo esencial que sería común a los individuos de determinado grupo o la división ínsita a las cosas mismas. Al final de la lógica de Jena Hegel dirá que el conocimiento filosófico reúne la definición y la división. ¿En qué sentido el conocer es la reunión de los momentos de la definición y de la diferencia y la superación de sus unilateralidades? ¿Por qué “el conocimiento” es la “unidad puesta” de los momentos anteriores? (Hegel *GW7*, 112). El conocimiento supera la definición y la división en tanto introduce necesidad, es decir, que los nexos y lasos no sean contingentes, sino que se sigan inequívocamente. Para que no sea una ordenación accidental de la realidad que en cualquier momento podría cambiar, el conocer tiende a la necesidad. Solo podemos hablar de conocimiento cuando los tránsitos están integrados, cuando los movimientos derivan entre sí. El saber filosófico debe pues mostrar la necesidad en lo que se muestra con un carácter aleatorio y accidental.

La definición es la primera premisa de todo conocer o del silogismo del conocimiento. La segunda premisa es la de la división o de la mediación. Lo que resulta de esta unidad de inmediatez y mediación es el conocer, la razón especulativa puesta en marcha. “El movimiento del conocimiento ha sido siempre la manifestación de un concepto, como realidad o totalidad. La primera potencia era el concepto o definición en sí, la segunda... la manifestación de la misma..., su venir fuera de sí, y la tercera la verdadera realidad, o totalidad, el momento de la superación de este devenir otro” (Hegel 113 *GW7*, 113). Si en la definición prima la universalidad, en la división prima la individualidad; el saber especulativo es la unificación de ambos momentos. El conocer en sentido estricto es la mediación entre ambos momentos; se trata de juntar los dos momentos no de manera inmediata sino mediada o, en otros términos, el conocimiento recoge las determinaciones de lo inmediato (definición), lo mediado (división) y la inmediatez mediada. El conocimiento es el despliegue permanente de estas determinaciones. En el caso del conocer, es decir, de la permanente relacionalidad entre inmediatez y mediación, Hegel habla de “comprensión” (*begreifen*). Allí resuena, desde luego, la idea de concepto; comprender es como concebir lo puramente fenoménico y traducirlo a los términos del concepto. Pero también está presente allí la noción de comprensión en el sentido de abarcar, recoger. El conocer especulativo aterriza en lo fenoménico y por eso ahora trata de abarcar o comprender las diferencias en unidad.

Lo anterior quiere decir que la especulación no describe un movimiento unidireccional del pensamiento hacia una nueva dimensión, sino un movimiento reflejo o especulativo por el cual el pensamiento es capaz de abandonar la postura unilateral inicial, no para solo desplazarse a una posición distinta y verla ahora como la verdadera (momento de la diferencia), sino más bien para pasar a un horizonte superior desde el cual contempla la constelación común que abarca ambas posiciones, más allá de la particularidad propia de cada uno de los elementos unilaterales (momento de unidad de la diferencia). Se trata de un saber que no recoge solamente lo que lo otro refleja de la posición sostenida, sino que abarca mucho más que eso en tanto aprehende la constelación total de la posición previamente asumida y la nueva posición, su peculiar relación y el horizonte que las sostiene a ambas. En otras palabras, la estructura del pensamiento es la de la negatividad o incluso de la autonegación: no consiste en la acumulación de verdades positivas inconexas, sino que vive de negar toda postura de sentido que en algún momento se hace pasar por definitiva, y de

integrarla en una unidad más amplia que muestra sus limitaciones y estrecha el ámbito de su validez.

La dialéctica parte de un comienzo presuntamente inmediato que empieza a desplegar en sus mediaciones y que luego se debe replegar sobre sí mismo con lo cual llega a un tercer momento que es la unidad realizada. Esta nueva inmediatez parece en principio generar una especie de inmanencia o de inmediación que elimina la diferencia. Desde allí continúa el pensar especulativo como desde un nuevo comienzo; pero no se trata de un principio inmediato, sino mediado porque contiene todo el proceso previo y porque está inserto en la procesualidad de todo lo ente, de modo que no está en reposo, sino es una unidad en movimiento y actividad que se media consigo misma. – Para la lógica especulativa el punto de partida nunca es un axioma que sea visto como una verdad autoevidente que no necesite ser mediada; un comienzo así es lo que la tradición de la filosofía solo positivizó, es la pura identidad. El pensar especulativo nunca postula un punto de partida incondicionado, no parte de –ni concluye en– un elemento esencial, cerrado; Hegel señala una visión relacional de la realidad, de diferencias: lo único fundamental para él es este proceso que no es uno por el cual se vaya saltando de un contenido a otro indiferente, sino un progresivo abarcar desde la razón especulativa todo lo que parece simplemente inmediato y extrínseco. – El movimiento negativo del pensar se manifiesta así como una constante reflexión sobre sí. Lo ente se despliega primero en sus diferencias y se confronta con lo otro o su contrario (diferencia), pero de esto no resulta una contradicción insuperable (o una pura diferencia); antes bien, allí se reconoce que esta otredad es también parte del sí mismo o de la identidad con lo cual retornamos a la unidad no con la ingenuidad de la que partimos sino con una consciencia más alta del ser del ente que determinamos (unidad de la diferencia). A esto lo llama Hegel un “oponer y ser-uno”. En otra formulación, toda determinación difiere de sí y al hacerlo llega a una nueva determinación que a su vez difiere de sí y que, por tanto, retorna a la identidad. El pensar especulativo se muestra entonces como el movimiento de una identidad hacia su contrario y de vuelta a la identidad, es decir, describe la autorreflexión de la identidad a la diferencia y el retorno a la identidad, el hacerse otro y el volver a sí desde lo otro (Hoffmann 1994, 109).

En resumen, la lógica especulativa de Jena muestra que cualquier posición de sentido se presenta primero en su inmediatez como una especie de postura absoluta, positividad o

identidad; cuando comenzamos a examinar este fenómeno aparentemente idéntico, cuando tratamos de determinarlo, él no se deja ver desde sí mismo, sino que por sí mismo termina refiriéndose a su contrario, a su negación. Sin darnos cuenta tratamos de determinar algo y al hacerlo tenemos que referirlo a lo que eso no es, de manera que el pensar llega necesariamente a la posición contraria; estamos ahora en el momento de la primera negación, en el reflejo de la identidad o en lo no-idéntico. Como la razón no se queda en este punto, el proceso continúa hasta llegar a una especie de postura que ya no sería ni lo positivo ni lo negativo, sino una posición que recoge las dos posiciones previamente contrapuestas. El proceso no se detiene aquí. Esta nueva postura se asume ahora como identidad, pero al desarrollar sus determinaciones surge una nueva negatividad que a su vez se niega y conduce a una unidad. Según Hegel, esta es la dinámica negativa que gobierna la realidad. La razón es este proceso de despliegue negativo, este pensar especulativo que no ve la realidad como referida a una estructura fija y positiva o a la mera identidad, sino como un proceso constante de determinaciones racionales que están en movimiento y ese movimiento puede verse como una constante diferenciación interna.

Ahora, es gracias al conocimiento que se hace efectiva la racionalidad conceptual que atraviesa la realidad. Mientras el filósofo no pase su mirada por la realidad y la traduzca en términos dialécticos, la dialéctica puede quedar allí solo latente, pero sin hacerse real. La realidad seguiría compareciendo como meros acontecimientos sin sentido e irracionales. Se necesita que la filosofía muestre la revelación del concepto en lo simplemente allí existente. Es en el momento del conocimiento donde hacemos efectivo lo que antes era conceptualidad preexistente sin que se viera. – Pues bien, para ver con más precisión este asunto debemos ocuparnos del estatus que le da Hegel a esta lógica especulativa; podemos atacar esta cuestión si consideramos el nexo y la distancia que guarda el proyecto de la lógica especulativa con relación a lo que la tradición filosófica entendió bajo la idea de lógica.

4. El carácter estructural-ontológico de la lógica especulativa de Jena

Tenemos que distanciarnos ahora de los supuestos que dominan nuestra concepción usual de la lógica para comprender el sentido profundo de esta lógica especulativa que Hegel perfila en sus años de Jena. En efecto, nuestro análisis de la lógica está poniendo en juego una base

ontológica muy fuerte que afirma que la realidad en su totalidad es especulativa, es decir, que el eje que articula lo ente en su conjunto es un fondo de relaciones. ¿Qué quiere decir esto?

Kant distinguió en su *Crítica de la razón pura* entre la lógica formal y la lógica trascendental; vio en lo trascendental el rasgo nuclear de su filosofía, de modo que no sorprende que haya dedicado la parte central de su obra a la elaboración de esta lógica trascendental. La lógica formal supone la separación entre forma y contenido, y considera que su tarea consiste en elaborar solo aspectos formales; asume entonces que ella se ocupa de la forma pura del pensamiento, haciendo abstracción de su materia y contenido. Al ser solo formal, esta lógica pretende alcanzar estructuras de razonamiento válidas pero vacías que se deben llenar de alguna forma con contenido externo. En últimas, nuestra visión corriente de la lógica está gobernada por esta idea; tendemos a considerar que la lógica formal y sus esquemas son válidos, a pesar de que se trate de abstracciones alejadas de lo real. – Del mismo modo que la lógica formal, la lógica trascendental se ocupa de las reglas que rigen nuestro entendimiento en su actividad cognoscitiva haciendo abstracción del contenido empírico de la experiencia o, mejor, de la relación entre nuestra actividad cognoscitiva y los objetos. Sin embargo, a diferencia de la lógica formal, la trascendental se pregunta si en nuestra actividad intelectual actúan conceptos que puedan referirse *a priori* a los objetos o, dicho de forma más simple, si en nuestro conocimiento de los objetos existe de parte nuestra una actividad determinante que no proceda de los objetos mismos. La lógica trascendental describe pues a la lógica en tanto tiene que ver con el origen de nuestro conocimiento de los objetos y en tanto dicho origen no puede ser atribuido a los objetos mismos. Esta lógica considera la actividad del entendimiento en la relación que éste establece con los objetos o, en términos de Kant, la cuestión de en qué medida el entendimiento puede referirse a los objetos *a priori*. Que se llame a esto lógica obedece a que se buscan allí las reglas de la actividad cognoscitiva o del entendimiento. No se trata entonces de buscar estructuras formales al margen de los objetos mismos, sino de indagar por los elementos constitutivos del pensar que permiten que comparezca todo ámbito objetivo.

La lógica especulativa se presenta como una superación de la lógica formal y de la trascendental (Düsing 1976, 78). Ella no considera los aspectos formales y procesuales del pensar, su ejecución correcta, ni los elementos existentes en la actividad del entendimiento que resulten condicionantes de toda objetividad; se propone, más bien, describir lo más real

y concreto, el ser de la naturaleza y del espíritu. Con esta lógica no nos estamos abstrayendo a una estructura formal o teórica, ni estamos persiguiendo coordenadas en el sujeto que configuren toda objetividad; se trata, en cambio, de una lógica que ya indica el contenido mismo de la realidad. No es que haya un proceso del ser que fuera registrado por un pensar especulativo, pues esto introduciría un nuevo dualismo entre ser y pensar, en el que por lo demás recae la lógica trascendental de Kant y que Hegel quiere superar (Hegel *GW7*, 345). La lógica especulativa no se refiere a una estructura que uno pueda abstraer del contenido empírico del mundo y ponerla en otro plano; no puede ser entonces asimilada a las categorías del sujeto trascendental de Kant, porque no señala una estructura vacía que pueda pensarse en sí misma al margen de toda situación. Si la lógica trascendental termina estudiando las leyes y categorías del pensamiento subjetivo, la lógica especulativa va más allá, pues en ella el pensar coincide con el ser (Hoffmann 1994, 116). Ella es el contenido sustancial de todo lo real, el verdadero ser, de modo que no es una simple creación humana, sino la estructura misma de la realidad.

¿En qué consiste este estatus ontológico de la lógica especulativa de Jena? Lo especulativo no es solo formal porque tiene un contenido, pero no un contenido empírico, sino el más general. Hegel afirma que el contenido de su lógica es la “*determinidad infinita*” (Hegel *GW7*, 96); ella señala un elemento estructural ontológico por el cual se definen los cauces conforme a los cuales se presenta todo ámbito fenoménico. La negatividad que revela la lógica especulativa describe la estructuración de la realidad en su permanente movilidad y relacionalidad; no se trata entonces de una forma vacía, sino de la estructura de la realidad en su movilidad o, en otros términos, de una especie de guía cartográfica reconocible en todo ámbito de lo ente (Hegel *GW7*, 125). La lógica especulativa indica unas coordenadas y una estructura negativa que se inserta en lo fenoménico y se efectúa en la realidad misma. En este sentido, lo especulativo se refiere a una estructura a la vez lógica y real, señala un pensar que es la sustancia de todo lo que hay. – La lógica formal y la lógica trascendental no se proponen captar la racionalidad de las cosas, sino imponer sus modelos sobre ellas; describen formas y categorías trascendentales a las que posteriormente lo ente es ajustado. Ambas lógicas derivan en una especie de dominio violento sobre la realidad que ahora es organizada según esquemas de sentido ya concebidos. Para la lógica especulativa, en cambio, a las cosas no hay que impostarles ningún sentido, pues ya están gobernadas por una racionalidad que el

pensar humano debe revelar. Pero esa racionalidad no la descubrimos cuando reducimos la realidad a nuestros moldes explicativos, sino cuando dejamos que nos hable y nos interpele. Pensar es, en este sentido, dejarse llevar por la racionalidad que las cosas mismas manifiestan. Al atender a cualquier fenómeno el pensar es capaz de darse cuenta que no puede quedarse en la inmediatez, sino que debe determinar el ente por lo que no es, y que, al detenerse en la presunta antinomia que así se conforma, llega a una forma unitaria de ver el mundo más elaborada que a su vez puede ser negada. Esa lógica y proceso es la sangre misma de la realidad; se trata de los ejes conforme a los cuales se presenta y articula relacionamente lo ente y que rigen el devenir y el cambio.

Podemos formular este planteamiento de otra manera. Se ha dicho que Hegel presenta en la lógica especulativa sus reflexiones sobre el método (Düsing 1976, 93). La lógica especulativa es un método pues describe una manera de conocer, pero no como un procedimiento o protocolo separado del contenido que después toma la realidad y la organiza, sino como un conocimiento que tiene un contenido, a saber, el mismo despliegue de la forma de la racionalidad. Es por este modo de conocer que accedemos a la racionalidad presente en la realidad misma. El contenido de la lógica especulativa no es otro que ella misma, de modo que el verdadero conocer solo presenta las relaciones conceptuales que esta lógica describe en el orden conceptual (Hoffmann 1994, 103).⁵ El conocer especulativo es universal, pero no porque sirva para todo. Esto sucede con el método científico que, por ejemplo, pone a nuestra disposición el proceder hipotético deductivo que después aplicamos a cualquier zona de la realidad. Se trata de un método que asume que él es solo una forma universal, cuyo contenido lo puede hallar en lo ente en general. El método especulativo es distinto pues es intrínseco a la cosa. Se trata de un conocer universal no porque pueda encarar cualquier contenido y aplicarse a todo fenómeno, sino en tanto él es el movimiento universal de la razón presente en todo lo ente. No es un método que apliquemos desde fuera e insertemos en lo fenoménico, sino un conocer que muestra que el ámbito fenoménico está articulado por los momentos de

⁵ Hegel vuelve sobre este estatus de la lógica especulativa en su sistema posterior afirmando que el contenido de la lógica es la “pura forma” o la “forma absoluta”, es decir, la idea absoluta no tiene tal o cual contenido, sino que su único contenido es su forma y su forma es la realización del concepto (Hoffmann 2004, 183). Lo único que señala la idea absoluta en la *Ciencia de la lógica* es que la realidad es una dialéctica permanente entre los momentos del concepto (universal, particular y singular) que se relacionan internamente entre sí y cada uno de los cuales pone en evidencia la totalidad (Hegel *viii*, §236ss.). Acerca de la relación entre esta *Lógica* de Jena y la *Ciencia de la lógica* del Hegel maduro, particularmente sobre el nexo entre la lógica de Jena y la “Doctrina de la esencia” (Ungler 1980, 157ss.). Sobre la noción de unidad presente en la lógica de Hegel en relación con Kant (Penolidis 1994, 172ss.). En lo tocante a la relación entre la idea de silogismo que Hegel presenta en Jena y la que elabora en el sistema posterior (Hoffmann 1991, 18-19).

la razón. En cada región de lo ente hay que mirar cómo se manifiesta esa racionalidad especulativa. Método es entonces otro nombre para el verdadero conocer que no hace sino plegarse a la vida de la razón. Hegel llama a esto dialéctica. La lógica de Hegel se diferencia así del conocer finito de la reflexión; la finitud del conocimiento reflexivo está en que, en último término, es solo una especie de juego del sujeto con sus redes explicativas que no es capaz de capturar al objeto en cuanto tal o que gravita alrededor de un objeto que siempre se le escapa. Si el conocer reflexivo fracasa en tanto solo describe a un sujeto con sus propias determinaciones que después impone a la realidad, el conocer especulativo se presenta como su superación o como la “infinitud realizada” (Hegel *GW7*, 124), pues conoce la racionalidad ínsita en lo fenoménico como tal.

Ahora bien, Hegel afirma en el *Esbozo de sistema II* que la lógica dialéctica “tiene que realizarse” (Hegel *GW7*, 125). ¿Qué significa esto? Lo que en Jena Hegel denomina *Lógica* señala una racionalidad que gobierna la realidad, pero sin mostrarla aún en su efectividad, sino en sus estructuras conceptuales puras; se trata de un proyecto que describe al pensar especulativo que quiere encontrar la filigrana conceptual de la realidad sin concretarla en las cosas, es decir, sin mirar cómo lo especulativo se involucra en la realidad. *Lógica* es un nombre para la racionalidad que gobierna la realidad, pero considerada en su estructura interna o como “totalidad *formal*”, esto es, sin mirar la manera como se inserta en lo real (Hoffmann 1994, 103). De estos parámetros que rigen lo ente no se puede decir que tengan una realidad en sí, sino que su existencia y efectividad solo se logra cuando se concretan en el mundo efectivo. Si el contenido de esta lógica es lo especulativo mismo, su existencia debe determinarse en cada ámbito fenoménico, es decir, ella indica las relaciones immanentes a toda determinación, pero señala a la vez que esto debe situarse. El pensar no puede quedarse entonces en la lógica especulativa pues en sí misma solo es una señal ontológica que debe ser puesta en lo particular o, en otros términos, ella solo describe un elemento estructural que debe ser concretado de alguna manera en momentos determinados. La lógica especulativa se realiza cuando el movimiento conceptual que ella detecta es aterrizado en alguna región concreta. El significado que recibe “la idea de realización –dice Hegel– no es otro que el tener que superarse [de la lógica] en lo otro, como una determinación que tiene en sí, y con la cual se aclara el sentido de la ciencia” (Hegel *GW7*, 125). Puesto que

lo especulativo describe un elemento estructural ontológico siempre debemos tenerlo en cuenta, solo que debe manifestarse o ser concretado en fenómenos particulares.

Todo está permeado o se mueve alrededor del proceso de la lógica especulativa, pero no basta con que esa tesis sea postulada, sino que debe ser aún demostrada o revelada, esto es, la lógica especulativa tiene que ganar existencia concreta; “los momentos que se reflejan en sí mismos en la totalidad ya no son objeto de la lógica”, pues ella no considera “la constitución de la forma hacia su absoluta concreción” (Hegel *GW7*, 124-125). Aquí debemos pensar el tránsito que marca Hegel entre la *Lógica* y la *Filosofía* en el *Esbozo de sistema II* (Düsing 1976, 89). La grandeza de lo que Hegel denomina en Jena *Filosofía* es que se toma el trabajo de demostrar que cualquier región fenoménica, desde el movimiento de los planetas hasta los seres vivos pasando por los minerales y, más allá de esto, todos los ámbitos de lo humano: las instituciones políticas, los códigos de derecho, etc., pueden ser leídos como permeados por la lógica especulativa. La *Lógica* es introductoria porque solo da la pauta del conocer filosófico que ahora debe reconocer lo especulativo en lo ente. La *Filosofía* funciona entonces especulativamente, es decir, tiene en cuenta el proceso de forma inmediata, mediación, e inmediatez, y se propone ver la lógica manifestándose en lo fenoménico efectivo, es decir, reconocer la racionalidad ínsita en lo real. Como el filósofo ya ha sido introducido por la lógica especulativa, todo fenómeno que conozca ya no es puramente finito, sino una inmediatez que él puede ver como inserta dentro de una red racional universal. La mirada de la filosofía no se dirige nunca hacia una región de la realidad, sino hacia la razón, es decir, entiende lo apartemente múltiple de lo ente como algo que hace parte de una razón universal y determina su lugar allí; el conocimiento filosófico se sumerge de inmediato en el objeto, en la cosa misma, advirtiendo la racionalidad que habita en ella hasta llegar a mostrar sus determinaciones internas. Lo que hace la *Filosofía* es, en otra formulación, ver en todo ámbito el germen de lo racional o reconocer que todo fenómeno ya está imbuido dentro de la vida especulativa de la realidad.

La idea de Hegel es, en consecuencia, que si atendemos a las cosas mismas nos daremos cuenta de que en cada ámbito fenoménico ganamos esas determinaciones de la razón. Una cosa es la *Lógica* que introduce al sistema al exponer la estructura de la racionalidad en sus formas puras y otra es la *Filosofía* que es el conocer real y que por tanto toma lo especulativo y lo involucra dentro de la totalidad de lo ente (Hegel *GW7*, 126). La

pura forma del pensamiento tiene que pasar a la “totalidad concreta” que es el ser de la *Filosofía*; allí “el conocimiento gana su objeto” (Hoffmann 1994, 111). Es por la *Filosofía* que la *Lógica* se ve reflejada en lo ente concreto; la *Lógica* señala la imagen real del ser, pero no basta con señalar esa imagen del ser, sino que el filósofo debe desplegarla, es decir, ella solo adquiere sentido cuando se la ve como una fuerza que se hace efectiva. El pensar filosófico reconoce entonces esas trazas de lo especulativo en las cosas mismas. La *Lógica* y la *Filosofía* se constituyen, en últimas, en una circularidad: la *Lógica* señala la negatividad y relacionalidad de todo lo que hay, pero esta negatividad debe ser reconocida en cada ámbito fenoménico por la *Filosofía*, y es en tales formas concretas donde a su vez ella se realiza en tanto se muestra a la base de todo lo fenoménico. Se trata de diferentes miradas sobre la misma razón universal que todo lo determina: una se proyecta desde la perspectiva lógica del pensador especulativo que quiere contemplar esa realidad en su forma pura y que solo introduce al sistema, y otra desde el punto de vista del filósofo que la quiere ver involucrada en la realidad y que ya es el sistema mismo. – Ahora bien, las partes constitutivas de lo que Hegel elabora como filosofía son la *Metafísica*, que representa el ámbito más elevado del conocimiento filosófico pues su actividad pone en evidencia con mayor claridad la estructura racional de la realidad (Hegel *GW7*, 128ss.), y la *Filosofía de la naturaleza y del espíritu* (Hegel *GW7*, 179ss.). En la exposición del *Esbozo de sistema II* lo especulativo se ve en acción primero al hilo de la ciencia de los elementos últimos, la *Metafísica*, y después en todas las regiones de la realidad natural. Se trata de momentos del sistema filosófico donde, según Hegel, se presenta lo especulativo y que pueden ser jerarquizados, pues algunos de ellos presentan mejor la racionalidad que rige la realidad que otros.

Ya en este capítulo tercero pudimos sumergirnos en la lógica especulativa de Jena. La idea de nuestra investigación es continuar explorando poco a poco la filosofía hegeliana de este periodo. No vamos a recorrer el trayecto de la *Metafísica* y de la *Filosofía de la naturaleza* presentes en el *Esbozo de sistema II*; queremos, más bien, dirigir nuestra mirada hacia el *Esbozo de sistema III* de 1805/06, en el que Hegel se propuso elaborar su *Filosofía de la naturaleza y del espíritu*; allí tiene lugar el tratamiento de este pensar especulativo como filosofía real y resulta interesante que en esta obra aparecen planteamientos que Hegel dejará casi intactos hasta la presentación definitiva de su sistema como *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. También nos interesa considerar la *Fenomenología del espíritu* de 1807 que no

es sino el intento por poner en evidencia cómo la experiencia de una conciencia cualquiera, al comenzar a tener contacto con el mundo, conduce a visiones de la realidad cada vez más profundas; con esta obra Hegel muestra la realidad de la lógica especulativa de Jena desde el punto de vista de la experiencia humana. El libro es, en el fondo, una invitación a los lectores a que sigan el camino de la conciencia natural, para que se convenzan por sí mismos de que la conciencia natural gana en penetración en el sentido último de la realidad. El capítulo siguiente considera estos asuntos.

Capítulo 4

REALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO COMO FILOSOFÍA

Mientras avanzaba la redacción de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel escribía de manera simultánea un manuscrito que en la Edición de la academia se publicó bajo el título *Esbozo de sistema III*; este texto, elaborado entre 1805 y 1806, se ocupa de la *Filosofía de la naturaleza* y de la *filosofía del espíritu*. Hegel no trata de mostrar allí que lo que determinó como lógica especulativa o dialéctica en la *Lógica* de 1804/05 también ocurre o se extiende a la realidad, porque si así fuera estaría hablando de dos cosas distintas: se abriría un nuevo dualismo entre lo especulativo conceptual y su reflejo en la realidad concreta de las cosas. A estas alturas Hegel ha superado esta oposición. Con el *Esbozo de sistema III* no pasamos pues del nivel de la lógica especulativa al nivel de la filosofía real, porque lo especulativo no introduce en la realidad una estructura ajena a ella, sino que lo único que hace es dar expresión a esas coordenadas lógicas presentes en lo ente mismo.

En la introducción al *Esbozo de sistema III* Hegel señala que nuestro lenguaje cotidiano le da expresión a este elemento especulativo presente en las cosas mismas cuando hablamos de la existencia (*Dasein*) de lo ente. Existencia es ser determinado (*Da-sein*), de modo que al decir que algo existe (*Dasein*) no hablamos de ello en su pureza, no señalamos un ser abstracto, sino indicamos que ese ser o ese algo tiene tales o cuales determinaciones. En últimas, que el concepto perro, por ejemplo, no diga nada mientras no se afirme: “el perro es un mamífero” o “el perro es un cuadrúpedo”, significa que las individualidades o las cosas ganan realidad y existencia cuando se despliegan y determinan mediante sus relaciones, esto es, ganan realidad por lo especulativo o negativo mismo. Ya en la determinación más inmediata de la realidad como *Dasein* resuena la mediación. Al principio de la filosofía real leemos: “pero la determinidad del ser sin existencia (*des nicht daseienden Seins*) pasa al ser determinado (*Dasein*) y el elemento de la realidad es la universalidad determinada en la que el espíritu es naturaleza; la esencia interna, el éter no existe (*ist nicht da*) o la interioridad de su ser interno (*Insichsein*) no es su verdad, sino su determinación (*Bestimmung*) de ser-en-sí que expresa su esencialidad” (Hegel *GW8*, 4). Como la existencia de algo es su determinación, y como mientras las individualidades se mantengan en su inmanencia,

escisión y aislamiento no existen, es decir, no se determinan, la lógica especulativa tiene que ser vista como la determinación y realidad de todo ser concreto o su realización. Sin ella la realidad no revelaría la riqueza de su existencia determinada (*Dasein*), no saldría de su inmanencia, de modo que ella es la verdadera existencia o la realización de los elementos individuales. Ninguna determinación, ninguna entidad se queda en la simple indeterminación inmediata o en la pura positividad.

Como hemos observado, el *Esbozo de sistema III* es el primer intento de Hegel por mostrar que en todas las manifestaciones de la naturaleza y del espíritu, es decir, desde las formas inorgánicas de lo natural como las piedras, los cristales, los procesos químicos hasta las formas más propias del mundo humano como la familia, la sociedad, la eticidad, el Estado, pasando por la vida orgánica y animal, están regidas por una misma racionalidad y sentido especulativos. Allí lo especulativo se identifica en todos los ámbitos de la realidad y se determina en su desarrollo. La filosofía real pone en evidencia lo mismo que la lógica especulativa revela desde un análisis puramente conceptual: que la realidad no está constituida por elementos singulares o unidades últimas y positivas, sino por relaciones reflejas o negativas que se trazan en todo el ámbito de lo ente y desde las cuales se construyen y reconstruyen permanentemente las identidades o, en otros términos, que la realidad es racional porque está cobijada por un principio especulativo unificante. Más aún, la filosofía real puede ser leída como la exposición del movimiento que la lógica especulativa determinó en términos conceptuales; se trata del intento del pensamiento especulativo por mostrar en el conocer real en qué sentido los entes no pueden ser pensados en aislamiento, sino más bien en sus relaciones negativas y dinámicas o, dicho de otra forma, por poner en evidencia cómo la lógica especulativa está presente en lo fenoménico. Al desplegarse como filosofía de la naturaleza y del espíritu, la filosofía especulativa muestra las relaciones y vínculos que ligan a toda entidad con las otras. Hegel trató de poner en marcha allí el pensar especulativo como filosofía concreta o, mejor, de presentar un pensar que no se queda haciéndose representaciones de objetos aislados y autosubsistentes, sino que va desarrollando las determinaciones que son intrínsecas a todo tipo de entidad y que pasan desapercibidas para una mirada superficial; se trata pues de la exhibición de un pensamiento capaz de superar la superficie inmediata y positiva en la que se envaran el sentido común y la filosofía de la reflexión. Hegel muestra que toda presunta entidad individual, concreta y autosubsistente

participa de una totalidad de relaciones más amplias que el pensar especulativo es capaz de revelar.

Pues bien, la primera sección de este capítulo se ocupa de la realización de la lógica especulativa en el ámbito de lo ente. Hegel ya había mostrado el modo como lo negativo se presenta en lo fenoménico en la última parte de su *Esbozo de sistema II*; sin embargo, es en el esbozo de *esbozo de sistema III* donde la revelación de la efectividad de la lógica especulativa gana tal grado de madurez que servirá de base para la presentación definitiva del sistema de la filosofía de Hegel, es decir, para la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. En esta obra se apoya entonces nuestra exposición (1). La segunda sección del capítulo considera el mayor rendimiento al que, según Hegel, debe aspirar el pensar especulativo: a poner en evidencia los resortes básicos de la realidad a los que él les da el nombre de racionalidad absoluta. El pensar que se orienta especulativamente no solo es capaz de determinar el entramado racional en el que está inserta tal o cual entidad del mundo natural o espiritual, sino también de revelar lo absoluto en medio de lo fenoménico (2). El tercer apartado debe volver sobre la lógica especulativa o negativa de Jena. Nos proponemos allí perfilar un análisis de lo que Hegel llama la proposición especulativa, con lo cual entramos por primera vez en la *Fenomenología del espíritu* de 1807 (3). La cuarta sección del capítulo elabora algunas observaciones preliminares sobre la relación entre lo especulativo y lo absoluto, al hilo de la conocida frase especulativa de la *Fenomenología* según la cual el absoluto debe ser pensado a la vez como sustancia y como sujeto (4). En la última parte nos proponemos recoger los rendimientos alcanzados e introducir nuestro estudio de la *Fenomenología* en el contexto de la obra hegeliana de periodo de Jena (5).

1. La efectividad de la lógica especulativa

Nos proponemos en esta primera sección ir más allá de la pura determinación conceptual del pensamiento especulativo y verlo en acción en diferentes ámbitos de lo ente; queremos ahora visitar fenómenos concretos de la realidad natural y espiritual a fin de encontrar allí las trazas de lo especulativo o de la negatividad que ya hemos visto en su forma lógica.

Pues bien, para ver la manifestación concreta de lo especulativo en lo fenoménico, podemos empezar por considerar la definición de Hegel de un elemento propio del mundo,

el caso puede ser la realidad física misma. El mundo físico es definido en el *Esbozo de sistema III* como “la unidad de la luz y la tiniebla” (Hegel *GW8*, 82). ¿Qué quiere decir esto? La unidad de la luz y la tiniebla no deriva de que hagamos una operación de síntesis que conecte los dos elementos con un tercero de mayor envergadura; no es que la luz y la tiniebla sean realidades independientes, que después el entendimiento deba relacionar de algún modo. Así es como, en efecto, ve la reflexión esta relación. En el *Escrito sobre la diferencia* leemos: “lo absoluto es la noche, y la luz más joven que ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz con respecto a la noche, es una diferencia absoluta – la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda la diversidad de lo finito. La tarea de la filosofía es unificar estos presupuestos, poner el ser en el no-ser como devenir” (Hegel *ii*, 24-25). Pero bien vistos la luz y la tiniebla no son términos abstractos, no son una pura antinomia, pues al querer determinarlos en su estado de pureza no logramos nada; ellos en realidad ya están trenzados o relacionados, ya son una unidad, de suerte que tomarlos como entidades puras es abstraerse ficticiamente de esta verdad. En efecto, la luz pura es invisible, no deja que nada comparezca, del mismo modo que la absoluta tiniebla no permite que nada sea, no nos deja ver nada. No podemos quedarnos en la pura oposición entre luz y tiniebla (diferencia o negación), porque la pura luz es tan invisible como la pura oscuridad (unidad de la diferencia). “La tiniebla no es nada... Pero en cuanto constituye un aspecto de esta unidad, equivale a la luz” (Hegel *GW8*, 82). Y más adelante Hegel anota: “fuera de esta relación, tampoco la luz es algo. Lo que es, es la unidad de ambos o la luz como lo cualitativo, la unidad de sí misma y de su alteridad que es la tiniebla” (Hegel *GW8*, 82-83). Si el entendimiento ve en principio una oposición entre luz y tiniebla, la filosofía especulativa reconoce que esta oposición no puede pensarse en sí misma ni tampoco su pura identidad. Ambos elementos, la luz y la tiniebla, están separados, pero son inseparables, y en su “identidad y no identidad” definen la realidad del mundo físico.

Ahora bien, ¿qué sentido tiene esta afirmación para el mundo físico? Hegel no afirma que todas las entidades de la realidad se compongan de luz y tiniebla; antes bien, señala que la realidad física no es sino un constante entrelazamiento que no surge porque nosotros lo efectuemos, del mismo modo que la relación entre la luz y la tiniebla no es un nexo puesto como piensa el entendimiento razonador, sino que más bien ese entramado relacional negativo antecede a toda entidad. “La luz no brilla en la tiniebla, no la ilumina, no está

refractada en ella, sino que es el concepto fracturado en sí mismo, el cual, como unidad de ambos, explica en esta sustancia las diferencias de sus momentos” (Hegel *GW8*, 83). Así como no hay ninguna transición de la luz a la tiniebla y de la tiniebla a la luz, sino que más bien esta relación ha estado ya siempre, así también el verdadero ser de todo ente, su realidad no es que le advenga una relación, sino que su ser es ya este movimiento o negatividad. No se puede ver la luz y la tiniebla como un tránsito entre dos momentos que estarían uno por fuera del otro, no se trata de elementos que dan pasos *entre ellos*, sino que en realidad ambos solo existen en su relación. Lo mismo sucede con las entidades del mundo físico. Tomarlas en aislamiento, como entidades puras y positivas, es abstraerlas de su substrato real que es la pura procesualidad. Las cosas son lo que son solo en sus interrelaciones negativas con otros objetos y entidades. Dicho de otra manera, la relación es el elemento en el que ha confluído desde siempre toda entidad, es el elemento previo a la separación de la abstracción, y es a estas relaciones a lo que podemos llamar mundo físico. La realidad física no es un tercer elemento que reúna entidades contenidas en ella, no es un gran contenedor en el que esté incluido todo lo ente, ni una síntesis externa a toda entidad, sino que ella no es sino un proceso permanente. Cuando se define el mundo físico como unidad de la luz y la tiniebla lo único que se afirma es entonces que él no es sino una unidad dinámica y que tal negatividad es lo más inmediato y originario; “lo físico... se ha reflexionado en sí, en su alteridad” (Hegel *GW8*, 84). Hegel en seguida considera el calor, la gravedad, el color, etc., al hilo de esta definición del mundo físico (Hegel *GW8*, 84ss.).

El punto de Hegel viene a ser que todo tipo de entidad de la realidad natural, incluso las más comunes y corrientes o las más generales y abstractas, deben ser pensadas en sus relaciones negativas. Lo mismo sucede, por ejemplo, con un elemento como el espacio. Al tratar de definirlo podemos acudir al modo usual como se lo piensa, a saber, como lo tridimensional; éste se determina pues como lo largo, lo ancho y lo profundo. Sin embargo, rápidamente debemos reconocer que con ello no hemos determinado nada pues no es posible diferenciar, desde el punto de vista del espacio absoluto, cuál sea el ancho, el largo o la profundidad; podemos poner el largo como ancho, el ancho como profundo, etc., es decir, podemos intercambiarlos porque, en últimas, se trata de determinaciones vacías. Frente a esto, Hegel acude a la idea de punto, línea y superficie para determinar el espacio (Hegel *GW8*, 7). No es que tengamos el espacio y que además le pusiéramos las propiedades del

punto, la línea y la superficie. Más bien, se trata de ver que para hacer real y determinable la idea de espacio tenemos que pensarla como una superficie cerrada o delimitada, pero para pensar esa superficie tenemos que asumir la idea de línea que a su vez debe tener presente la idea de punto en tanto son ellos los que conforman toda línea. La complejidad conceptual inscrita en el concepto de espacio muestra que él no se deja determinar por propiedades aisladas o positivas, sino por determinaciones relacionales o que se encadenan negativamente entre sí: el espacio es pensable como superficie, pero la superficie ya remite al concepto de línea que a su vez guarda un nexo esencial con el concepto de punto. No se trata de tres determinaciones separadas que luego entran en relación. A la inversa, la idea de punto en su aislamiento no nos permite pensar el espacio; para avanzar tenemos que aunar los puntos en líneas que superan el punto porque lo abarcan en una unidad; finalmente, cuando cruzamos dos o tres líneas tenemos la superficie, es decir, el espacio. Lo que configura el espacio son estas determinaciones de punto, línea y superficie que no pueden ser pensadas en sí mismas, sino solo en las relaciones que trazan las unas con las otras. No pensamos primero la superficie, luego la línea y finalmente el punto, sino que ya cada uno de estos elementos está presupuesto en la idea de espacio, en la cual está contenida una relacionalidad o negatividad en el sentido de un proceso de determinaciones conceptuales que se encadenan entre sí (Hegel *GW8*, 9). Al pensar en la superficie ya de inmediato hemos pensado en la línea y en el punto, como lo demostrará Hegel incluso en su sistema definitivo (Hegel *ix*, §254).¹

Hemos visto hasta ahora que los ejemplos de luz/oscuridad o espacio se mueven en un plano conceptual; con ello hemos señalado que los conceptos con que pensamos el mundo físico (como mundo visible o extenso) son dialécticos o negativos. No hay un mundo visible y extenso en sí más allá de esos conceptos, sino que su realidad y ser se agota en esa conceptualidad. – Antes de avanzar en nuestra búsqueda debemos detenernos en el tránsito de la filosofía de la naturaleza a la filosofía del espíritu según el *Esbozo de sistema III*. Para Hegel, lo decisivo está en que en el mundo animal el individuo que surge, al no saberse nunca miembro o parte de su especie, se hunde en lo singular. Esto revela que en la naturaleza hallamos una racionalidad que aún es externa para sí misma: lo especulativo determina el mundo natural, pero no se reconoce a sí mismo. El ámbito de lo humano, por el contrario,

¹ En torno al origen aristotélico de la determinación hegeliana del espacio que hemos elaborado (Vieillard-Baron 1980, 199), y sobre la presencia de la mecánica y de la física de lo natural de Newton en la filosofía de la naturaleza de Hegel (Ferrini 1999, 209).

significa una especie de autoconocimiento o autoconsciencia de una razón que se sabe a sí misma (Hegel *GW8*, 185). En el orden especulativo la filosofía del espíritu es más verdadera, elevada o fundamental que la de la naturaleza, pues el concepto gana allí el conocimiento de sí mismo; la razón alcanza una transparencia y claridad sobre sí que no tiene en el mundo natural. – Pues bien, si hasta aquí examinamos la realidad de lo especulativo considerando elementos del ámbito de lo natural, podemos tomar ahora una entidad del mundo espiritual, por ejemplo, el yo que en apariencia es una realidad autónoma e independiente, definible desde sí mismo con recurso al alma individual o a la consciencia, y ver allí la efectividad de lo especulativo.

En la pregunta por el yo es aún más claro que no es posible capturar la esencia de esa noción de manera solipsista y sin relación con otros órdenes que desbordan al puro yo individual; me refiero a entidades como la familia, la comunidad, los derechos, etc. En el *Esbozo de sistema III* Hegel muestra que la formación del yo está gobernada por la estructura del reconocimiento, cuya expresión básica es el afecto inmediato (Hegel *GW8*, 207ss.). Es por el amor y los lazos afectivos, por el hecho de sentirse querido, que el individuo recibe la confianza que le permite sentirse acogido en el mundo y que hace parte de él. No ganamos este reconocimiento por nada, ni por el respeto que merecemos o por nuestros aportes a la comunidad, sino que un otro nos ofrece gratuitamente un lazo inmediato de afecto, que por lo demás no entrega indiscriminadamente. “Cada uno es reconocido solo como *voluntad determinada*, carácter o individuo *natural*, en su ipseidad natural, previa al proceso de formación” (Hegel *GW8*, 210). Ahora bien, el individuo no se realiza en esta pura relación afectiva; más bien, su formación avanza hacia la esfera del derecho en la cual encuentra el reconocimiento jurídico. Allí es reconocido como sujeto de derechos; “añado la definición de *derecho* y muestro basándome en ella que ese individuo es una persona, sujeto de derecho” (Hegel *GW8*, 215). Si la primera esfera del reconocimiento se refiere a los afectos inmediatos que se ofrecen al interior, por ejemplo, de la familia y que no se le dan a todo el mundo, la segunda tiene que ver con un reconocimiento universal que se extiende a cualquier individuo. Finalmente, Hegel habla de una tercera forma del reconocimiento que presupone un horizonte de valores compartidos y que él denomina espíritu real (Hegel *GW8*, 222ss.). Lo que reconoce la comunidad en un individuo no son sus derechos, sino sus capacidades individuales, su

diferencia, su aporte específico a la construcción de lo social. El individuo se forma entonces en su búsqueda de reconocimiento en las esferas del amor, del derecho y de la eticidad.

Para Hegel, estas esferas describen un mismo proceso de reconocimiento. El yo que se sabe parte de la familia, de pronto reconoce que ella está incluida en ámbitos más básicos, el del derecho y el de la comunidad. Con ello no hace un tránsito a otra esfera, sino reconoce de manera más profunda su lugar en el mundo; advierte que no solo es miembro de una familia, sino que participa de un ámbito de derecho, de un Estado y de una comunidad, y que eso está definiendo permanentemente su identidad. Hegel describe en los siguientes términos estas transiciones: “aquí la voluntad abstracta tiene que ser superada o producirse como superada en el elemento de este reconocimiento universal que es la realidad espiritual. La posesión se transforma así en el derecho...; lo que era patrimonio familiar, en el que se conocían los consortes del matrimonio, se convierte en obra y disfrute generales de todos” (Hegel *GW8*, 223). El tránsito de la familia al derecho y del derecho a la comunidad no implica que pasemos a algo nuevo, sino más bien a un suelo más profundo. En efecto, de entrada el reconocimiento implica un *re*-conocer, es decir, no un conocimiento de algo que faltaba, sino un conocer algo en lo que ya estábamos, pero de lo que no nos habíamos percatado. No conocemos nada nuevo, sino re-conocemos, es decir, volvemos a conocer, advertimos que además de vivir en el seno de una familia, somos sujetos de derechos y pertenecemos a una comunidad ética con unos valores compartidos. – Más aún, el tránsito entre esferas de reconocimiento describe la superación de la unilateralidad de los aspectos anteriores. Si el reconocimiento del amor es apenas el del afecto, la segunda esfera implica el terreno del derecho; es decir, mientras en el primer caso se destaca el aspecto singular de un individuo al que se le quiere gratuitamente y al que se le ofrece un amor exclusivo, en el segundo caso se acentúa el aspecto universal de unos derechos de los que puede gozar en principio cualquier sujeto pues se trata de un elemento común a todos. “En el acto de reconocer el sí mismo deja de ser esta singularidad; en el reconocimiento el sí mismo alcanza dimensión jurídica, es decir, que su existencia ha dejado de ser inmediata...; [allí] el hombre es reconocido necesariamente y necesariamente reconoce” (Hegel *GW8*, 215). La comunidad, por su parte, ofrece un reconocimiento del otro en tanto individuo en su singularidad o diferencia con respecto a los demás, pero en cuanto esa diferencia contribuye

al desarrollo de lo universal o de la comunidad misma; se trata entonces del reconocimiento de lo singular y de lo universal a la vez.

Interesa acentuar que para Hegel el yo, lejos de ser una entidad constituida en su esencia, positiva y autosubsistente al margen de todo nexo con los otros, lejos de elaborarse en soledad para después salir al mundo, solo se configura y solo construye una referencia de sí mismo en la interacción con los otros. Aún más, el yo vive en una constante relación conflictiva por la cual se propone conquistar formas de reconocimiento que los demás individuos no ofrecen inmediatamente. Incluso la capa del afecto debe mantenerla pues no es permanente: se puede romper, distorsionar, debilitar o desaparecer en cualquier momento. Lo mismo sucede con el reconocimiento en la esfera jurídica. Los derechos se amplían o se reducen ya sea porque los existentes se generalizan o se sustraen a grupos sociales, es decir, se incrementa o disminuye el número de grupos cobijados por los derechos; pero también porque se ensancha o reduce el ámbito de lo que consideramos derechos. La esfera jurídica expresa entonces una constante lucha por conquistar derechos o por ampliar el contenido mismo de lo que significa derecho. Finalmente, la misma lucha es visible en la esfera de la comunidad donde los patrones de valoración social cambian constantemente. Todas las formas de reconocimiento están atravesadas por una movilidad permanente que elude cualquier estado pleno de reconocimiento. Éste no se realiza, sino que siempre señala una lucha en la que el individuo no solo llega a orientarse en tal o cual dirección, sino que se implica en un proceso por el cual se propone conquistarlo constantemente. El rasgo del reconocimiento es entonces su déficit y, por lo mismo, la lucha permanente por ganarlo.²

² La investigación sobre el reconocimiento en el joven Hegel ha hecho carrera desde que en los años sesenta del siglo pasado Habermas reinterpretara este fenómeno y le diera vigencia en términos de teoría del lenguaje, del trabajo y de la interacción (Habermas 1974, 786ss.). El punto de vista de Habermas hace parte de una lectura sobre la filosofía de Hegel que se sigue extendiendo tanto en las aproximaciones a la filosofía del periodo de Jena (Honneth 1994) como a la filosofía de madurez, especialmente la *Filosofía del derecho* (Honneth 2010, 49). Habermas indica que lo que merece ser considerado de la obra de Hegel es lo que elaboró hasta antes de la *Fenomenología del espíritu*, pues en esta última obra un fenómeno como el reconocimiento se pierde u oscurece, en tanto se instala bajo el proceso de manifestación del espíritu. Según esta lectura, lo que importa en la *Fenomenología* no es tanto, por ejemplo, el fenómeno del reconocimiento en cuanto tal, como el encuentro de la consciencia con la totalidad espiritual en la que se halla. La idea de espíritu introduciría así un elemento abstracto que solo pervierte los fenómenos como tales (Habermas 1985, 55). Se considera deplorable en Hegel justamente que haya derivado en una filosofía que ve la consciencia humana como imbuida en una fuerza superior que sería el espíritu. Estas lecturas quieren entonces volver a un Hegel no pervertido aún por la idea de espíritu y absoluto. Sobre el Hegel que así bosqueja Habermas (Forero 2013, 49ss.). A mi modo de ver, con ello los teóricos críticos establecen una contraposición entre los fenómenos de la experiencia concreta y la idea de espíritu en Hegel que no solo es imprecisa, sino que no permite leer a profundidad su filosofía y encontrar más elementos en su pensamiento. Una reconstrucción precisa de la idea hegeliana de reconocimiento en el periodo de Jena desde el *Sistema de la eticidad* hasta la *Fenomenología del espíritu* se puede encontrar en (Harris 1980, 229), y sobre el reconocimiento en el *Sistema de la eticidad* de Jena (Rendón 2007, 95ss.).

Pues bien, los ejemplos a los que hemos acudido de la *Filosofía de la naturaleza y del espíritu* del periodo de Jena, las definiciones hegelianas del mundo físico, del espacio y del yo, hacen patente que, cuando se piensa en un ente cualquiera, la identidad en sí del ente que tratamos de capturar se diluye en un entramado de relaciones. El pensar especulativo no postula entonces verdades firmes; es, más bien, un proceso negativo que desde luego fija puntos de referencia, pero ellos remiten negativamente a otros y estos a su vez a otros. La filosofía positiva está ligada solo a la identidad, mientras el pensar especulativo, lejos de postular verdades idénticas a sí mismas, aúna la identidad y la negación, es decir, ve todo ente en un proceso por el cual va mostrando sus diferencias interiores. Para este pensar, la diferencia remite a la identidad y la identidad a la diferencia.

Ahora bien, no es que con este análisis hayamos descendido de la lógica especulativa a la filosofía real y que hayamos encontrado que también en la realidad opera lo que ya habíamos asegurado a nivel conceptual. Como aquí ya hemos abolido la oposición entre pensar y ser, sería más apropiado decir que no es que la lógica y la filosofía real reproduzcan el mismo modelo especulativo, sino que la realidad es especulativa: lo que hay es una realización de lo especulativo; toda entidad solo gana su ser en una trama de conceptos que señalan la identidad, la diferencia y la unidad de lo no idéntico o, en otra formulación, la realidad es una unidad relacional o negativa. El carácter relacional y no absoluto de la realidad, el hecho de que no haya entes independientes sino que solo son lo que son en los nexos que guardan entre sí, es propio de todos los ámbitos de ser. Nos referimos, en el fondo, a lo que podemos llamar la estructura especulativa o negativa de la realidad, de acuerdo con la cual el mundo no encuentra su base y fundamento último en individualidades autónomas, autosuficientes y autofundamentadas que luego, de manera secundaria, entraran en relaciones entre sí, sino que cada entidad es especulativa, esto es, solo gana y sostiene su identidad en su mutua remisión y reflejo con otros elementos. Es especularmente como las entidades se constituyen o se definen, esto es, como resultado de la determinación que adquieren de sí mismas a través de su relación refleja con otras realidades. En últimas, las relaciones de las cosas entre ellas constituyen la verdadera naturaleza de la realidad. Frente a los dualismos y escisiones de la filosofía de la reflexión entre las entidades que constituyen el mundo natural y espiritual, Hegel muestra entonces la unidad relacional de estos elementos; la realidad es una totalidad relacional.

Podemos volver ahora sobre las reflexiones del comienzo de este capítulo. El resultado de esta exposición señala que el pensar especulativo no es en sentido estricto una metodología, no se pide que ahora pensemos especulativamente como si este pensar solo se afirmara como una alternativa frente a un pensar positivo y reflexivo. La realidad en su conjunto puede verse articulada en esa estructura especulativa, que no es un esquema vacío que después se aplique a la realidad con lo cual uno confirmaría si el esquema es correcto o no; en cambio, la lógica especulativa señala el modo como las cosas mismas se despliegan. En últimas, lo especulativo es el nombre para el movimiento mismo de la realidad y para el hecho de que el pensar, cuando quiere describir esa realidad en su movimiento, tiene que hacerlo especulativamente. El pensar especulativo es el movimiento de la realidad misma o, en otra formulación, pensar es ser. No se trata tanto de que el pensar eminente persiga especulativamente el proceso de despliegue del ser; sería más preciso decir que este pensar filosófico es él mismo el despliegue del ser. Si nos decidimos a pensar, esto es, a no quedarnos en la inmediatez primaria que muestra los entes como entidades subsistentes por sí mismas, si nos resolvemos pues a reflexionar sobre las escisiones de la reflexión, advertimos la trama de relaciones que es inherente a las cosas y que constituye su verdadera naturaleza. En otra formulación, si la realidad natural y espiritual no es un conjunto de hechos fijos sino un proceso de constante productividad y movilidad, es decir, relaciones permanentes entre entidades y determinaciones, entonces su movimiento, su negatividad, se capta mejor desde un pensar especulativo que desde la pura postulación de entidades positivas que se proponen aquietarla remitiéndola a una esencia. El pensamiento tiene que ser capaz de quedarse en este movimiento permanente de la realidad y de las cosas.

2. El rendimiento supremo del pensar especulativo

Según Hegel, el poder supremo de la especulación no está tanto en reconocer la red de determinaciones en que está tal o cual fenómeno de la realidad natural o espiritual, como en dar realidad a lo que él denomina lo absoluto. En el fondo, la especulación no es sino el intento por llevar a su máxima potencia nuestra capacidad de acceder a la significatividad elemental en la que se abre el mundo. Tal pensar filosófico resulta ser para Hegel la capacidad ontológica superlativa del ser humano, que en sus más elevados rendimientos adquiere el

poder supremo de comprender la trama última del mundo. Cuando el pensamiento se orienta especulativamente puede reconocer una racionalidad absoluta, que a su vez solo vemos en acción gracias a ese pensar especulativo que la realiza o, en otras palabras, la especulación debe ser capaz de revelar la racionalidad absoluta en medio de lo ente, que por su parte gana sentido y efectividad cuando es actualizada por el pensar especulativo.

Ya Kant había afirmado que la filosofía es un preguntar por los elementos últimos e incluso había sostenido que a los objetos últimos accedemos especulativamente. Detengámonos aquí por un momento antes de continuar con nuestra aproximación a Hegel. Según Kant, en la medida en que la filosofía sucumbe a la ingenuidad de creer que puede razonar libremente sobre cualquier asunto mezclando criterios ideales y criterios empíricos sin control y elaborando, como dice Hegel, “telarañas cerebrales”, no es ciencia y debe ser sometida a crítica a fin de asegurar su carácter científico. Los resultados de esta filosofía son solo un “tanteo” en donde no hay evidencia, ni fuerza demostrativa, ni lo que caracteriza al conocimiento científico, a saber, necesidad y universalidad; son pues lo más parecido que hay a “un campo de batalla, que parece destinado a que cada cual ejercite sus armas en la confrontación” (Kant *KrV*, Bxv). Ello obedece a que la filosofía o, más exactamente, la metafísica solo se desenvuelve entre conceptos sin preguntarse por su origen, por su relación con la experiencia y por su naturaleza. Ahora, Kant no elabora su crítica de la metafísica a fin de desautorizarla, sino con el propósito de instaurar una reforma capaz de darle nueva vida y rehabilitarla. Su interés de asegurar la científicidad de la metafísica ya se anuncia en el título a la versión reducida de la *Crítica de la razón pura* que suena así: *prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como ciencia*. Kant considera a la metafísica como una “disposición natural” que hasta hoy no ha sido desarrollada adecuadamente (Kant *KrV*, B19ss.). Para que la metafísica llegue a presentarse como ciencia debe discutirse la naturaleza de la razón misma a fin de determinar lo que le es lícito conocer. Es justamente a este trabajo de discernimiento relativo a las posibilidades de la razón al que alude el término crítica presente en el título de la obra. – Esta tarea, por lo demás, la garantiza la filosofía trascendental que constituye el núcleo de la crítica que la razón ejerce sobre sí misma a fin de establecer sus propios límites, pues ella “considera únicamente al entendimiento, y a la razón misma, en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos, sin suponer que *estuviesen dados*” (Kant *KrV*, A846). La filosofía

trascendental, lejos de liquidar a la metafísica, establece su posibilidad misma pues determina en qué medida podemos elevarnos hacia los objetos últimos de los que la metafísica se ocupa: el alma, el mundo y Dios.

Pues bien, es justamente en este aseguramiento del carácter científico de la metafísica que aparece en Kant la idea de lo especulativo. Dado que la metáfora del espejo ya la usa él con el fin de señalar la relación entre lo especulativo y el conocimiento de los objetos últimos, entonces para comprender este asunto debemos remontarnos nuevamente a las relaciones que establecemos frente a un espejo. El punto está relacionado con lo que significan para Kant las ideas (Kant *KrV*, Bxxi.). Sabemos que la *Crítica de la razón pura* sostiene que lo que es cognoscible son los fenómenos y las síntesis que hacemos de ellos mediante el entendimiento. Sin embargo, existe una facultad superior al entendimiento que es la de la razón que no trabaja con los fenómenos y sus síntesis, sino se deja guiar por ideas. Una idea es, por ejemplo, la de mundo que, como ya hemos señalado, hace parte de lo que él define como objetos últimos; la idea de mundo no es un objeto de conocimiento en el sentido de que no es un fenómeno, sino describe el conjunto de lo que existe entendido como “la totalidad de las síntesis posibles que hace el entendimiento sobre los fenómenos” (Kant *KrV*, B21). La razón aspira a darle consistencia a las síntesis de los fenómenos pensando en la totalidad posible de las operaciones de síntesis efectuadas sobre lo dado en la experiencia, pero esa totalidad misma de las operaciones de síntesis no se manifiesta. La idea suprasensible de mundo no puede ser entonces conocida sino sólo pensada, pues no hace parte de lo fenoménico. Al no estar incluida en lo dado en la experiencia sino en lo nouménico el mundo es incognoscible, trasciende el entendimiento humano. El asunto es que, si bien esa totalidad no nos es cognoscible, si bien el entendimiento ve tal o cual síntesis pero no el todo del mundo, la razón se figura que existe algo así como una totalidad que le da unidad a todas esas síntesis, es decir, asume que no solo vemos esto o aquello sino que todas las conexiones y las síntesis de los fenómenos hacen parte de un todo que podemos denominar mundo. La tesis de Kant es pues que las ideas de la razón no son objetos de conocimiento, no las podemos conocer, pero las debemos presumir. Ellas son regulativas y nos dan orientaciones para la vida; en el caso de la idea de mundo, su propósito es el de ofrecer indicaciones para el conocimiento. Lo mismo sucede con los demás objetos últimos (el alma, Dios, la libertad), que no son fenómenos y que por lo tanto no pueden ser conocidos “mediante ningún uso de

la experiencia de la razón” (Kant, *KrV*, B21), es decir, no podemos demostrarlos, pero tenemos que suponer que existen para que, por ejemplo, el mundo moral tenga algún sentido.

El asunto es que al conocimiento de las ideas últimas Kant le llama “metafísica de la razón especulativa en *sentido estricto*”, y sostiene que estas ideas están “como detrás de un espejo” (Kant *KrV*, B870-71). Kant usa la metáfora del espejo para señalar que a través de él vemos cosas que la vista normal no captura. El espejo del que habla Kant son los fenómenos y allí se reflejan los objetos de la razón. Que esos objetos se encuentren “detrás” del espejo quiere decir que están a la espalda de quien se para enfrente de lo fenoménico y ve en su superficie la proyección de las ideas últimas. Puesto que la visión que ganamos de la realidad cuando nos paramos frente a un espejo está mediada por la superficie de este elemento: no vemos los entes directamente, sino reflejados o mediados, entonces la imagen del espejo debe indicar que no advertimos los objetos últimos a través de una aproximación directa, sino gracias a una especie de mediación. La relación del sujeto con las ideas regulativas se asemeja a la que tiene con los objetos que ve mediatamente un espejo: no las conoce inmediatamente, sino que accede a ellas especularmente o, mejor, llega a ellas de un modo similar a como alcanza algo cuando se apoya en un espejo (Kant *KrV*, A5). No accedemos entonces inmediata o directamente a las ideas de la razón, sino mediante el reflejo que de ellas se proyecta en nuestra experiencia de mundo. Lo nouménico se refleja especulativamente en lo fenoménico, de modo que la especulación nos permite elevarnos hacia algo trascendente por fuera de la situación fenoménica en la que siempre nos hallamos. – Ahora bien, como lo que se refleja en la superficie de lo fenoménico son las ideas últimas cuyo carácter es regulativo, es decir, como lo que allí se proyecta son elementos como el mundo o Dios que nos sirven justamente para ganar orientación en medio de los fenómenos, entonces la imagen que nos permite ver el espejo nos ofrece orientación. No vemos entonces los elementos que proyecta el espejo directamente, no son objetos de la experiencia inmediata, de suerte que no son cognoscibles en el sentido inmediato en que el entendimiento conoce sus fenómenos, pero lo que refleja el espejo ofrece algo así como puntos alejados que de alguna forma dan orientación o dirección al sujeto y que normalmente no son visibles. La especulación permite ante todo aprehender, más allá de todo lo inmediato en que se queda el entendimiento, el horizonte mediado que guía la situación en la que nos encontramos, es decir, el ámbito desde el que proyectamos nuestra relación con el mundo.

Desde luego, la idea de lo especulativo en Hegel se asemeja en algún sentido al modo como la usa Kant. En ambos casos lo especulativo es en principio el nombre para un pensar cuyos rendimientos supremos consisten en elevarse hacia las coordenadas últimas de lo real. – Como hemos visto, para Hegel lo especulativo señala la realidad como un entramado de relaciones; describe un dejarse llevar por el devenir constante entre identidad y diferencia, y la búsqueda por expresar y articular ese movimiento en un proceso conceptual indetenible en el que las diferencias se engendran y se superan constantemente en identidades que a su vez se vuelven a agrietar por nuevas diferencias y que se vuelven a recoger en identidad. Es precisamente ese despliegue de lo real el que se llama pensar especulativo o negativo, es decir: ya no el pensamiento como capacidad psicológica de una consciencia individual, sino el pensar del ser mismo que pensándose a sí mismo va desplegando sus determinaciones internas o, en otra formulación, el pensar que *es* el movimiento de la realidad en su totalidad. El ser es puro pensar especulativo, pensar que hace desenvolverse todas sus determinaciones internas que vertebran la realidad. La actividad de este pensar especulativo es lo que en principio llamamos realidad; él en su movimiento constituye lo real. El pensar y la realidad se anudan entre sí. “En esta naturaleza de lo que es, que consiste su concepto en su Ser, descansa la necesidad lógica en general; solo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la medida en que el contenido es concepto y esencia o, dicho en otros términos, solamente ella es lo especulativo” (Hegel *ii*, 40). – El asunto es que este pensar no es un pensar corriente, sino un pensar superior que enlaza los fenómenos más inmediatos con las dimensiones más profundas del ser, de manera que este pensamiento despositivizado, esta lógica especulativa de la autonegación por la cual la realidad pone en evidencia sus determinaciones internas y despliega sus relaciones, es capaz de elevarse al nivel de verdad más universal. El pensar especulativo no se propone, en último término, determinar tal o cual región del ámbito de lo ente, sino que lo que él quiere llegar a determinar es la racionalidad absoluta. Dicho de otra manera, el pensar especulativo no es sino un movimiento de escisiones y reunificaciones por medio del cual somos capaces de ganar cada vez más consciencia de la realidad, es la dinámica negativa por la cual se despliegan las determinaciones que conforman lo ente en su conjunto. La lógica de identidad y diferencia en que consiste lo especulativo guarda así un nexo esencial con el conocimiento de los ejes

últimos en los que se articula lo real y son estas coordenadas que podemos llamar ontológicas las que direccionan el movimiento especulativo.

Ya con esto podemos ver lo inédito de la idea de lo especulativo en Hegel; se trata de una visión más profunda y radical que lo que Kant llamó especulación, pues aquí lo especulativo supera la crítica restrictiva de la razón que él elaboró. En la medida en que para Kant aquello por lo que el mundo conocido surge en nuestro espíritu son las categorías del entendimiento regulado y los principios de la intuición, en la medida en que nuestro conocimiento solo tiene acceso al entramado fenoménico accesible a nuestras categorías, la idea de lo especulativo en él solo se edifica en el aire. Que accedamos especulativamente a los objetos últimos de la razón no quiere decir que los conozcamos en sí, pues ellos están más allá de la experiencia y del conocimiento como tales cosas en sí. El problema de los objetos de los que tenemos noticia especulativamente deriva de su posibilidad misma como objetos; de ellos solo cabe hablar como de ideas regulativas de la razón porque siguen siendo incognoscibles. Ello obedece a que Kant piensa la especulación desde una subjetividad trascendental que constituye el centro de todo lo real, es decir, que determina el mundo empírico, pero ella misma está separada de ese mundo. Lo especulativo en él termina confirmando de otro modo la insuperable finitud del conocimiento que se restringe a lo fenoménico y sensible, y en esa medida constituye el contraejemplo de lo especulativo en Hegel que es el modo como comparecen los ejes últimos que articulan la realidad. – La filosofía especulativa de Hegel no reposa sobre el secreto dogmatismo de la búsqueda de un fundamento en el sujeto, como sucedió con las diferentes versiones de la filosofía trascendental practicadas por Kant y por los poskantianos: no son las categorías del pensamiento subjetivo las que determinan lo que es la realidad, pues a la idea de sujeto le es inherente la oposición al objeto y, como hemos visto, lo especulativo está por detrás de esta oposición. El pensar especulativo hace descender al sujeto del trono al que lo había encumbrado la filosofía del entendimiento como principio de constitución de la realidad fenoménica. Sujeto y objeto, pensamiento y ser están unidos indisolublemente o, dicho de otra forma, el despliegue del pensar especulativo es también la manifestación del ser. Si la filosofía de la reflexión supone una incompatibilidad entre las categorías del pensamiento subjetivo y las del ser objetivo de la realidad, Hegel supera esta ruptura pues lo especulativo es la fuerza de autodespliegue de un sentido anterior a estos extremos contrapuestos, es el

dinamismo de un proceso de negatividad en el cual se van desplegando las determinaciones internas a toda entidad.

Para Hegel, tomarse realmente en serio la intención de los poskantianos de superar las limitaciones de la razón en Kant significa no dejar que el pensar se reduzca a la movilidad y al nerviosismo indefinidos de una sucesión de operaciones de la reflexión que nunca alcanza aquello que se propone realizar, sino dejarse guiar por las coordenadas últimas de lo real. Ahora bien, ese ser de lo real no aparece como un fundamento último, eterno e inmutable opuesto a lo aparente o al mundo de lo múltiple abstracto. Hegel no cree que el desarrollo de la filosofía resida en la propuesta de un nuevo fundamento que sirviese de archiprincipio y del que pudiese deducirse toda multiplicidad o abstracción. Más aún, la oposición fundamental entre sujeto y objeto, establecida ya en la cultura de la filosofía moderna desde Descartes y confirmada por Kant, no puede ser filosóficamente superada contraponiéndole una nueva oposición, que esta vez sería la existente entre el principio o síntesis y lo múltiple o abstracto; “la filosofía –anota Hegel en el prólogo a la *Fenomenología*– debe guardarse de querer ser edificante” (Hegel *iii*, 17). Lo especulativo no es pues la propuesta de un principio alternativo que entre a competir con el sujeto trascendental de Kant, con el yo de Fichte o con el principio de identidad de Schelling. “No es difícil darse cuenta que la manera de exponer un principio, a saber, aduciendo fundamentos a favor de él y refutando mediante fundamentos el principio contrario, no es la forma en que puede aparecer la verdad” (Hegel *iii*, 47). La idea de lo especulativo se propone demostrar, en cambio, que la filosofía describe la trama unitaria que pasa por detrás de toda dualidad cancelando su oposición.

¿Qué relación guarda la imagen del espejo con la idea de lo especulativo en Hegel? Pensemos en nuestra imagen en un espejo. Si nos vemos a nosotros mismos a través de un espejo encontramos relaciones más amplias que inmediatamente no son visibles; nos situamos con ello en un contexto más grande. La imagen que refleja el espejo no solo devuelve una visión de nuestra propia persona, sino de ésta mediada o integrada en un contexto espacial del que no podemos tener percepción directa: el trasfondo desde el que destacamos, lo que se halla situado a nuestros lados, arriba o abajo, y que podemos ver ahora en su relativa cercanía o lejanía, etc. En otras palabras, allí advertimos cosas atrás que solo están reflejas, pero que dan indicaciones sobre dónde estamos situados, es decir, nos vemos en contexto al ponernos en medio de una totalidad, en una sala de estar, por ejemplo, con un

sofá y una mesa de centro cerca, con un televisor a la distancia y una lámpara que cuelga del techo, etc. Del mismo modo que a través del espejo nos vemos a nosotros mismos situados con respecto a todo objeto, es decir, en el reflejo nos vemos en relación con la entidad que sea el caso, el especulativo es un conocimiento indirecto o mediado porque pasa por el espejo, pero nos permite captar la relación de las cosas con respecto a nuestro propio punto de vista, de suerte que ofrece una perspectiva más amplia: vemos las cosas en contextos más abarcantes. El espejo no refleja entonces una idea, como en Kant, sino nuestra situación en un todo: a nosotros al lado de tal o cual objeto o persona, etc. Normalmente solo vemos lo que está en frente, pero no el contexto en el que estamos situados, es decir, perdemos de vista esta totalidad que queda atrás. Tal cosa solo la logramos cuando nos paramos frente a un espejo; solo así vemos dónde nos hallamos y el mundo que en algún sentido nos sostiene.³

Pues bien, el *Esbozo de sistema III* es una realización preliminar de este pensar especulativo por el cual paulatinamente reconocemos nuestro lugar en esos elementos últimos en los que estamos inmersos; Hegel muestra allí que el individuo primero solo se mira a sí mismo, pero luego se da cuenta que hace parte de un mundo objetivo, de un pueblo con unos códigos sociales, de unas instituciones como la familia, de una moral y una forma de derecho, de un Estado (Hegel *GW8*, 209ss.). El individuo es capaz entonces de contemplarse en su realidad objetiva particular, en su pueblo; es decir, advierte que hace parte de algo mucho más concreto y profundo (Hegel *GW8*, 223ss.). Por eso la obra presenta las producciones humanas: creamos una moral, instituciones, formas de derecho, y su realización última tiene lugar en el Estado. La razón aparece entonces primero como un elemento nuestro, pero luego advertimos que ella está arraigada en el pueblo en el que crecimos y que constituye la sustancia de nuestra existencia; cada grupo humano cree encontrar en sus formas de organizar el derecho, la moral, la familia, etc., la comprensión de lo que él es y asume que con esas realizaciones apunta a lo eterno: la verdadera estructura de la sociedad, la familia real, el verdadero derecho, etc. En otras palabras, organizamos nuestro mundo en

³ Esta idea de que en el espejo me veo a mí mismo, pero en relación con el mundo, es decir, sé de mi situación, fue utilizada y desarrollada por Luis Gama en su análisis de la *Fenomenología del espíritu* (Gama 2018c). Allí se mostró que es así como la consciencia natural va descubriendo paulatinamente su situación, en el sentido de que va penetrando en formas de ver el mundo cada vez más profundas. Se trata de un uso de la metáfora del espejo como posibilidad para conocer nuestra situación en la que, desde luego, también está quien se planta frente al espejo, es decir, por la cual la consciencia advierte un trasfondo que no ve usualmente y es capaz de verse a sí misma en ese trasfondo. Sobre la idea de lo especulativo en general (Düsing 1975, 122ss.) y acerca de lo especulativo en la *Fenomenología del espíritu* en particular (Kolar 1975, 623ss.) y (Gadamer 1975, 60). En lo tocante al carácter dialéctico de lo especulativo presente en la *Fenomenología* (Wiehl 1983, 624ss.).

torno a ciertos principios que se expresan en nuestras actividades, y asumimos que con ello hemos llegado a la consideración más alta de lo que debe ser la realidad y que el mundo debe conformarse así. Ahora, al profundizar especulativamente en eso nos damos cuenta que tampoco la esfera socio-histórica de un pueblo agota la realidad del individuo, sino que hacemos parte, como miembros de pueblos particulares, de una cadena más larga que es lo que se llamaría la manifestación del “espíritu absoluto” (Hegel *GW8*, 277). Más allá del grupo particular que nos determina y que constituye nuestra sustancia, podemos advertir que nuestra comunidad hace parte de algo mucho más grande que es la racionalidad que se despliega desbordando las orientaciones de los pueblos. Lo que Hegel denomina el “espíritu absoluto” marca pues el tránsito desde las producciones humanas que son elaboradas desde individuos particulares y que conforman una comunidad concreta, hacia una esfera que va más allá de eso.

¿Dónde quedan la filosofía, la religión y el arte en este proceso? En la parte final del *Esbozo de sistema III* Hegel dice que hacen parte del espíritu absoluto. Ciertamente, el arte, la religión y la filosofía son realizaciones de cada pueblo: así como ellos tienen formas particulares de organizar sus instituciones, así también producen un arte, una religión y una filosofía; pero ¿por qué Hegel no los pone al mismo nivel que las instituciones, el derecho, la moral, etc., sino que los destaca como productos humanos que van más allá de lo particular de los pueblos? Porque arte, religión y filosofía tienen como meta hallar no ordenamientos determinados para una comunidad singular e histórica concreta, sino verdades esenciales, es decir, la estructura general del ser. Hay, por ejemplo, códigos constitucionales y morales que podemos considerar obsoletos o propios de un contexto específico; en cambio, el arte, la religión y la filosofía señalan algo distinto: verdades no pensadas para un contexto, sino de tipo universal en las que el espíritu “se sabe a sí mismo” (Hegel *GW8*, 278), primero desde la intuición en el arte (Hegel *GW8*, 278), después mediante la representación en la religión (Hegel *GW8*, 280ss.) y finalmente gracias al pensamiento en la filosofía (Hegel *GW8*, 286ss.).⁴ Se trata de realizaciones que, más allá de los condicionamientos epocales, apuntan a iluminar la estructura última de las cosas. El derecho, las instituciones, la moral tienen la función de organizar nuestra vida singular y de regir las relaciones del momento. Pero el arte,

⁴ Sobre el sistema de filosofía especulativa que Hegel bosqueja al final de *Esbozo de sistema III* (Förster 2008, 54) y (De la Maza 2007, 12).

la religión y la filosofía van más allá de nuestros intereses particulares y apuntan a algo universal; pueden parecer actividades ociosas, lujos superfluos que podemos evitar, porque no sirven para lo concreto inmediato, para la organización pragmática de nuestro momento. Se trata de actividades humanas que tiene la función de anunciar algo más elevado y por eso no pasan de moda. El arte o la filosofía griega, por ejemplo, siguen interpelando todo presente, pues se trata de producciones que le apuntan a algo que está por encima de las contingencias singulares del momento.

Sin embargo, la mejor exposición en Jena del movimiento especulativo por el cual reconocemos las coordenadas primarias de la realidad es la *Fenomenología del espíritu*. Se muestra allí un saber que no avanza mediante la captación directa de un objeto por una conciencia, sino mediante una aprehensión indirecta de la situación como la que se tiene frente a un espejo en donde se percibe el objeto pero mediado por su reflejo, y no de manera aislada sino inscrito en un contexto más amplio que también incluye a aquel que observa. En el espejo no solo vemos la amplitud de la realidad, lo que está detrás de nosotros, sino también a nosotros dentro de esa realidad, es decir, la imagen que nos devuelve el espejo es una en la que nos vemos integrados a un trasfondo que usualmente no vemos. Así como un espejo hace mediar la mirada del que observa con el reflejo del objeto produciendo una imagen que los abarca a los dos, así también la *Fenomenología* presenta un pensar especulativo que nos aúna con la intuición de un todo, no porque hagamos del todo un objeto sino porque nos sumerge en una racionalidad superior en la que las determinaciones que a primera vista aparecen aisladas se muestran como partes de unidades de sentido más amplias. Lo especulativo nos permite reconocer en nuestro horizonte de acción inmediato el reflejo de un sentido superior, de modo que nos vamos integrando paulatinamente en una razón universal cada vez más amplia; se trata de una suerte de secuencia de mutuos reflejos por la cual develamos de manera creciente la estructura racional de la que participamos y que nos orienta. Conocemos el sentido último de lo real al modo de un progresivo atravesar el todo conceptual que nos sustenta.

No es nuestro propósito por ahora entrar en la exposición de cómo la *Fenomenología* muestra ese pensar y esa conciencia natural que se entregan al movimiento especulativo del ser de lo real y por el cual se va develando paulatinamente lo absoluto al tiempo que van reconociendo su lugar en él. Antes de ir allí quisiera ver cómo Hegel desarrolla desde su

lógica especulativa de Jena una determinación de lo absoluto, es decir, cómo la filosofía de Jena expresa conceptualmente esa compenetración del pensar con un todo racional de sentido que es lo que Hegel denomina racionalidad absoluta. Las siguientes dos secciones de este capítulo se trazan este proyecto. El apartado que sigue se propone determinar lo que Hegel denomina la proposición especulativa y advertir la noción de negatividad que allí se gana, mientras que la cuarta sección examina la famosa frase filosófica según la cual lo absoluto debe ser pensado a la vez como sustancia y como sujeto. Con ello, desde luego, empezamos a anunciar e introducir la idea de lo absoluto en Hegel, que será analizada detenidamente en el capítulo cinco de esta investigación. Debemos entonces volver ahora a la lógica especulativa de Jena. De aquí en adelante el texto que servirá de guía para nuestra exposición es fundamentalmente el prólogo a la *Fenomenología del espíritu*.

3. La proposición especulativa

¿Es posible ganar un acceso adecuado al fenómeno de la racionalidad absoluta haciendo pie en la estructura conceptual del pensar especulativo? Sí lo es. Al respecto Klaus Düsing ha sostenido que “lo racional puede ser conocido originariamente en el juicio” (Düsing 1976, 200). Debemos volver entonces no al silogismo, sino a la idea de juicio presente en la lógica especulativa de Jena para ganar una aproximación preliminar al fenómeno de lo absoluto. En varios textos de Jena encontramos el intento de Hegel por superar la angustura y unilateralización del juicio reflexivo, y por mostrar el desarrollo de un juicio especulativo que, en últimas, toma el juicio más como un movimiento que como una afirmación, un movimiento que vincula una frase con su contraria. Hegel reconoce en el juicio el lugar de la verdad, pero no en el juicio representativo de la reflexión que fuerza al pensar a ajustarse a la mera adscripción de predicados a los entes, sino en lo que él denomina juicio especulativo. Según Düsing, mediante el análisis del juicio se puede ver el elemento último de la especulación y poner en evidencia la realidad de lo absoluto. ¿Qué entiende Hegel por proposición especulativa?

En *Creer y saber* Hegel juega con el significado etimológico de la palabra juicio (*Urteil*) para destacar su elemento central, a saber, el dinamismo o la unidad negativa en que ya está sumergida toda teoría del juicio (Hegel *ii*, 316). En la expresión *Urteil* está la partícula

Ur que significa originario, primario, primordial, primitivo, y *Teil* que significa partición o parte. Si atendemos a la palabra misma reconocemos que ella en su sentido verdadero no indica una relación entre un sujeto y un predicado que ya existen por sí abstractamente, de modo que juzgar sería el proceso por el cual se hace la síntesis o el enlace entre ellos adecuadamente, sino que el juicio (*Urteil*) indica dos cosas. Por un lado, es lo que parte por primera vez la unidad originaria. Antes del juicio el pensar vive en una suerte de inmanencia y es en el momento en que éste aparece que la realidad se divide y determina. El juicio, lejos de enlazar dos términos ya separados, constituye el momento en que se rompe o separa la unidad originaria del pensar que es totalmente inmanente y cerrado en sí mismo; constituye la división originaria del uno originario o el momento en que nos salimos de la relación originaria del pensar. En otra formulación, el juicio es la entrada en existencia (*Dasein*) del pensamiento y de las cosas. Por otro lado, y relacionado con lo anterior, la etimología de la palabra juicio (*Urteil*) también señala que la relación entre los términos que lo constituyen siempre ha estado presente porque esos presuntos elementos independientes se desprenden de la inmanencia relacional primaria que subyace a ellos. Una vez rota la unidad el juicio intenta volver a ella, pero no porque una consciencia se proponga establecerla, sino porque quiere encontrar en las partes el todo relacional que él mismo fractura. La lógica reflexiva corriente malentiende el sentido del juicio porque lo piensa desde la abstracción y la síntesis: trata de mostrar que la relación del juicio es una relación secundaria (síntesis), pues asume que sus partes ya existen por sí mismas (abstracción) y que la relación viene después. El sentido etimológico de la palabra juicio (*Urteil*) muestra, en cambio, que él instauro la distinción entre sujeto y predicado en el pensamiento y con ello da existencia y realidad al pensar y a las cosas, pero que a su vez constituye la búsqueda de la unidad o de la relación de esos momentos del pensar que él escinde: su propósito es siempre poner en evidencia la identidad originaria de los elementos que lo componen; él es partición originaria (*Ur-teil*) e indica a la vez que el nexo, la cópula, el “es”, la relación entre sujeto y predicado es necesaria, intrínseca, inherente a sus términos, pues el ser de cada uno es referirse al otro.

En la primera sección del capítulo tres vimos el carácter especulativo de los juicios comunes y corrientes como “Juan es sabio”, “Pedro es mortal” o “la rosa es roja”. Dijimos allí que estas proposiciones no pueden ser pensadas desde la pura identidad entre sus elementos, pues no darían sentido; la proposición “Juan es sabio”, por ejemplo, tiene que ser

leída especulativamente en tanto debe incluir la idea de que Juan y la sabiduría (A y B) no pueden ser solo elementos abstractos, sino que en algunos aspectos deben ser uno. En el *Escrito sobre la diferencia* Hegel expresa esto mediante la proposición formal “A=B” (Hegel *ii*, 39). Ahora tenemos que ir más allá de nuestro análisis, pues estas proposiciones son insuficientes para mostrar propiamente lo especulativo; no es aún tan claro que en proposiciones como estas el sujeto y el predicado sean cada uno la identidad y la no-identidad o negatividad en sí mismos, pues en ellas parece aún acentuarse la no diferencia entre el sujeto y el predicado. Las proposiciones ya consideradas permiten que se las piense positivamente o mediante la identidad, es decir, como si se tratara de un sujeto (por ejemplo, Juan) del que se afirma un predicado (que es sabio), pero del que también se podrían predicar muchas otras cosas (que es mortal, justo, bueno, divertido, etc.), o a la inversa, de un predicado, por ejemplo la bondad, que se le puede atribuir a un sujeto, por ejemplo a Juan, pero también a Dios, a una forma política, etc. Sujeto y predicado parecen identidades de las que se señalan arbitrariamente diferencias. En el prólogo a la *Fenomenología del espíritu* leemos con relación a este tipo de juicios: “El sujeto se asume como un punto fijo a cuya base se adhieren los predicados; por medio de él podría el contenido presentarse como sujeto. El modo como se constituye este movimiento no puede pertenecer al sujeto; partiendo de la premisa de aquel punto fijo, el movimiento no puede estar constituido de otro modo, éste solo puede ser movimiento externo” (Hegel *iii*, 27). A cada elemento podemos yuxtaponerle o agregarle categorías sin que ninguna derive necesariamente, pues los momentos del juicio aparecen como asideros firmes, dados y seguros; aquí el pensar solo debe considerar qué categorías le conviene al sujeto o al predicado. Este tipo de enunciados no son aptos para expresar verdades especulativas en toda su riqueza, en tanto acentúan las relaciones de identidad y dejan sin destacar el elemento de la no identidad. Como allí no podemos ver claramente ni la partición originaria del uno originario ni la presencia de la relación primordial que ya señala el juicio en su sentido etimológico, es decir, no podemos captar la inmanencia relacional del todo originario a la vez idéntico y diferente al que apunta el juicio, estas proposiciones no bastan para destacar el elemento de lo especulativo. – Más aún, apoyado en estas proposiciones el pensamiento reflexivo podría todavía sostener que puede postularse la jerarquía del sujeto o del predicado e indicarse que sus respectivos contrarios solo serían atributos inesenciales; la reflexión aún puede empeñarse en afirmar que allí un

término tiene que primar sobre el otro. Los ejemplos a los que hasta ahora hemos acudido no parecen alcanzar, en consecuencia, a reflejar el elemento originario del juicio: la unidad y relación esencial de los momentos que él mismo escinde.

Para Hegel, los términos de las proposiciones propiamente especulativas, en cambio, deben tomarse de inmediato no como identidad o afirmación, sino como un movimiento que vincula cada categoría con su contraria. Ellas constituyen el auténtico devenir negativo de la realidad; su mejor ejemplificación se encuentra en las proposiciones en las que se realiza la filosofía, cuyo desarrollo supremo consiste en expresar el movimiento y relacionalidad que es el verdadero ser de lo real. Si en la proposición positiva “el sujeto constituye la base en la que se enlaza el contenido y sobre la que discurre el movimiento en una y otra dirección”, en los juicios filosóficos “ocurre de otro modo” (Hegel *iii*, 57). La filosofía se formula no en proposiciones vacías aprehensibles bajo el esquema positivo del sujeto y el predicado cada uno en principio idéntico a sí mismo, sino en expresiones que tienen una vocación hacia el concepto. Puesto que ella no se vierte en enunciados o juicios sobre un ser fundamental, fuerza el lenguaje para que, manteniendo la forma de sujeto y predicado, capte la relación especulativa de las cosas y, en últimas, ponga en evidencia que las determinaciones de lo real son solo remisiones constantes entre sí. Dicho de otra manera, las genuinas proposiciones filosóficas son aquellas que expresan lo que es lo verdadero, esto es, el movimiento de un proceso conceptual indetenible en el que las diferencias se engendran y se superan permanentemente en identidad; por eso estas frases eminentes están formuladas y solo son comprensibles especulativamente. “En la proposición esencial (*Wesenssatz*) filosófica el predicado no es la unidad de lo múltiple que además solo correspondería con este sujeto, sino con otro sujeto [diferente]. Principalmente el predicado contiene lo que es el sujeto, esto es, lo que se llama su sustancia, su esencia o su concepto” (Düsing 1976, 198).

Una frase filosófica es por ejemplo “*Dios es lo eterno*” (Hegel *iii*, 26). Con ella no decimos que existe Dios y que además él tiene el atributo de la eternidad ni señalamos una suerte de eternidad una de cuyas manifestaciones sea Dios. En cambio, la frase misma implica leerla especularmente o que cada elemento es a la vez la identidad y la diferencia. Es perfectamente válido entonces decir que “Dios es eterno” y que “lo eterno es Dios”, pues aquí el predicado es sujeto y el sujeto es predicado, esto es, podemos intercambiar las determinaciones y ambas son igualmente legítimas. Con este juicio especulativo no estamos

subsumiendo un sujeto en un predicado o a la inversa, sino que estamos mostrando que la frase puede ser vista en varias direcciones y que cualquier formulación es legítima. La frase especulativa implica pues que se la interprete de varias formas, que invirtamos los términos. Por ello en esta proposición no cabe dar determinaciones diferentes al sujeto y al predicado pues ambos son intercambiables, es decir, pone en evidencia la presencia de la relación inmanente y originaria que señala el juicio en su sentido etimológico, porque la determinación de cada uno de los términos es esencialmente una relación anterior a la división entre el sujeto y el predicado. Más aún, no solo es que sea perfectamente válido el intercambio o, en otras palabras, que la relación sea posible tanto en una vía como en la otra, sino que de lo que se trata es de mantenerse en el juego de las dos direcciones en que puede leerse la frase pues solo así podemos captar el sentido de lo que ella indica; dicho de otra forma, para comprenderla debemos tener presente que ambos reflejos son legítimos. El propósito de este tipo de enunciados es que nos obliguen a mantener la imagen de una realidad que no se fija nunca en un sentido último, sino que siempre está en un constante reenvío de remisiones de sentido hacia otro lado. “Aquí el concepto es el propio sí mismo del objeto representado como su *devenir*, y en este sentido no es un sujeto quieto que soporte inmóvil los accidentes, sino el concepto que se mueve y que recobra en sí mismo sus determinaciones. En este movimiento desaparece aquel sujeto en reposo; pasa a formar parte de las diferencias y del contenido, y más bien constituye la determinabilidad, es decir, el contenido diferenciado como el movimiento del mismo en lugar de permanecer frente a él” (Hegel *iii*, 57).⁵

Lo que se demanda, al fin de cuentas, del pensar especulativo es una sensibilidad para lo que se sustrae a una mirada ordinaria y una atención a todo el juego de diferencias e identidades que una proposición moviliza en diversos niveles de profundidad; se trata de advertir todas las capas de sentido que moviliza la proposición especulativa y que no se dejan

⁵ Podemos decir que incluso en los juicios especulativos el mero razonar del entendimiento puede hacerse dominante, de manera que los ajuste a sus dispositivos formales. Así, la cuestión no es solo que haya dos tipos de proposiciones, unas más bien positivas donde podemos agregar categorías al sujeto o al predicado y otras eminentemente especulativas en las que se muestra con toda claridad el movimiento de lo real, sino también que hay dos formas de pensamiento y de comprensión. Por un lado, está el mero entendimiento formal que ve en los enunciados tan solo lo que él quiere encontrar allí, a saber, el dualismo artificial de sujeto y predicado; “la actividad de dividir es la fuerza y trabajo del *entendimiento*; es su más grande poder” (Hegel *iii*, 36). Por otro lado, está el genuino pensar filosófico capaz de leer toda proposición especulativamente, es decir, de disolver la fijeza de los papeles asignados y captar el movimiento de remisiones constantes que se teje entre sujeto y predicado, y que constituye la vida misma del ser de la realidad; el sujeto “pasa así a ser el predicado y es superado por él” (Hegel *iii*, 57).

incluir en el formato preestablecido del juicio del entendimiento. El pensar especulativo debe aprehender no solo la afirmación de la identidad, sino también la diferencia que la proposición especulativa moviliza, es decir, su estar entregada al movimiento entre identidad y diferencia. En el prólogo a la *Fenomenología* leemos: “Las proposiciones filosóficas, por ser proposiciones, suscitan la opinión de la relación usual entre el sujeto y el predicado y sugieren el comportamiento habitual del saber. Y este comportamiento y la opinión acerca de él son destruidos por su contenido filosófico; la opinión experimenta que las cosas no son tal y como ella había creído, y esta rectificación de su opinión obliga al saber a volver de nuevo sobre la proposición y a captarla ahora de otro modo” (Hegel *iii*, 60).

Debemos echar ahora un vistazo a la idea de negatividad que se revela con esta frase especulativa. Hemos dicho que la negación es lo contrario de lo positivo. Una racionalidad positiva en filosofía solo muestra algo siempre idéntico a sí mismo. Lo positivo únicamente postula algo, lo fija o lo pone como dado y asegurado en su identidad. El positivismo, por ejemplo, considera que la realidad se basa en hechos ya dados y que *son*, de modo que el sujeto solo debe conocerlos. La realidad está puesta y dada tal y como es o, en otras palabras, se compone de una serie de positividades que debemos describir. Lo esencial es eso positivo postulado que se fija en verdades idénticas y luego se miran las relaciones entre ello. La frase especulativa cambia por completo esta lógica. Lo fundamental no es entender la especulación como algo fijo, sino como la descripción de una racionalidad que es un proceso, una negación o diferenciación permanente. Como la lógica especulativa advierte que no hay identidades dadas, ya no ve la realidad solo puesta ni postula verdades firmes, sino muestra la razón en un proceso negativo. Podemos ver con más profundidad esta idea de negación si consideramos la frase filosófica que reúne especulativamente la sustancia y el sujeto.

4. La sustancia como sujeto o la idea de lo absoluto

La noción de lo especulativo y su carácter negativo se destaca mejor si examinamos una proposición propiamente filosófica. En la *Fenomenología del espíritu* leemos: “la sustancia viva es el ser que es en verdad sujeto” (Hegel *iii*, 23). ¿Qué dice la noción de sustancia que Hegel toma de Spinoza? La sustancia no se sitúa en un plano estático, atemporal y metafísico, sino que es pensada por Spinoza como una racionalidad que despliega sus determinaciones

constitutivas en el acontecer humano. Al advertir que la realidad se halla dominada por ciertos principios básicos organizacionales que se encuentran enlazados entre sí y al establecer un nexo entre lo particular finito, evidente e inmediato y el elemento de la sustancia, Spinoza reconoce que en toda dimensión de la experiencia hay una compenetración permanente entre la situación particular y el elemento último que configura la realidad: señala en principio la realización de un orden universal en lo particular y singular del mundo concreto. Se trata de una suerte de racionalidad amplia que podemos rastrear en cualquier ámbito, de una razón una y última que constituye el elemento del mundo y de la experiencia y que está a la base de su presunto devenir caótico. La sustancia entonces aparece y se hace real en formas diversas en la naturaleza, en la vida espiritual humana, y en las creaciones más elevadas de lo humano: la religión, el arte y la filosofía; ella describe una racionalidad presente en todas nuestras experiencias de mundo, de suerte que no puede ser vista como una entidad suprema trascendente o en oposición a nuestras formas de vida concretas. – Ahora, cuando Hegel quiere acentuar el hecho de que lo racional se inserta en la realidad humana lo llama espíritu. Este término tiene, desde luego, un contenido teológico fuerte. En la doctrina cristiana el espíritu es la mediación entre el padre trascendente y el hijo que está en la tierra, de manera que describe la fuerza que permite que el ser no quede alejado de la realidad, sino que se inserte en la vida de los hombres y se haga real. El espíritu determina las cosas concretas: las instituciones, la cultura, la lengua, que están dotadas y sustentadas por una misma racionalidad. “Solo lo espiritual es lo real; es la esencia o el *ser en sí*, lo que se mantiene y lo determinado, el *ser otro* y el *ser para sí*, y lo que permanece en esta determinación” (Hegel *iii*, 28). – Pues bien, esta idea de sustancia tomada de Spinoza y su posterior elaboración como espíritu empiezan a mostrar lo incompleto de toda noción metafísica de ser con respecto a la propia postura de Hegel. El ser de lo real no se halla en las facultades del individuo como en Kant, cuyo sujeto trascendental está dotado de algo así como capacidades psicológicas: las del entendimiento, la razón, el juicio, etc. La noción de sustancia supera esta posición pues la razón no aparece como una facultad individual, sino como algo en lo que estamos, una especie de atmósfera envolvente que lo vincula todo. Pero que esa razón sea supraindividual no quiere decir que sea trascendente, como lo trascendental en Kant que se opone a lo empírico o como lo trascendente opuesto a lo inmanente. Con la idea de sustancia queremos superar estos dualismos y oposiciones; por eso ella no vive en un

plano de trascendencia sino se inserta en la realidad, es una racionalidad que se inmiscuye en el mundo y lo va determinando.

¿Qué señala la idea de sujeto que también aparece en la proposición que venimos comentando? El sujeto debe ser visto como la pura actividad y cambio; es decir, señala la diferencia, el desaparecer. Sujeto es, en últimas, el nombre para un permanente poner diferencias y superarlas, para una actividad en la que lo inmediato es siempre superado por su mediación; “su fuerza, su movimiento, vistos en abstracto, es el *ser para sí* o la pura negatividad” (Hegel *iii*, 26). En otras palabras, el sujeto es la re-flexión, un ponerse en lo otro o el constante actuar. – La proposición parece señalar entonces dos totalidades: la de la sustancia que destaca el todo que se hace presente en los diferentes ámbitos de la experiencia y que en la multiplicidad de lo real se muestra en su identidad consigo misma, y la del sujeto que acentúa el lado de la vitalidad, la actividad, la negación y la reflexión. Desde luego, esta dupla sustancia/sujeto no revive una nueva forma de oposición. El enunciado “la sustancia es esencialmente sujeto” (Hegel *iii*, 28) no debe ser leído reflexivamente pues no podemos suponer abstractamente una sustancia y un sujeto idénticos a sí mismos y situados en polos extremos, sino especulativamente pues de lo que se trata en este juicio es de poner en evidencia la mediación entre el reino de la sustancia y el sujeto, es decir, que sus elementos están constituidos por mutuas relaciones: de inmediato la sustancia (o identidad) es sujeto (o diferencia) y el sujeto (o diferencia) es ya sustancia (o identidad) (Sandkaulen 2007, 237). La sustancia es la unidad idéntica a sí misma que no puede abstraerse de toda determinación para recogerse en ella pues tiene la diferencia dentro de sí, esto es, remite de inmediato a su determinación, el sujeto. Por ello la sustancia se pone a sí misma como sujeto, es decir, se determina. Por su parte el sujeto es también la totalidad de la sustancia, pero enfocado esta vez desde el ángulo de la negación y la reflexión; describe la misma identidad consigo misma de la sustancia, pero la precisa como negatividad. Se trata del ser visto como actividad y reflexión, como un ponerse en lo otro que, si bien ya estaba presente en el momento de la sustancia, es aquí en la idea de sujeto donde se destaca. Los reinos de la sustancia y el sujeto son inmediatos mediados; aunque cada uno enfoca el todo desde un ángulo distinto (inmediatez o identidad), ese todo enfocado se trenza de inmediato con el otro momento (mediación o negación). En cada uno de estos momentos habita el todo del ser,

permaneciendo igual a sí mismo a la vez que diferente; cada uno de ellos es tanto la totalidad inmediata como la totalidad mediada.

El juicio enlaza entonces la sustancia y el sujeto no como una mediación externa, sino mostrando que la relación es intrínseca a cada uno: la sustancia y el sujeto se definen a la vez desde sí mismos y por lo que no son, son identidad y diferencia. “Lo dicho puede expresarse formalmente enunciando que la naturaleza del juicio o de la proposición en general, que lleva en sí la diferencia del sujeto y el predicado, aparece destruida por la proposición especulativa” (Hegel *iii*, 59). Los dos momentos de este juicio aparecen como un inmediato mediado, como un inmediato que se media a sí mismo o, en otros términos, identidad y diferencia están allí en unidad originaria. Por un lado, la sustancia subsume al sujeto: “la sustancia es esencialmente sujeto” pues no es sino un proceso o actividad permanentes, y, por otro, el sujeto subsume a la sustancia: “el sujeto es esencialmente sustancia” pues mienta no el puro cambio azaroso y contingente sino el elemento último de la realidad entendido como absoluta mediación consigo mismo, como absoluta relación interna; por un lado, la sustancia es idéntica consigo misma y a la vez es la diferencia, es decir, sujeto, y, por otro, el sujeto es idéntico a sí mismo y a la vez la diferencia, esto es, sustancia. Cada momento contiene todo el proceso, cada uno pasa a lo opuesto y en lo opuesto habita cada uno. La sustancia es la totalidad y comprende en sí la diferencia o el sujeto, que es a su vez la sustancia misma; cada una es a la vez que idéntica, opuesta consigo misma. La sustancia y el sujeto no son, en consecuencia, sino la “potencia negativa de sí mismos”, es decir, son idénticos consigo mismos y pura negatividad; ambos elementos actúan sobre sí como si fueran lo otro de sí, pero este otro de sí es *su* otro, *su* actuar, solo que puesto como otro. Vista como sujeto, la sustancia describe no una realidad inmediata, sino una realidad entendida como absoluta re-flexión en sí misma. Los dos términos de esta proposición deben verse entonces como mutuamente conectados; ella no es sino un llamado a que pensemos especulativamente, a que seamos capaces de ver los momentos en su pura transición y relacionalidad, en su puro estar remitidos entre sí. No es que en la relación desaparezcan los extremos del juicio, pues allí “la identidad del sujeto y el predicado no debe destruir la diferencia entre ellos” (Hegel *iii*, 59). En cambio, cada elemento vuelve a sí, se flexiona y al hacerlo desaparece de inmediato en el otro; tal desaparecer de la sustancia y el sujeto no debe verse como un puro

perecer de cada uno de estos momentos en el otro, sino a la vez como su afirmación, de suerte que en este juicio la unidad brota “como una armonía” (Hegel *iii*, 59).

Pues bien, que la sustancia sea sujeto o sustancia viva quiere decir que no se trata de un fundamento estático y acabado, sino de un puro desarrollo que solo vive como determinación en un movimiento de automediaciones. “Es lo mismo que antes llamábamos sujeto, el cual, al dar un ser allí a la determinabilidad en su elemento, supera la inmediatez abstracta, es decir, la que solo *es* en general; y este sujeto es por tanto la sustancia verdadera, el ser o la inmediatez que no tiene la mediación fuera de sí, sino que es esta mediación misma” (Hegel *iii*, 36). Hegel afirma que esta realidad especulativa que señala la idea de que la sustancia es a la vez sujeto describe, en últimas, la idea compleja de lo absoluto que no es sino el ser que es a su vez su negación, es decir, el ser que es sustancia y a la vez sujeto. La realidad que ya no es estática, sino infinita reflexión en sí misma, no es la sustancia misma, sino su realización, a saber, el absoluto. Se trata de un término presente en la tradición filosófica de entonces que viene etimológicamente del latín *absolutus*; allí resuena la partícula privativa *ab* que significa sin y *solutus* que significa suelto. Describe lo desatado, lo que no tiene condición o el centro incondicionado de lo real que condiciona todo lo demás sin ser él mismo condicionado. Ahora bien, absoluto en Hegel habla ciertamente del ser, pero como una totalidad de relaciones irreductibles a una esencia, como una inmediatez mediada; es el nombre para el ser de la realidad donde poner un otro no es más que la acción de la reflexión en sí misma en la que la identidad se supera en diferencias y las diferencias en identidad; lo real es visto como un proceso dinámico, efectivo, relacional. Alcanzamos con ello la descripción más precisa de la realidad como especulación: no tiene fundamento o, mejor, es lo que es gracias a la medición reflexiva y unificación que efectúa sobre sí. Lo real no es sino una red de relaciones encadenadas entre sí por nexos racionales, un entramado que no es más que un proceso o una actividad. Vista como absoluto la realidad no es una inmanencia en sí y para sí, sino una pura diferenciación y re-identificación consigo misma; la realidad media consigo misma, se pone como diferencia y se recoge desde allí en la propia identidad o, en otras palabras, vive en la mediación entre identidad y diferencia. Que lo absoluto sea el devenir de la identidad en la diferencia quiere decir que la realidad idéntica se niega a sí misma, negación que después se supera al retornar a la identidad consigo misma. La identidad actúa sobre lo otro, pero esa otredad se supera porque lo otro no es pura

identidad sino a la vez diferencia de modo que actúa contra sí mismo. Lo absoluto no es entonces un sustrato fijo opuesto a todo lo visible, sino una racionalidad dinámica, orgánica, en desarrollo y viva que todo lo puebla y lo permea. “El movimiento de lo que es consiste, por una parte, en devenir él mismo otro y así convertirse en su devenir inmanente; por otra, lo que es vuelve a recoger en sí mismo este despliegue o este ser allí, es decir, se convierte a sí mismo en un *momento* y se simplifica hacia la determinabilidad. En aquel movimiento la *negatividad* es la diferenciación y el poner la *existencia (Dasein)*” (Hegel iii, 51).

Llegados a este punto y antes de ocuparnos con más detalle del análisis de la *Fenomenología del espíritu*, debemos decir alguna palabra sobre la evolución de nuestro análisis. Quisiera ahora marcar lo que hemos ganado hasta esta estación y, en general, incluir una indicación de lo alcanzado en todo el análisis elaborado hasta el momento, que nos permita comprender la particularidad de una obra tan difícil como la *Fenomenología* en el contexto de la filosofía de Jena.

5. La filosofía de Hegel en Jena y la Fenomenología del espíritu

Este capítulo elaboró un análisis de la realización de la lógica negativa de Jena primero desde la filosofía real bosquejada en el *Esbozo de sistema III* y luego al hilo del análisis de la proposición especulativa. Mostramos que lo especulativo no es un elemento distinto de la realidad sino su existencia misma, de suerte que no es que en la lógica Hegel haya visto lo especulativo en su forma conceptual y que, por ejemplo, en el *Esbozo de sistema III* se haya propuesto verlo como reflejado en la realidad natural y espiritual, pues lo real es especulativo precisamente por estar articulado según la lógica hegeliana. En otras palabras, no es que en el ámbito de la filosofía real el pensar haya perseguido un movimiento al que debía ajustarse, ni que la realidad tuviera que hacerse corresponder con el modelo que ya el pensamiento había ganado en la lógica de Jena, sino que la realidad es el despliegue mismo de la lógica especulativa. Pensar especulativamente es entregarse al movimiento negativo del ser de lo real. Las coordenadas del ser de lo real, por su parte, no son dos o tres ni una lista de ideas, sino las determinaciones del concepto que van manifestándose en las diversas zonas de lo ente.

Ahora, en el *Fragmento de lecciones* de 1801/02 titulado *Logica et Metaphysica* Hegel asegura que la racionalidad especulativa solo comparece de manera inmanente, es decir, mostrando por ejemplo cómo las categorías y principios de los sistemas filosóficos anteriores son solo puntos de vista unilaterales que al no considerar la perspectiva del todo caen forzosamente en contradicciones. Sabemos que en los años de colaboración con Schelling en el *Kritisches Journal der Philosophie* Hegel se presenta como filósofo con un conjunto de estudios críticos. La elaboración de la razón especulativa tiene lugar allí al hilo de la crítica de la filosofía y ello parece obedecer a que Hegel asume que el pensar especulativo solo puede ser elaborado mediante un diálogo permanente con otras filosofías (Horstmann 1977, 44ss.). De aquellos trabajos críticos nos ocupamos en los dos primeros capítulos de este estudio; mostrábamos allí que la filosofía solo puede conocer lo absoluto a partir de una razón especulativa que emerge del diálogo con otras filosofías y, particularmente, con el pensamiento reflexivo.

Los diferentes *Esbozos de sistema* que Hegel elaboró en Jena entre 1803 y 1806 tienen en este sentido una orientación distinta: su propósito no es tanto el de confrontarse con la filosofía de la reflexión, sino más bien tratan de presentar un pensar que se eleva desde él mismo hacia el elemento propiamente racional, es decir, un pensamiento activo que busca profundizar en los resortes últimos de las cosas. El capítulo tres y las primeras dos partes de este cuarto capítulo de nuestra investigación se ocuparon de este pensar racional disciplinado.⁶

Pues bien, podemos decir que la *Fenomenología del espíritu* constituye un desplazamiento con respecto a los trabajos de Jena que la precedieron, pues pareciera que se advierte que la forma más apropiada para determinar lo absoluto no es la vía de la refutación inmanente de los sistemas filosóficos anteriores ni la disciplina del pensar especulativo, una vía reservada entonces a los conocedores y especialistas y a genios filosóficos, como sucede en la filosofía de Schelling cuyo saber absoluto no es sino el “patrimonio esotérico de unos cuantos” (Hegel *iii*, 19-20); en cambio, Hegel asume que lo absoluto puede determinarse

⁶ Nuestra indagación se ha concentrado en el estudio de los Esbozos de sistema II y III. Al respecto la literatura especializada mostró que estos textos pueden ser leídos como un segundo momento del trabajo sistemático de Hegel. El primero de ellos estaría marcado por las siguientes obras: el *Primer programa de un sistema del idealismo alemán* de 1797 (Hegel *i*, 234ss.), los *Fragmentos de lecciones* de 1801/02 (Hegel *GW5*, 255ss.), el *Sistema de la eticidad* de 1802/03 (Hegel *GW5*, 277ss.) y el *Esbozo de sistema I* de 1803/04 que lleva por subtítulo *El sistema de la filosofía especulativa* (Hegel *GW6*). La concepción del sistema que elaboran estos trabajos es aún muy próxima a la que presentan los escritos críticos del periodo de Jena. Sobre este asunto (Horstmann 1977, 49ss.).

cuando cualquiera de nosotros se sumerge directamente en la realidad. Lo absoluto como espíritu ya ha atravesado lo real y la existencia concreta de manera que solo hace falta que nos elevemos especulativamente hacia él o, en otra formulación, podemos determinarlo en tanto estamos incluidos o abarcados en una red de múltiples capas ontológicas interrelacionadas de las que no necesitamos primero apropiarnos por tratarse de algo íntimamente nuestro, es decir, porque los seres humanos estamos dentro de ello.

El rasgo característico de la *Fenomenología del espíritu* con respecto a las demás obras de Hegel consiste en que muestra sistemáticamente, y en un claro intento por apartarse de Schelling, que el sentido común o, más bien, que una consciencia natural es capaz de ingresar al ámbito del absoluto y hacer experiencia de él (Valls 1994, 28). Esta idea, por lo demás, ya había sido señalada en Jena; en el *Escrito sobre la diferencia* leemos: “uno es el absoluto mismo; es el objetivo que se busca; ya está a la mano pues ¿cómo si no puede ser buscado? La razón lo produce solo en cuanto que libera a la consciencia de las limitaciones; la superación de las limitaciones está condicionada por el estado de ilimitación presupuesto” (Hegel *ii*, 24). La consciencia porta consigo toda una totalidad racional que constituye el fondo de sentido que la comprende y desde el cual comprende su realidad. La *Fenomenología* es el intento por demostrar esta idea. “La forma inteligible de la ciencia es el camino hacia ella asequible a todos e igual para todos, y llegar al saber racional a través del entendimiento es la justa exigencia de la consciencia que accede a ella” (Hegel *iii*, 20). De ahí que solo esta obra establezca una conexión entre filosofía y experiencia humana o, dicho de otro modo, que los planteamientos presentados allí no sean puras proposiciones deducidas y aseguradas en su nexo lógico con otras proposiciones y que se agruparan alrededor de un sistema científico, sino enunciados cuya verdad requiere de una realización en la experiencia. Las posiciones que se presentan en la *Fenomenología* son, ante todo, verdades que se encarnan en la praxis humana misma reflejando la posición de sentido de un individuo o de una comunidad ante la existencia y el mundo. Los dos títulos con los que fue concebida la obra, *Ciencia de la experiencia de la consciencia* y *Fenomenología del espíritu*, reflejan por igual esta conexión entre filosofía y experiencia humana; en efecto, el proyecto de elaborar una *Fenomenología del espíritu*, o sea, un análisis de las distintas manifestaciones del espíritu que conduciría al núcleo último en el que se abre el mundo, puede tomarse igualmente, con toda legitimidad, como el intento por realizar un análisis científico de la experiencia de la

conciencia. La oscilación de Hegel entre los dos títulos pone en evidencia entonces la complejidad de un proyecto en el que se presentan dos procesos que se complementan y condicionan mutuamente: la progresiva revelación del espíritu o del absoluto que va articulando la obra solo es posible desde una consideración científica de la experiencia de la conciencia natural, y a la inversa, esta consideración solo tiene lugar si cada experiencia se integra en una totalidad sistemática en vez de ser analizada aisladamente.⁷ En suma, la *Fenomenología* es una elaboración filosófica desde la experiencia humana concreta, pero también se propone mostrar que dicha experiencia no consiste en una amalgama o superposición de realizaciones vitales de diversa índole e imposibles de vincular entre sí, sino que es posible articular sus distintas formas de realización en un sistema general de sentido.

La *Fenomenología del espíritu* representa además, para el Hegel de Jena, la más suprema y rigurosa demostración científica del principio de su sistema filosófico: el absoluto. Se trata de la exposición primera, unitaria y sistemática de las experiencias conforme a las cuales pretendemos estructurar la realidad, que el filósofo especulativo presenta como una sucesión de etapas por las cuales a una conciencia natural se le manifiesta lo absoluto y hace experiencia de él. Hegel muestra que en cada auténtica experiencia que la conciencia hace del mundo se va poniendo en evidencia el entramado racional que subyace a todo. Lo absoluto es, en el fondo, el elemento que atraviesa toda la realidad entendido como algo activo que vincula los elementos a través de nexos de significación y que le ofrece unidad a la ciencia; lo absoluto se revela como una red de sentido que todo lo envuelve, que atraviesa toda la realidad y la unifica. La verdadera experiencia humana consiste en develar progresivamente ese orden racional a la base de todo y que no es visible de manera inmediata;

⁷ Sabemos que la *Fenomenología* es una obra con varios títulos. La historia dice que cuando Hegel mandó una primera prueba del texto al editor consideraba que el título debía ser *Ciencia de la experiencia de la conciencia*. En medio de esta primera prueba y la impresión definitiva del libro Hegel cambió de parecer y pidió al editor que lo publicara bajo el título de *Fenomenología del espíritu*. Ya habían salido algunos ejemplares con el título anterior, pero desde entonces las versiones salieron con el nombre con el cual hoy estamos familiarizados. Más aún, en principio el título *Ciencia de la experiencia de la conciencia* estaba precedido de una larga introducción que decía: *Sistema de la ciencia. Primera parte*. La pregunta sobre las razones por las cuales Hegel vaciló en dar a esta obra diferentes nombres ha animado una y otra vez a los especialistas. En mi opinión, no hay allí una ambivalencia entre los títulos, no es que el lector se deba decidir entre leer esta obra como una *Ciencia de la experiencia de la conciencia* o como una *Fenomenología del espíritu*. Ambos títulos señalan el mismo proceso visto desde dos lados: si nos proponemos ver cómo la racionalidad se manifiesta en la experiencia, debemos elaborar una consideración científica de la experiencia, y si queremos rastrear las diferentes presentaciones de la racionalidad, tenemos que desarrollar una exposición fenomenológica. Se trata entonces de matices de un mismo proyecto. La discusión sobre los títulos trata de decidir el propósito que se trazó la obra y su lugar en el sistema. Para una introducción a este asunto (Bonsiepen 1977b, 59-60.) y (Pöggeler 1973b, 191ss.). Sobre la distancia filosófica que Hegel abre con respecto a Schelling al sostener en la *Fenomenología* que lo absoluto se puede conocer mediante la historia real de una conciencia natural (Marx 1977, 96).

de la mano de la conciencia la filosofía conoce allí lo absoluto, es decir, aprehende aquello que constituye el elemento o el principio que fluye y unifica la realidad y le da sentido en su totalidad. Hegel parte entonces de las posiciones más elementales e inmediatas y busca hacer evidente que no es posible para la conciencia permanecer en ellas, sino que es necesario desarrollarlas en sus determinaciones internas; al hacerlo, la conciencia va desplegando el movimiento racional negativo, que enlaza cada categoría inicial y cada figura con otras. “Este devenir de la *ciencia en general* o del *saber* es lo que presenta esta *Fenomenología del espíritu*. El saber tal y como es en su comienzo o el *espíritu inmediato* es lo carente de espíritu, la *conciencia sensible*. Para devenir saber auténtico o el elemento de la ciencia, que es su mismo concepto puro, tiene que recorrer un largo y trabajoso camino” (Hegel *iii*, 31). En el momento en que se completa ese todo relacional de determinaciones, esto es, al final de ese proceso, la conciencia hace experiencia del absoluto. La racionalidad que atraviesa a la realidad y le da sentido solo se revela plenamente al final de la *Fenomenología*. “Hay que decir del absoluto que es esencialmente *resultado*, que solo al final es lo que es en verdad; allí precisamente yace su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo” (Hegel *iii*, 24).

Debemos entonces ocuparnos de este proceso complejo de manifestación y despliegue de las determinaciones internas de la realidad regido por una lógica especulativa o de la negatividad que describe la *Fenomenología* mediante el cual se revela lo absoluto. Nuestra investigación debe ir ahora a esta obra peculiar de Hegel que articula la experiencia y el sistema de la ciencia y que quiere ser dos cosas a la vez o, mejor, que intenta trenzar la reflexión filosófica con la experiencia inmediata, para tratar de determinar el significado de la experiencia de lo absoluto. Pues bien, ¿qué dice la *Fenomenología* de ese principio unificador del sistema y orientador de la conciencia y de la filosofía al que se le da el nombre de absoluto? ¿Qué enseña la experiencia de lo absoluto?

Capítulo 5

EXPERIENCIA, FILOSOFÍA Y NEGATIVIDAD *LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*

Antes de adentrarnos en la *Fenomenología del espíritu* de 1807, debemos decir una palabra sobre la conexión entre esta obra y la lógica especulativa de Jena. Tal lógica aparece en principio solo como un presupuesto, un principio sin demostración. Si Hegel solo dijera que la realidad es negatividad sería un dogmático. Lo interesante es que él se esfuerza por demostrar que en toda región de la realidad puede advertirse la efectividad de esta lógica especulativa. En el capítulo anterior señalamos que la denominada *Filosofía real* de Jena puede ser leída como un intento por reconocer esas relaciones lógicas negativas y mostrarlas en la forma como determinan y se insertan en la realidad natural y espiritual. Según esto, el *Esbozo de sistema III* de Jena sobre *filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu* es un intento por poner en acción la tesis según la cual la negación atraviesa lo real. La realidad en todos sus pliegues pone en evidencia entonces esa estructura especulativa o negativa que el filósofo describe. Allí Hegel mostró cómo las realidades naturales y humanas para ser determinadas remiten a otras realidades, cómo se relacionan internamente y terminan encadenadas. Al examinar una entidad desde sí misma ella muestra la negación que le es inherente y por esa negatividad vemos que es más compleja de lo que en principio pensábamos; lo negativo nos permite así compenetrarnos con el mundo. Esto implica una visión del ser de la realidad distinta: la realidad es especulativa o negativa. El *Esbozo de sistema III* pone en evidencia que pensar especulativamente significa reconocer que ninguna entidad en el mundo físico y humano puede pensarse en aislamiento y separada del todo, sino que para ser definida debe ser engarzada en relaciones de sentido con otras entidades. Formulado de otro modo, la obra se propone el complicado trabajo de demostrar que la lógica especulativa está presente en toda la variedad del mundo de lo ente. Así es como se realiza la negatividad, cuyos términos más formales fueron presentados en el *Esbozo de sistema II* y en las reflexiones de Jena sobre la proposición especulativa donde la realidad es vista como un proceso constante de negación y precisión del punto de partida en que nos hallamos.

Pues bien, también la *Fenomenología* es la revelación de la realidad de la lógica especulativa o negativa de Jena, solo que esta vez vista desde la perspectiva de la formación de la consciencia. Si el pensar especulativo debe atender a la realidad para reconocer y describir en ella el despliegue de lo negativo, si la filosofía tiene que hacer efectivo lo especulativo en los diferentes ámbitos de la realidad o inscrito en las cosas, entonces la *Fenomenología* no es sino la demostración de que esta estructura negativa o este proceso de negaciones también se hace presente en la experiencia humana. La obra muestra que el paso de una experiencia a otra significa, en el fondo, que estamos ahondando en la racionalidad de la experiencia humana. En últimas, la profunda intelección de la negatividad de la experiencia y de la filosofía que Hegel logra en la *Fenomenología* constituye, en sus rasgos distintivos, una prosecución de la lógica especulativa de Jena. Toda experiencia queda allí integrada dentro de un proceso de negación, por el cual vamos atravesando diversas manifestaciones de la vida humana y reconociéndolas según crecientes grados de complejidad hasta que en su etapa última y definitiva podemos hacer experiencia de la racionalidad absoluta. La lógica especulativa nos permite así aproximarnos a lo absoluto de la experiencia humana; gracias al proceso racional de esta lógica se va complejizando y develando la estructura conceptual de la experiencia hasta que al final sea reconocible o comparezca el saber absoluto. Lo que le da unidad a toda la *Fenomenología* es entonces la lógica especulativa, y allí lo absoluto aparece como la clave organizadora de la negatividad de la experiencia humana en su conjunto.¹

¹ Una de las cuestiones más espinosas que han acompañado la recepción de la *Fenomenología del espíritu* es la que concierne a la de determinar la lógica que está presente en ella. Por lo menos tres perspectivas se abren al respecto. La primera afirma que la obra tiene su propia lógica reconocible en la frase especulativa que desarrolla el prólogo y que está presente en todo el movimiento del texto solo que al modo de un saber filosófico imperfecto y contaminado; esta lógica se revela al final como “lógica o filosofía especulativa” (Hegel *iii*, 39). Tal lectura sostiene que la *Fenomenología* puede ser interpretada como una obra autónoma con respecto a los demás proyectos de sistema; de ella nos ocupamos al final del capítulo anterior. Al respecto, el ya clásico comentario sobre *La lógica de la Fenomenología del espíritu* de Johannes Heinrichs, si bien apunta a mostrar la presencia del *Esbozo de sistema II* en la *Fenomenología*, también señaló que la lógica especulativa está presupuesta en la obra como una conceptualidad que ya se revela en la introducción al libro (Heinrichs 1974, 41). Sobre la presencia en la *Fenomenología* de la lógica que revela la proposición según la cual la sustancia es a la vez sujeto (Pippin 2008, 19-20) y acerca de la proposición especulativa en aquella obra (Zeidler 2012, 142ss.). La segunda posición asegura que la lógica que opera en la *Fenomenología* fue esbozada en el *Esbozo de sistema II* de 1804/05. Como vimos, esta obra culmina en la exposición de la estructura conceptual de la realidad donde Hegel identifica el conocer que reúne dos premisas presuntamente antagónicas (las de la unidad inmediata y la diferencia) y una tercera premisa que restaura la unidad de lo contrapuesto. Esta segunda lectura ofrece la ventaja de ver la génesis de la *Fenomenología* en los trabajos de Jena, y con ella se cuestiona el dictamen de Theodor Haering según el cual esta obra “no surgió en Hegel de manera orgánica y al hilo de un plan cuidadosa y largamente meditado y trazado, ni de su desarrollo precedente, sino como consecuencia de una decisión repentina” (Haering 1934, 193). Nuestra investigación se ha dejado guiar por la interpretación para la cual la *Fenomenología* es resultado de un desarrollo filosófico que empieza a perfilarse incluso desde los primeros escritos de Jena. La última posición es la que trata de vincular la *Fenomenología del espíritu* de 1807 con la *Ciencia de la lógica* de 1812 diciendo que aquella obra es solo una introducción o puerta de acceso al sistema de la ciencia tal y como Hegel lo había

Ahora bien, vimos al final del capítulo anterior que para Hegel nuestro interrogar por lo absoluto no apunta a una especie de salto por fuera de la experiencia, como sería el caso en Schelling; al contrario, la idea de la *Fenomenología* es mostrar que el fenómeno de lo absoluto debe surgir como resultado de una radicalización de nuestra experiencia inmediata de mundo. La idea es que no hay “una diferencia entre nosotros mismos y el conocimiento” de lo absoluto (Hegel *iii*, 70), sino que podemos reconocer su manifestación porque éste ya está siempre abierto a la comprensión de toda consciencia y tal comprensión de lo absoluto brota de la negatividad que es inherente a nuestra experiencia. ¿Cómo se demuestra esta tesis? La verdad fenomenológica primaria de la *Fenomenología* se expresa en las siguientes fórmulas: “en la consciencia está el todo” (Hegel *iii*, 584) y “el absoluto ya está en nosotros”. ¿Qué quiere decir esta frase para una consciencia inmediata y concreta o para lo que Hegel denomina una “consciencia natural” (Hegel *iii*, 72)? Si atendemos al trato inmediato y actuante de toda consciencia humana con las cosas, lo primero que debemos advertir es que ella no asume ninguna distancia entre sí misma y la verdadera realidad. Una consciencia cualquiera no se toma a ella misma por un sujeto centrado en su propia interioridad que debería reflexionar sobre sí antes de conocer y actuar en el mundo, sino que ya cree estar compenetrada con la realidad, es decir, asume que ya siempre está en posesión de la verdad. Con respecto al mundo nuestra actitud real, nuestra praxis genuina consiste en experimentarlo como algo propio a lo que pertenecemos y que nos determina a cada instante. En otras palabras, lo primario para la consciencia es encontrarse siempre en una comprensión básica de su realidad, vivir en un mundo familiar y desenvolverse en medio de ciertas coordenadas. Ella siempre se halla inmersa en visiones de mundo que orientan su acción y para su praxis inmediata esas visiones de mundo están relativamente configuradas y regularizadas como totalidades que gravitan en torno a convicciones más bien firmes que se sostienen a pesar de todos los cambios, accidentes y sobresaltos. Toda consciencia se encuentra entonces en una situación determinada, y es a esa unidad entre consciencia y situación concreta a lo que Hegel denomina una “figura de la consciencia” (Hegel *iii*, 80). El término señala el ámbito de

planeado entre 1807 y 1812 (Claesges 1981, 134). Esta conexión entre *Fenomenología* y *Lógica* tiene el inconveniente de introducimos en el irresoluble asunto de determinar el lugar de la obra de 1807 en el sistema posterior. Se trata de un tema interesante que no deja de fascinar a los especialistas en Hegel y cuya discusión especializada es larga y compleja, pero que en nuestro estudio hemos evitado. Sobre este asunto (Aschenberg 2012, 88ss.). Para una introducción general a la estructura de la *Fenomenología del espíritu* leída desde sí misma (Díaz 1986b, 5).

referencias que actúa como el *médium* en el que se despliega la experiencia humana y al interior del cual todo ocurre o puede llegar a tener sentido para la consciencia natural.

Desde luego, aquí resuena un sentido básico que adquiere en la *Fenomenología* la idea de espíritu: este no es sino el nombre para los mundos en los que la consciencia siempre habita y a través de los cuales se determina a sí misma. Con la idea de espíritu se indica una racionalidad que se presenta y que articula una situación concreta. Esta acepción del término se confirma, por lo demás, en su uso corriente en expresiones como “espíritu de una época” o “espíritu de un pueblo”, con las cuales se hace referencia a una forma racional que se muestra en todos los aspectos de la vida de una época o cultura.² Espíritu es aquello en lo que la consciencia vive, como una red de orientaciones en las que realiza sus posibilidades o, en otras palabras, es participación en una visión de las cosas. – Así, las fórmulas “en la consciencia está el todo” y “el absoluto ya está en nosotros” indican en este sentido que la consciencia natural, lejos de suponer “que lo absoluto *se encuentra en un lado* y el *conocimiento* [de él] *en otro*” (Hegel *iii*, 70), ve en sus figuras o imágenes de mundo la revelación del absoluto, porque para ella son tan próximas y sobreentendidas que termina dándoles un peso, una firmeza y una consistencia incuestionadas. Por eso la consciencia vive con intensidad cada figura o visión de mundo, determinando su vida y su praxis concreta al hilo de lo que desde un punto de vista filosófico podemos denominar la verdad o el objeto de la experiencia. Para la consciencia natural, una visión de mundo es algo que se vive, que se incorpora en prácticas concretas y que define una forma particular de existencia. En otras palabras, Hegel parte del hecho evidente en la experiencia cotidiana de que los seres humanos sostienen opiniones sobre muchos temas o mantienen creencias que orientan sus prácticas, y esas opiniones y creencias se toman usualmente por un saber absolutamente verdadero. Esta consciencia natural, que en toda visión de mundo cree estar en posesión de la verdad última de las cosas, en lo absoluto, constituye el punto de partida de la *Fenomenología*, y es desde

² En el fragmento 17 recogido en el *Esbozo de sistema I* de 1803/04 Hegel habla del “espíritu de un pueblo” como una “totalidad absoluta” (Hegel GW6, 270). Cuando en 1803 Hegel empieza a elaborar la idea de espíritu se refiere a una especie de normatividad que determina las formas de actuar, la praxis, los hábitos, la manera de hablar y de comportarse de un individuo, de una cultura, de una época, etc. Se trata de una especie de normatividad tácita, no explícita, pero efectiva, que coordina, organiza y modela la manera como los individuos y las comunidades actúan, se relacionan entre ellas y ven el mundo. Por eso en el fragmento 19 Hegel escribe: “La primera forma de la existencia del espíritu es la conciencia en cuanto tal, el concepto de su espíritu tal y como él se hace en cuanto este concepto o en cuanto conciencia de la totalidad” (Hegel GW6, 280). Walter Jaeschke ha señalado que la noción de espíritu fue “continuamente elaborada [por Hegel] a partir de 1803”, es decir, justo desde el momento en que escribió el *Esbozo de sistema I*, y que con ella se alcanza “el fundamento intelectual del giro [hegeliano] a la historia de la Filosofía” (Jaeschke 2010, 478). Para una introducción a la tarea que se traza la *Fenomenología* (Fulda 2012, 36ss.) y sobre la idea de “espíritu de un pueblo” (Rendón 2008b, 61).

allí desde donde se debe avanzar hacia el saber absoluto o, dicho en términos hegelianos, desde ella debe “entrar en acción la ciencia” (Hegel *iii*, 71).

De esta consideración surge casi naturalmente la pregunta de cómo una conciencia no científica se puede convencer de que el concepto de ciencia debe ser desarrollado, es decir, cómo es posible superar el planteamiento de Schelling mostrando que el sentido común puede formarse hasta dar con lo absoluto o elevarse al nivel de la ciencia. ¿De dónde procede la motivación por la cual la conciencia avanza siempre hacia una nueva experiencia o, en otras palabras, precisa el saber en el que se encuentra? (Hoffmann 2015b, 56). También es cierto que los seres humanos no solo queremos hacer prevalecer a toda costa nuestro saber, sino que podemos advertir cuándo él falla, es decir, cuándo nuestras creencias y opiniones se hacen insostenibles ante la evidencia de las cosas. La conciencia humana “es para sí misma su *concepto*” (Hegel *iii*, 74), es decir, está en condiciones de reflexionar en el sentido de flexionarse o de volver sobre sí misma y examinar la pertinencia de sus verdades cuando la realidad no se ajusta a ellas. Hegel afirma que “la conciencia es por una parte conciencia del objeto, y por otra parte conciencia de ella misma” (Hegel *iii*, 77). Aunque tendemos a acomodar e incluir nuestras experiencias en las constelaciones de sentido ya probadas por la figura espiritual en la que nos encontramos, también podemos exponernos a su desplazamiento cuando muestran su insuficiencia, es decir, no solo habitamos en la inmediatez de un saber y acción, sino podemos reflexionar sobre ellos. No habría ningún movimiento si la conciencia permaneciera presa de su visión de mundo, empecinándose en su punto de vista y cerrándose a todo lo que lo desmienta o, dicho de otra forma, poco se avanzaría en el conocimiento si la conciencia natural se empeñara en sostener tozudamente la verdad de su presunto saber. Antes bien, es la posibilidad de atender a lo que no se deja incluir espontáneamente en sus visiones de mundo lo que le permite avanzar por el camino del saber. La conciencia solo abre su propia perspectiva vital desde un horizonte de mundo y unas coordenadas significativas, pero, lejos de quedarse en esta constatación de unas referencias de sentido que orientan su praxis vital, está en condiciones de ir más allá de toda inmanencia en una figura espiritual.

Las figuras de la conciencia se proyectan siempre sobre un saber que señala el suelo en el que la conciencia está enraizada, pero en la consistencia de ese saber se muestran puntos de quiebre y grietas que la conciencia misma es capaz de atender. La idea de Hegel

es pues que la consciencia natural no solo está sumida en ámbitos de sentido que se muestran con la solidez de una constelación absoluta, sino que puede acceder a una configuración de verdad más amplia que antecede al mundo fenomenal inmediato en el que vive y que eventualmente se muestra en su insuficiencia. En el fondo, Hegel reconoce que la consciencia natural no filosófica puede formarse, porque siempre es capaz de ir más allá de la facticidad de estar en medio de un mundo familiar, esto es, siempre puede desacostumbrarse y en su máxima realización llega a hacer experiencia de las referencias que configuran su mundo (Beuthan 2009, 55). – Formulado en términos técnicos, la consciencia natural posee siempre un saber y una verdad, pero también la capacidad de probar por sí misma la validez de esta verdad (Hegel *iii*, 76s). En el momento en que esta prueba tiene lugar la consciencia inmersa en la praxis hace una experiencia, pues es allí cuando ve cómo sus presuntas verdades se derrumban al chocar con una realidad que no se ajusta más a ellas. La consciencia prueba pues la realidad del saber en todas las figuras (Marx 1986, 11). Si la actitud primaria de la consciencia natural no es sino un habitar en el *médium* de ciertas coordenadas por las cuales comparecen entes que ella vincula a sus realizaciones vitales inmediatas, la experiencia la saca de esta verdad positiva en la que cree. Con la experiencia la consciencia atisba la parcialidad de esas dimensiones fenomenales en las que habita, y reconoce un sentido no visto y anterior al que consideraba como absoluto. A través de la experiencia la consciencia avanza de figura en figura hasta arribar al saber absoluto. Así es como se manifiesta “el camino de la consciencia natural que insiste en llegar al saber verdadero”; se trata “del recorrido del alma que recorre la serie de las configuraciones como estaciones de paso que su naturaleza le traza, depurándose hasta elevarse al espíritu donde arriba, mediante la experiencia completa de sí misma, al conocimiento de lo que ella es en sí” (Hegel *iii*, 72).

Con estas observaciones hemos ganado ya un punto de partida que nos permita ingresar en un fenómeno tan complejo como el de la negatividad en la *Fenomenología del espíritu*. En lo que sigue trataremos de examinar en detalle la cuestión ya enunciada de la negatividad de la experiencia humana y de la filosofía, primero en el trayecto general de la obra y después en la experiencia final y decisiva del saber absoluto. – El capítulo se compone de seis secciones. Partiendo de la experiencia inmediata de mundo de lo que Hegel denomina una consciencia natural, en la primera parte nos ocupamos de la enigmática noción de experiencia desarrollada en la *Fenomenología* desde el punto de vista de la consciencia

natural (1). La segunda sección examina la idea de negatividad que articula la totalidad de la obra no desde la perspectiva de la consciencia natural, sino desde el punto de vista del fenomenólogo (2). Hasta aquí nos habremos concentrado en la introducción a la obra. En seguida nos ocupamos del saber absoluto; lo primero que debemos hacer es mostrar cómo surge el saber absoluto de las figuras anteriores, a saber, de la consciencia que actúa al final de la buena consciencia, y de la consciencia religiosa. Este asunto es elaborado en la tercera parte (3). Desde el punto de vista así alcanzado, podemos empezar a combatir las lecturas de la idea de lo absoluto que ven allí a un Hegel dogmático y metafísico. Esa imagen se debilita si se considera la doble perspectiva desde la que está escrita esta sección final de la *Fenomenología*: una vez desde el punto de vista de la consciencia natural que solo en este momento consigue reconocer e interiorizar la negatividad presente en las distintas figuras que ella ha recorrido en el largo camino de la experiencia, y otra vez desde el punto de vista de la consciencia filosófica que advierte e interioriza la conceptualidad que allí se revela. De la negatividad o del “irse a pique” de cada una de las figuras anteriores como la verdad a la que accede la consciencia natural en el saber absoluto nos ocupamos en la sección cuatro (4); el quinto apartado se propone determinar el saber que revela lo absoluto para la filosofía y trata de determinar la relación entre ese saber que se manifiesta para la filosofía y la negatividad que reconoce la consciencia natural (5). La última parte señala provisionalmente la cuestión de cómo desde aquí se afirma un pensar que ahora se debe desplegar como sistema (6). Así las cosas, debemos empezar por preguntar en qué consiste la noción hegeliana de experiencia y cuál es su papel en la estructura y movimiento de la obra.

1. La idea de experiencia de la consciencia

Un primer acercamiento a la idea de experiencia se gana si se tiene en cuenta que lo que Hegel entiende por experiencia tiene un contenido mucho más amplio que el que por su época la tradición filosófica hacía valer como experiencia y que hoy sigue siendo vigente. La experiencia para Hegel dista de las concepciones empiristas o científicas que la equiparan con la percepción sensible de lo dado o con la regularización de procedimientos metódicos. Para este esquema la única forma de experiencia que cuenta en la investigación de la verdad es la percepción sensible, ya sea en la versión crasa del empirismo o en la de los modelos del

método científico. Procedente del empirismo inglés esta concepción encontró su sanción definitiva en Kant que, al relacionar la noción de experiencia con el ámbito del conocimiento del mundo fenoménico, reeditó los presupuestos del empirismo y sin proponérselo terminó reafirmando el predominio de un uso solo empírico y científico de la noción de experiencia. Ciertamente, al señalar a la esfera de lo en sí, Kant sospechó que, más allá de las formas de experiencia del mundo fenoménico metódicamente perfeccionadas por la ciencia, yacían otras posibilidades de experiencia humana, pero no logró dar expresión a este dominio. En últimas, Kant sigue preso del prejuicio de su época a favor de una reducción empírica de la experiencia. El éxito rotundo e incontrovertible de las ciencias experimentales en la investigación de la naturaleza pareció confirmar a cada instante esta restricción de la experiencia humana al conocimiento mediante procesos empíricos y a su uso metódico.³

Pues bien, Hegel se remonta por detrás de esta simplificación empírica y científica de la experiencia, conectando con la amplitud semántica del término que se mantuvo viva desde Platón y Aristóteles, y por la cual se la asociaba no a la idea de un saber metódico, teórico o universal, sino a un saber anclado en la praxis vital humana. Frente al esquema instrumentalista de la experiencia como proceso de conocimiento, la estructura hegeliana del movimiento de la experiencia describe un elemento que se encuentra a la base de nuestras vivencias cotidianas. Aquellas experiencias corrientes en las que advertimos que ganamos en conocimiento no funcionan aplicando un procedimiento externo metódico o instrumental, procedimiento que por lo demás solo tiene lugar en situaciones y ante objetos muy específicos, sino que surgen del convencimiento interior de que vemos con mayor claridad allí donde antes solo veíamos parcialmente. Hegel expresa esto diciendo que “la consciencia se infringe a sí misma la violencia, por la cual se arruina en ella la satisfacción limitada” (Hegel *iii*, 74). – La consciencia natural advierte la parcialidad de las posiciones en las se encuentra al reconocer la diferencia entre pensar y cosa o concepto y objeto, y supera esa diferencia en unidad en el momento en que encuentra una solución a esta tensión. El momento central de la experiencia es el instante en que se derrumba la autoconcepción y visión de mundo que hasta entonces tenía la consciencia, y esta se ve obligada a elaborar una nueva concepción de la realidad desde nuevos criterios de verdad o, en otras palabras, el

³ Para una introducción al concepto de experiencia en la historia de la filosofía, y en especial sobre el papel de la noción de experiencia en la filosofía de Kant (Gutiérrez 2008, 145ss.)

punto en el que la conciencia que ha hecho la experiencia abandona su verdad anterior y procede a elaborar su nuevo objeto. Al hacer experiencia la conciencia profundiza en el mundo, pero no porque creara un vínculo con las cosas que no existía, sino porque se pone en evidencia su pertenencia a una totalidad más amplia. Ella reconoce no solo la unilateralidad de la posición alcanzada, sino también el nuevo marco de sentido, más rico que el anterior, que desde ahora configura su mundo; se convence entonces por sí misma de la nueva figura en la que habitará, porque comprende mejor su mundo y a ella misma desde la nueva posición alcanzada. “Este movimiento *dialéctico* que lleva a cabo la conciencia en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en tanto de allí le brota a la conciencia el nuevo objeto verdadero*, constituye propiamente lo que se denomina *experiencia*” (Hegel *iii*, 78).

El nuevo objeto de la conciencia no es una verdad arbitraria que se configurara de la nada ante la pérdida de su verdad anterior, sino resulta del fracaso de la verdad previa, esto es, surge como una reelaboración de la verdad anterior que debe hacer justicia a aquellos aspectos sobre los cuales tal verdad precedente no alcanzaba a dar cuenta. Dicho en términos hegelianos, mediante la comprensión interna del saber la conciencia natural debe ser capaz por sí misma de captar el saber real y efectivo en medio del “saber que se manifiesta” (Hegel *iii*, 72). La nueva verdad que surge en la experiencia no es pues simplemente la negación de la anterior, sino que está determinada por la parcialidad de la verdad previamente sostenida. Así, la experiencia de la conciencia atraviesa distintas concepciones de mundo, pero el paso de un estadio a otro no resulta azaroso, caprichoso o arbitrario, sino que viene determinado por esta reflexión de la conciencia sobre sí misma o, en otras palabras, por los motivos del fracaso de la visión de mundo que sostenía hasta entonces. La nueva verdad no brota de manera contingente, sino como resultado de la experiencia anterior o, como dice Hegel, surge de una “*inversión de la conciencia sobre sí misma*” (Hegel *iii*, 79), es decir, de una reflexión de la conciencia por la cual ella examina el fracaso de la verdad precedente. La experiencia es pues “*negación determinada*” (Hegel *iii*, 74) o “*inversión de la conciencia*”.

¿En qué consiste este momento esencial de la negatividad de la experiencia? Toda auténtica experiencia tiene su momento fundamental, no en la determinación positiva de lo que las cosas *son*, sino en el descubrimiento de lo que estas *no son*. Esto no quiere decir que la experiencia consista en el ejercicio de identificar las propiedades que no pertenecen a un

determinado fenómeno para así ir definiendo paulatinamente su verdadera esencia o, dicho de otro modo, la realidad que concierne a aquel que hace experiencia no consiste en una entidad ya concluida y acabada, cuyos rasgos definitivos solo tuvieran que ser recogidos negativamente por una consciencia cognoscente. La negatividad a la que alude la experiencia es la fuerza que empuja a que ella tenga lugar, pero no como una operación del entendimiento, sino porque describe la vida de la realidad; se trata de un rasgo perteneciente a las cosas mismas sobre las que se hace experiencia. – La intuición que subyace al planteamiento de Hegel indica que la experiencia es esencialmente negativa solo porque la realidad que es su objeto es negativa; su objeto no comparece ante ella como un *positum* dado y substancial, sino que se realiza negativamente. Podemos ver aquí a la lógica de Jena operando pues la negación no es una formalidad lógica que permita hacer el enlace entre figuras de la consciencia, es decir, la experiencia no es negativa en el sentido de que consista en negar el objeto con lo cual advertimos una nueva verdad que eventualmente es negada, de manera que lo negativo sería como el nexo lógico y formal entre los movimientos de la consciencia. Hemos dicho que la lógica negativa de Jena conduce a una ontología. Tal ontología se puede ver actuando aquí, porque la negatividad de la *Fenomenología* resulta ser un rasgo del ser de lo real, esto es, con ella se describe el carácter de ser de las cosas mismas.

La experiencia es negativa no porque la consciencia efectúe ella misma la negación, sino porque se entrega al movimiento negativo de lo real; es decir, el tránsito hacia una nueva figura en la *Fenomenología* no resulta de una decisión libre de la consciencia, no es su voluntad, espontaneidad o autonomía, sino es la fuerza negativa de las cosas la que se le impone. El devenir del saber es por ello inmanente y necesario (Jaeschke 2009, 26). Frente a la obstinación natural de la consciencia que trata de imponer como un *positum* su verdad solo particular, la verdadera experiencia que ella hace es negativa, porque consiste en ver que las cosas *no son* como la consciencia pensaba que eran, que su verdad *no* era la verdad del mundo, sino solo una mirada parcializada del todo; la consciencia se entrega al final a este movimiento mismo de los fenómenos, a este proceso que atraviesa lo real. – En últimas, la experiencia es negativa porque el objeto se niega a sí mismo al mostrar sus contradicciones frente al mundo de fenómenos de los que pretendía ser la verdad, pero en esta autonegación él mismo señala la dirección en la que ha de establecerse el nuevo objeto y la nueva verdad de la experiencia. La experiencia solo tiene lugar si el nuevo objeto adquirido brota de la

negación del anterior, como correctivo de las limitaciones del primero; el primer objeto no se abandona, sino se integra en una perspectiva más amplia donde encuentra su lugar justo. La negatividad de la experiencia es pues una “negación determinada”: no ocurre motivada desde el capricho nihilista de la consciencia, sino surge determinada por una racionalidad inscrita en las cosas mismas, con lo cual la negación no desemboca en un escepticismo o nihilismo absoluto, sino que la pérdida de una verdad deriva en el acceso a una manifestación más amplia del espíritu. La negatividad es determinada, pues no tiene lugar al modo de un devenir errático, sino que sigue un sucesivo ir y venir entre el despliegue de las diferencias y contradicciones contenidas en una posición de la consciencia, y el reconocimiento de estas en una nueva unidad más rica y abarcante.

Hegel expresa esto de otro modo al indicar que la verdadera experiencia tiene lugar en virtud de una “*inversión de la consciencia sobre sí misma*”, por la cual esta descubre que lo que hasta ahora consideraba como la verdad en sí de las cosas resulta ser solo el en sí para ella. La verdad de la consciencia se muestra incapaz de responder a las demandas de la realidad, de modo que ella se ve obligada a sustituir su visión de mundo por una nueva verdad que se le muestra como correspondiendo a la esencia en sí de las cosas. Este es el movimiento de una “*inversión de la consciencia*”, pues la nueva verdad u objeto que brota de la experiencia no aparece de manera casual, sino surge del doble examen que ella realiza, por un lado, de su objeto en el momento en que éste se mostró incompatible con la realidad y, por otro, de sí misma al advertir que lo que hasta ahora tomaba por el en sí de las cosas en realidad es en sí solo para ella. Por esta inversión tiene lugar la negación del objeto y de la verdad de la consciencia, pues ella advierte que lo que tomaba por la estructura esencial de la realidad resulta ser únicamente una consideración subjetiva de la misma, es decir, una verdad que solo tiene realidad para ella. Con la primera negación la consciencia no cae en un escepticismo desesperado frente al cual nada se pudiera hacer, sino extrae una nueva verdad y un nuevo objeto que se elabora teniendo en cuenta las limitaciones del primer objeto negado o, dicho de otra forma, que se propone recoger aquellos aspectos de la realidad a los que la primera verdad no pudo hacer justicia. “El nuevo objeto –dice Hegel– contiene la negación del primero, es la experiencia hecha sobre él” (Hegel *iii*, 79).

El movimiento de esta racionalidad que solo se realiza como una relación negativa de determinaciones y que encarna la vitalidad de la realidad misma se compone del momento

por el cual toda presunta verdad y positividad termina revelando sus tensiones internas o negación inmediata, y del momento en que se indica la configuración que debería tener una verdad más rica o negación de la negación. La idea de experiencia señala entonces dos momentos. El primero es el punto en que el saber de la consciencia se derrumba, pues se muestra limitado ante una realidad nueva o no percibida antes; el segundo es el instante en que la consciencia gana con la experiencia un saber más completo que ahora quiere hacer valer como verdad absoluta. El proceso de la experiencia es pues uno mediante el cual primero un fenómeno presuntamente objetivo se nos enfrenta como un elemento oscuro a nuestra comprensión, para que luego esa supuesta objetividad se cancele en el instante en el que la consciencia logra integrar ese fenómeno en un ámbito racional del que también ella se sabe parte. Cada una de estas etapas representa para Hegel una forma de negación: en la primera negación, el objeto niega la comprensión de la consciencia, la limita, se sustrae a su campo de sentido; en la segunda, esa primera negación se niega, pues resulta ahora evidente para la consciencia que lo que consideraba un límite para su comprensión puede en realidad integrarse en un horizonte de comprensión más amplio. Como en ese nuevo horizonte de sentido se manifiestan otras presuntas realidades independientes y opacas, vuelve y surge una negación que tiene que ser negada al reunirse en un nuevo espacio de comprensibilidad y sentido más abarcante. – Por eso las diversas etapas de manifestación del saber que presenta la *Fenomenología* en distintas figuras de experiencia no se expone como un catálogo donde se superpusieran las diferentes figuras del espíritu, sino que al interior de cada una de las formas concretas de consciencia se muestra la experiencia que hizo que la visión de mundo allí defendida resultara insostenible y fuese finalmente sustituida por otra nueva. Hegel articula este mecanismo de negatividad y negación de la negación que constituye la lógica que rige la experiencia humana, de manera que integre las experiencias en un mismo proceso como etapas sucesivas de un desarrollo por el cual el ser humano va ganando conciencia creciente de la razón que rige el todo.⁴

⁴ Gadamer señaló que esta idea hegeliana de experiencia describe el movimiento de nuestras tradiciones. Experiencia es el nombre para aquellas situaciones, propias del movimiento vital de toda tradición, en las que un evento inédito o una reconfiguración de las fuerzas de una época quebrantan la continuidad del sentido, de modo que nos enfrentamos a rupturas en la comprensión y a la tarea de reformular las referencias de significación, a fin de restaurar la continuidad del espacio agrietado. Dicho de otra manera, el momento en el que la interpretación tácita del mundo en la que nos desenvolvemos se quiebra, porque lo nuevo no cuadra en el esquema habitual, o porque otras posibles visiones de mundo se hacen palpables, es experiencia. Esta describe el momento en que la inercia de lo sobreentendido se rompe (Gadamer 1960 334ss.) y allí está la clave de la dialéctica (Gadamer 1971, 99). Gadamer se apoya parcialmente en las reflexiones de Heidegger sobre el

Pues bien, es posible afirmar que todo el movimiento dialéctico de la experiencia descrito en la *Fenomenología*, resulta impulsado por una dinámica que se genera en la tensión entre negatividad y positividad o, en otros términos, podemos remitirnos a las nociones de negatividad y positividad para comprender lo que hemos presentado hasta aquí. Lo negativo y lo positivo son considerados por Hegel como las fuerzas desde las cuales se revelan las dimensiones más profundas que articulan y realizan la experiencia humana, es decir, que determinan el movimiento de la experiencia y la manifestación de lo absoluto. Lo negativo y lo positivo describen los ejes de toda experiencia y mediante el juego de ambos momentos podemos reconocer una racionalidad última o absoluta que pone en evidencia los resortes primarios de la experiencia humana y el elemento propio del saber filosófico.

¿Cómo actúa esta relación entre lo negativo y lo positivo para la consciencia natural? Lo negativo está presente siempre porque es lo que obliga a la consciencia a avanzar en la experiencia, pero también hay una fuerza de positividad que le permite fijarse, es decir, que la detiene y la amarra en lo concreto; esta fuerza de positividad es la que para ella tiene más realidad. En los quiebres que la consciencia avista, en las encrucijadas en las que se ve, ella reelabora y reescribe el saber de modo que dote de sentido a las configuraciones cambiantes de las cosas. Al interrogar su visión de mundo, la consciencia logra ver cómo ella desde sí misma se queda corta; avista entonces la parcialidad de la posición en la que se hallaba y logra leer la nueva verdad que ahora se manifiesta, garantizando con ello el *continuum* de la manifestación de lo absoluto. Al final de la experiencia la consciencia elabora un nuevo objeto al que toma nuevamente por la descripción verdadera de la realidad. Hegel formula esto al afirmar que el “saber no real” es para la consciencia “saber conceptual”; ella cree que el suyo es “saber real” y por ello siempre que la experiencia le muestra lo contrario “se pierde a sí misma” (Hegel *iii*, 72).

El asunto es que la consciencia positiviza de inmediato esta nueva concepción perdiendo de vista la negatividad de la que surgió, es decir, no retiene el hecho de que la nueva figura responde a las insuficiencias de su enfoque anterior. A ella le surge el nuevo objeto, pero no sabe cómo sucede esto; para ella lo importante es solo el contenido de la nueva visión de mundo, pero esto significa que pierde de vista el devenir que antecede a esta

concepto hegeliano de experiencia (Heidegger *GA5*, 115ss.). Sobre la tensa relación entre los conceptos de Hegel y Gadamer de experiencia (Gama 2002, 41ss.) y (Forero 2017, 43ss.).

configuración, es decir, el movimiento o negatividad del espíritu que, al desplegarse en la nueva figura, se manifiesta ahora con más presencia. Para ella se trata de una “enajenación y movimiento positivos” (Hegel *iii*, 581). Desde luego, la conciencia que hace la experiencia reconoce su nuevo objeto y es capaz incluso de ver allí una visión más profunda de la realidad y una intimidad mayor con el mundo; sin embargo, lo que no advierte es que ese nuevo objeto es resultado del examen hecho sobre el anterior, es decir, no ve el devenir o negatividad de las figuras, de manera que para ella cada nuevo objeto surge como de la nada. En el capítulo sobre el saber absoluto leemos: “*para ella* [la conciencia natural] tiene lo negativo del objeto o su superarse a sí mismo un significado positivo” (Hegel *iii*, 575). La conciencia siempre “se encuentra en sí en su *ser otro* como tal. En esto consiste el movimiento de la *consciencia*, y esta es la totalidad de sus momentos” (Hegel *iii*, 575). Hegel sugiere que esta ignorancia de la conciencia juega a favor de ella, pues, aunque es por ello que no retiene el movimiento que unifica las experiencias, solo así vive el contenido y la verdad de su objeto. Por eso la conciencia que hace la experiencia configura su relación con el mundo y su propio existir según las distintas manifestaciones del espíritu. “La conciencia tiene que comportarse también hacia el objeto como hacia la totalidad de sus determinaciones y haberlo aprehendido con arreglo a cada una de ellas. Esta totalidad de determinaciones hace del *objeto en sí* la esencia espiritual, y para la conciencia llega a ser esto la verdad mediante la captación de cada una de sus determinaciones singulares como del sí mismo” (Hegel *iii*, 575-576).

Hegel quiere expresar con esta positividad que acompaña a la conciencia la tendencia humana a absolutizar una y otra vez la imagen que se tiene de la realidad, asumiendo que ella brota de la verdadera esencia de las cosas y sin considerar la negatividad que la impulsó a elaborarla; la conciencia no advierte entonces la sujeción de esta verdad a un devenir que otra vez demandará de ella nuevas correcciones y reformulaciones. Si bien ella parece encontrarse tensionada entre dos planos, entre la positividad de su saber inicial y la negación del mismo, si bien habita entre la satisfacción que brinda contar con un marco interpretativo para dar sentido al mundo y el desasosiego que surge al advertir los límites de este marco, lo cierto es que lo que para ella permanece es siempre el lado positivo de hallarse bajo una visión de mundo presuntamente sólida. En otros términos, la conciencia natural cree a cada instante estar en posesión de la verdad, de modo que tiende a perder de vista la distinción entre su saber solo subjetivo y la verdadera realidad de las cosas. En su actitud natural la

conciencia solo positiviza su propia realidad, y concibe la experiencia únicamente como un acaecer azaroso que le es ajeno; lo negativo es extraño para ella.

En un pasaje decisivo de la introducción a la *Fenomenología* Hegel describe el momento en que la consciencia que ha hecho experiencia pierde la verdad en la que habitaba y se ve en la obligación de configurar una nueva visión de mundo. Hegel afirma: “este es el nuevo objeto, con lo cual se hace presente también una nueva figura de la consciencia, para la cual la esencia es algo distinto que para la anterior. Es esta circunstancia la que dirige en su necesidad la continuidad de la serie de las figuras de la consciencia. Y solo esta necesidad misma o el *surgimiento* del nuevo objeto que se ofrece a la consciencia sin que sepa cómo ocurre ello es lo que para nosotros sucede en cierto modo a sus espaldas. Con ello se presenta, en su movimiento, un momento del *ser en sí* o *ser para nosotros*, que no se le presenta a la consciencia que se halla inmersa en la experiencia; pero el *contenido* de aquello que surge ante nosotros *es para ella*, y nosotros solo captamos lo formal del mismo o su surgimiento; *para ella* esto que ha surgido es solo como objeto, mientras que *para nosotros* es al mismo tiempo como movimiento o devenir” (Hegel *iii*, 80). La consciencia natural constantemente positiviza su visión de mundo, de suerte que no consuma propiamente lo que denominamos experiencia. Pero Hegel diferencia en este pasaje entre el punto de vista de la consciencia sumida en la realidad y sujeta al movimiento de la experiencia, y la perspectiva del nosotros correspondiente a la mirada del fenomenólogo que contempla todo este movimiento. Si la consciencia natural es fundamental para la realización de la experiencia tal y como la entiende Hegel, la consciencia fenomenológica no es menos decisiva pues es desde su punto de vista que se retiene la negatividad del proceso del que surge cada figura de la consciencia. Lo anterior significa que la relación entre positividad y negatividad puede reconducirse a dos formas distintas de comportamiento de la consciencia. Como aún veremos, también para el fenomenólogo la consciencia siempre se halla provista de un saber, pero para él ese saber es producto de la incompletitud y transitoriedad de una verdad previamente sostenida con lo cual su punto de vista conduce a una comprensión muy distinta de lo positivo y lo negativo. Detengámonos ahora en el papel del filósofo en este proceso.

2. *Lo positivo y lo negativo desde la perspectiva del fenomenólogo*

La formulación “el absoluto ya está en nosotros” significa para la consciencia la posibilidad en la que se encuentra la experiencia vital inmediata de remontarse desde su finitud y parcialidad constitutivas, hacia el reconocimiento de las dimensiones últimas que vertebran su existencia y su mundo, es decir, la posibilidad de atisbar las referencias más profundas del sentido. Eso es algo que toda consciencia natural puede hacer pues en el fondo vive en él. El título con el que comenzó a imprimirse la obra, *Ciencia de la experiencia de la consciencia*, confirma esta idea, pues el proceso de formación de la consciencia humana mediante sus diversas experiencias concretas muestra la paulatina manifestación del absoluto visto desde el lado de la experiencia. La experiencia de la consciencia es la revelación del espíritu. La obra puede titularse entonces *Ciencia de la experiencia de la consciencia* ante todo porque la necesidad de revelación de la razón absoluta o de la ciencia solo se realiza a través de la experiencia de la consciencia humana. Es con recurso a la experiencia como se abre la posibilidad de reconocer el absoluto, de suerte que la obra conceptualiza la experiencia real de la consciencia en términos filosóficos (Gama 2008, 147). El título con el que se imprimió finalmente la obra, *Fenomenología del espíritu*, también confirma esta posibilidad en la que nos hallamos de remontarnos hacia el reconocimiento de la razón universal. El término “fenomenología” presente en la obra ya había sido elaborado por Kant y, antes de él, instaurado por el filósofo Johann Lambert, e indica en principio el proyecto de una filosofía de lo que se manifiesta, es decir, una filosofía de los fenómenos (Lambert, 1764). La idea de fenómeno debe entenderse aquí en su sentido tradicional como “lo que aparece”, “lo que se manifiesta” o “lo que se hace presente”. Fenomenología designa la ciencia de los fenómenos o de lo que se presenta, y lo que se revela es el espíritu que en este sentido no es sino otro nombre para el absoluto que se muestra en la experiencia humana. Una *Fenomenología del espíritu* es entonces la exposición ordenada de las distintas manifestaciones de lo absoluto en la experiencia, y es ciencia porque la exposición muestra la necesidad inherente a este proceso. Tal manifestación de lo absoluto constituye el eje argumentativo de la obra y la experiencia en la que ella concluye.

La estructura de la experiencia que engrana la arquitectónica de la obra implica que “el absoluto ya está en nosotros”, pues se presenta en cada configuración de la experiencia

encarnado en la racionalidad que determina sus criterios inherentes de conocimiento y acción. La razón que gobierna el mundo y la experiencia humana no debe entenderse como una substancia inmutable y eterna situada en un plano distinto al de la praxis concreta de los individuos y de las comunidades, sino como espíritu, esto es, como autoconsciencia que despliega sus determinaciones y gana un saber sobre sí en un proceso que se interna en las experiencias que todo individuo o comunidad puede hacer. En tanto que espíritu la razón no permanece escindida de la realidad humana, retraída en un cielo conceptual como en un más allá inaccesible, sino se encarna en las formas reales de la experiencia humana; es decir, cuando atendemos al modo como la consciencia avanza de figura en figura, reconocemos que la dimensión del absoluto no se sitúa en un plano estático y atemporal al que fuese posible acceder mediante la supresión de la situación concreta de la experiencia, sino debe ser visto como una razón que paulatinamente despliega sus determinaciones en un proceso que se entronca con la experiencia concreta. Esta necesidad del espíritu en nosotros se evidencia mediante una consciencia natural a la que su experiencia le muestra constantemente lo insostenible de sus posturas. Por eso dice Hegel que “según su mismo concepto la experiencia que la consciencia hace sobre sí no puede comprender dentro de sí nada menos que el sistema total de la consciencia o la totalidad del reino de la verdad del espíritu” (Hegel *iii*, 80).

Hacer una experiencia significa, en el fondo, que la consciencia no se queda en el ámbito de referencias significativas que cubren los entes en un marco de orientaciones, sino que es capaz de, por así decir, ir hacia atrás: puede reconocer aquello desde donde se proyecta el todo de referencias significativas que ella asume en principio como la verdad de una forma de vida. El resultado de la experiencia le permite a la consciencia avanzar por detrás de las imágenes fenoménicas y remontarse, como en un recorrido a la inversa, hasta el fondo desde el cual ellas son proyectadas; este fondo es siempre una nueva visión de mundo o una red de referencias que no se hacía explícita en la figura anterior, pero que ya estaba asegurada de antemano pues constituye la forma de vida en la que la consciencia se ve mejor a sí misma y al mundo en el que habita. Debido a que en cada etapa la consciencia advierte la figura más rica que está a la base de lo que creía saber y desde la que elabora su experiencia de mundo, las figuras que se suceden entre sí ponen en evidencia una visión cada vez más compleja de las cosas y una razón más abarcante, lo cual significa que progresivamente la consciencia va penetrando en la realidad espiritual o absoluta que la constituye. La *Fenomenología* describe

entonces el tránsito de la experiencia humana a través de diversas acepciones de mundo que señalan configuraciones concretas de vida, y al mismo tiempo muestra que este camino de la experiencia sigue una estructura racional determinada por lo absoluto. Que habitemos en el absoluto quiere decir entonces que, aun en las más elementales experiencias de mundo, se hace presente una razón que debe ser tomada como la definitiva y suprema.

Refiriéndose a la denominada “inversión”, Hegel dice lo siguiente: “Esta manera de ver la cuestión es nuestro añadido, mediante el cual la serie de las experiencias de la conciencia se eleva a proceso científico, aunque no es el modo de considerar para la conciencia a la que nos referimos” (Hegel *iii*, 79). El aspecto que debemos retener de este pasaje es la asimetría entre los protagonistas del movimiento de la experiencia. Para el fenomenólogo que acompaña a la conciencia que hace la experiencia, cada nueva verdad que surge en ella representa una elaboración del objeto anterior, es decir, constituye una verdad más amplia que significa una penetración más honda de la conciencia en el tejido racional de lo real. El punto de vista del fenomenólogo nos permite propiamente tener noticia de este proceso, pues lo que él hace es seguir atentamente el desarrollo de la conciencia y ligarlo en su continuidad. La conciencia natural hace la experiencia por el poder de lo negativo que la obliga a desplazarse, pero tiende a mantenerse en el punto de vista alcanzado y las posiciones que va asumiendo las ve, no como estaciones en el trayecto progresivo de manifestación de lo absoluto, sino ya como la realización del absoluto mismo. En cambio, en tanto el fenomenólogo reconoce que el paso de la conciencia de una etapa a otra representa el acceso a una visión de las cosas más amplia, a una racionalidad superior que la que sostenía, en tanto para él cada figura debe ser vista como otro estadio en el desarrollo progresivo del espíritu, es decir, como una etapa verdadera, aunque solo parcial, en el paulatino proceso de constitución y consolidación de una razón universal, es él el que va advirtiendo el camino de revelación del absoluto. En el saber absoluto leemos: “El objeto en cuanto tal no se mantiene aún en la conciencia como la esencia espiritual... y su comportamiento hacia él no es la consideración del mismo en esta totalidad como tal, ni es su forma conceptual pura, sino en parte es figura de la conciencia en general, y en parte un número de esas figuras que *nosotros* reunimos y en las que la totalidad de los momentos del objeto y del comportamiento de la conciencia solo pueden ser vistos como disueltos en sus momentos” (Hegel *iii*, 576).

Dicho de otra forma, el fenomenólogo traduce lo que ocurre en la experiencia en términos del movimiento dialéctico del concepto que allí opera, asegurando la continuidad de las experiencias al hilo del despliegue de la razón absoluta. Para él la idea de que “el absoluto está en nosotros” no significa, en consecuencia, ver cada figura como la verdad en sí o absoluta de las cosas, como sucedía desde la perspectiva de la consciencia natural. Desde su punto de vista, lo absoluto aparece como una verdad que se revela con fuerza creciente a medida que toma nota de los distintos estadios por los que transita la consciencia natural y comprueba en esas formas de consciencia la manifestación de visiones cada vez más abarcales de una misma razón universal. Él concibe lo absoluto como una racionalidad unitaria que aparece y se hace real en formas de experiencia diversas, como estaciones de paso en el proceso que deriva en su despliegue definitivo; para él, la experiencia humana tiene lugar entre la revelación de la razón absoluta y su realización en formas de vivencia particulares, entre la necesidad del despliegue del concepto y su revelación parcial en la vida y en lo concreto de la experiencia humana. – En tanto ese despliegue del absoluto se revela como cada vez más rico en determinaciones, es posible ordenar las formas concretas que adopta la consciencia en una línea de sucesión evolutiva en la que cada una de ellas toma su lugar según el grado de desarrollo de la razón universal allí alcanzado, esto es, según que el absoluto se manifieste con mayor o menor presencia. Por eso la tarea del fenomenólogo es también la de recoger en una exposición esta revelación de lo absoluto, es decir, asegurar la “continuidad de las figuras de la conciencia en su necesidad” (Hegel *iii*, 80), con lo cual resulta una presentación ordenada y cuidadosa de la experiencia y de las figuras de mundo por las que atraviesa la consciencia según su riqueza. Exponer esa serie o sucesión de etapas, que son etapas tanto de la manifestación progresiva del espíritu absoluto como de la experiencia de la consciencia humana, es el propósito de la *Fenomenología*.

Hemos dicho que la experiencia de la consciencia natural puede ser tomada como una en la que se acentúa la positividad, pues a cada paso pierde de vista el devenir del proceso que se despliega en la obra; la posición de la consciencia es la del en sí para el cual no importa comprender la “no verdad” de la posición en la que se encuentra, sino tiende a ver cada figura como la verdad en sí de las cosas gracias a lo cual una visión de mundo puede consolidarse y expandir sus determinaciones. La conciencia vive y realiza la concreción de una razón universal o espíritu que va penetrando paulatinamente en la realidad y acción concreta, pero

no aprehende este sentido espiritual, porque solo avanza entre positividad y positividad o de una verdad a otra más elaborada sin captar su conexión. Hegel distingue de esta conciencia natural el registro del fenomenólogo que no vive la experiencia, pero atestigua y toma nota del concepto que la articula. Mientras el fenomenólogo ve en cada nueva verdad una estación en el camino del paulatino develamiento del espíritu, la conciencia sumida en la experiencia no retiene este camino, pues toma su nuevo objeto como otra positividad. Mientras para el fenomenólogo el tránsito de una figura a otra ocurre con una necesidad y científicidad irrefutables, la conciencia que vive la experiencia está sometida a una certeza insuperable, pues excluye que el objeto ganado se esfume en algún instante. En la figura del saber absoluto hay una exposición del “aporte” o “añadido” (*Zusatz*) del fenomenólogo que otorga científicidad a la experiencia. Allí leemos: “lo que aquí hemos aportado es solamente, en parte, la *reunión* de los momentos singulares, cada uno de los cuales presenta en su principio la vida total del espíritu y, en parte, el fijar el concepto en la forma del concepto, cuyo contenido se había dado ya en aquellos momentos e incluso bajo la forma de una *figura de la conciencia*” (Hegel *iii*, 582). En tanto ya la idea de “reunir” señala un juntar o ensamblar piezas por el cual se va revelando el concepto en su totalidad, entonces podemos interpretar este “reunir” y “fijar” que aquí se mencionan como la negatividad que articula la obra. El rendimiento particular del punto de vista del fenomenólogo puede ser tomado como un retener o atender a lo negativo.⁵

Por un lado, para tener noticia de lo absoluto el fenomenólogo debe mirar atentamente lo que aparece, pues son las formas particulares de saber o lo que Hegel denomina el “saber que se manifiesta” (Hegel *iii*, 72) lo que conduce al final al perfeccionamiento del saber absoluto que cierra el concepto de ciencia que atraviesa la obra. Sin embargo, ya en la idea de una “fenomenología” se lee una tensión entre lo que se manifiesta, los “fenómenos”, y el “logos” o lo absoluto que gobierna aquello que se revela. La fenomenología se detiene en las figuras inmediatas en las que habita la conciencia, pero no se queda allí, sino retiene la negatividad de la experiencia, es decir, la fuente originaria de donde procede el sentido en que habita la conciencia natural. Donde la conciencia natural ve una nueva revelación del

⁵ Al respecto Hegel habla de la serie de configuraciones de la experiencia como un camino de escepticismo pues, por un lado, a la conciencia a cada instante se le derrumba o deja de funcionar el mundo que ha organizado alrededor de ciertos principios más o menos explícitos de modo que los tiene que reevaluar, y, por otro lado, solo por esta negatividad se revela el saber filosófico. La experiencia y la filosofía son escépticas en tanto viven de negar sus verdades y pasar a otras más abarcales. Sobre una lectura del camino de la *Fenomenología* como uno de “escepticismo consumado” (Cubo 2010, 21).

absoluto, el fenomenólogo atiende más bien al carácter negativo de esa figura; se fija en el hecho de que la nueva figura surge de una verdad unilateral e insuficiente y que con ella la consciencia proyecta una visión de mundo más esencial. Si la consciencia natural solo afirma el espíritu que se muestra en su experiencia y resulta incapaz de tener presente la negatividad de la que surgen sus visiones de mundo, el fenomenólogo retiene la racionalidad universal que se presenta en las posiciones de la consciencia; cada figura surge para él de un atravesar lo inmediato que se manifestaba en una posición anterior o de su negación, con lo cual advierte el devenir de las diversas imágenes de mundo en las que vive la consciencia. La consciencia cree saber algo, pues para ella se oculta el origen negativo del que emerge toda verdad; lo que a ella se le escapa en este proceso, lo que le ocurre “como a sus espaldas” es la inversión de la que brota el nuevo objeto (Hegel *iii*, 80). El fenomenólogo, por su parte, no absolutiza o no positiviza ningún saber, sino sabe que la consciencia se halla en el medio de un saber que es para ella una verdad absoluta, pero que tal figura brotó de un no saber: sabe que la comprensión de la consciencia surge de la negatividad. No se queda ya en el nivel de una consciencia inmediata que vive la experiencia e ingenuamente toma como absoluta la visión de las cosas en la que se encuentre, sino que es capaz de advertir que el mundo familiar en el que habita la consciencia surge de una visión parcial de las cosas que fue preciso superar. Para el fenomenólogo cada nueva figura de la consciencia no aparece como un fundamento eterno e incondicionado, sino como resultado de un movimiento negativo; él retiene la negación de la experiencia de la consciencia que antecede a la postulación de toda verdad. Desde su punto de vista más elaborado ve en la realidad de la consciencia solo una forma de manifestación del espíritu, es decir, advierte la necesidad del devenir que antecede y condiciona su verdad, y reconoce la estructura del concepto que allí se muestra.

Por otro lado, es justamente porque el fenomenólogo no pierde de vista el proceso del que surgen las etapas individuales de la experiencia que las puede recoger en su sucesión y devenir. Él ve que en cada figura de la consciencia se anuncia una visión de mundo y de las cosas más fundamental en la que la consciencia comprende mejor el suelo en el que habita y a sí misma dentro de él, con lo cual va reconociendo su compenetración con una racionalidad cada vez más amplia que le es coesencial. Esto significa que él tiene presente la esencial negatividad del proceso por la cual se trae a la luz la dimensión real de la razón absoluta que gobierna el devenir de la experiencia; es en atención al movimiento o negación de las figuras

de la consciencia como reconocemos que estamos asistiendo progresivamente a la revelación plena del devenir de la racionalidad de la realidad. El fenomenólogo conceptualiza así la experiencia como permanente revelación del espíritu, él “fija el concepto” en lo aparentemente arbitrario del devenir, confiriéndole a la experiencia el rango de científicidad. Desde su punto de vista, el tránsito de una configuración de la realidad a otra no es meramente contingente, sino que se presenta bajo la forma de un “movimiento o devenir” de la razón, de suerte que puede mantener el vínculo de lo que le sucede a la consciencia natural.

Pues bien, una de las mayores dificultades que ofrece la *Fenomenología del espíritu* es la de enlazar la exposición sobre la experiencia que se halla en la introducción y en el prólogo a la obra con la experiencia concreta del “saber absoluto” (Hegel *iii*, 575ss.). Tal exposición es tan refinada y compleja que no deja ver fácilmente la dinámica del movimiento de la experiencia que hemos presentado (Gama 2018, 192ss.). Es sabido que el saber absoluto es el nombre para la unidad de las contradicciones de la experiencia, es decir, de la verdad declarada y la verdad que se manifiesta (Hoffmann 2015b, 21); la consciencia se comprende a sí misma en su realidad esencial, esto es, la de ser parte de una totalidad racional y por tanto la de estar en conexión íntima con la plenitud de lo real. En la experiencia final y definitiva la consciencia ya no se enfrenta a ninguna realidad externa presuntamente autónoma u objetividad extraña, pues reconoce que toda objetividad participa de la razón absoluta en la que también ella habita; en esta figura el saber “no tiene que ir más allá de sí, [pues] él se encuentra a sí mismo, y el concepto corresponde al objeto y el objeto al concepto” (Hegel *iii*, 74). – En el punto cumbre de la obra la consciencia natural y el fenomenólogo aprehenden el absoluto, lo cual significa que se evidencia el elemento fundamental de la experiencia humana y del pensamiento, es decir, tanto para la consciencia como para el fenomenólogo la figura del saber absoluto es definitiva, pues revela las coordenadas últimas de la experiencia y la tarea más propia de la filosofía. La dualidad de la experiencia, el hecho de que cada figura tiene un sentido para la consciencia y otro para el fenomenólogo, también está presente en el saber absoluto, de modo que ahora debemos entender lo que significa el absoluto hegeliano para la consciencia natural y para la consciencia fenomenológica. ¿Qué forma de relación con el mundo señala la experiencia de lo absoluto y qué sentido tendría para el

fenomenólogo? ¿Qué sucede con la negatividad en la estación final del saber absoluto donde la consciencia gana claridad sobre el horizonte racional que la determina?⁶

Deseamos sostener que solo tardíamente en esta figura se pone en evidencia para la consciencia natural la dimensión de la negatividad como eje fundamental de su experiencia. Lo absoluto le revela que su realidad está atravesada por la contingencia y sujeta a modificaciones; tal negatividad última es insuperable y en este sentido es absoluta. Lo negativo termina delineando, más que una forma de vida de la consciencia, cualquier configuración de sentido en la que ella puede habitar. Por su parte, para el fenomenólogo esta figura significa que toda la realidad por extraña que parezca hace parte de un mismo tejido racional denominado absoluto y que la labor de la filosofía es determinar este entramado. En este punto, cualquier forma de extrañamiento u objetividad se supera para el fenomenólogo en tanto integrado en lo absoluto que todo lo domina; más aún, él reconoce allí la necesidad conceptual negativa que constituye a la filosofía.

4. El saber absoluto

Interesa ahora mostrar que en el capítulo del saber absoluto los aspectos de la experiencia que acabamos de describir también se encuentran presentes. Hegel asegura que la verdad de la experiencia del saber absoluto “ya debió haberse mostrado en las configuraciones de la consciencia” (Hegel *iii*, 575). Su idea es que el saber absoluto es resultado de la complementación de dos figuras anteriores: “la consciencia misma como tal” que es una forma de la buena consciencia y “el espíritu religioso” (Hegel *iii*, 579). Por un lado, está la consciencia que actúa la cual “sabe su saber como *esencia absoluta*”, se sabe como “el *ser*

⁶ Se puede hacer valer hasta el final de la *Fenomenología del espíritu* la presencia de los dos personajes con los que se trama la obra: la consciencia natural que hace experiencia y el fenomenólogo que la conceptualiza (Gama 2018, 62ss.) y (Bouton 2010, 107ss.). Es posible mostrar que las verdades que elabora la consciencia natural desde la figura de la buena consciencia hasta el saber absoluto están gobernadas por la misma lógica descrita en la introducción a la obra: la consciencia fija un objeto y al hacer experiencia el mundo se le termina revelando de tal manera que la obliga a asumir una nueva postura. Se trata de hacer valer el hecho de que también estas figuras tienen un correlato en la experiencia, abren o recomponen visiones de mundo, de suerte que no son simples exposiciones filosóficas articuladas en su pura necesidad conceptual, sino que la actividad del filósofo sigue siendo la de conectar las figuras de la experiencia de la consciencia como el hilo que despliega la razón. En consecuencia, en la figura del saber absoluto la consciencia inmersa en la experiencia no tiene idea de lo absoluto, de su lenguaje conceptual, pero lo integra en su forma de acceso a la realidad, en sus prácticas y configuraciones de mundo. El filósofo, por su parte, reconoce allí el despliegue de un trasfondo racional último. Gama sostiene que la figura del saber absoluto revela la temporalidad; a mi modo de ver, esta es otra manera de decir que pone en evidencia la negatividad. Tiempo y negatividad son, en el fondo, dos maneras de hablar de la misma racionalidad. Sobre la determinación de la temporalidad fundamental de la experiencia en Hegel (Gama 2007, 33ss.), y acerca de los dos personajes que protagonizan la obra (Flach 2012, 23).

sencillamente la voluntad o el saber puro” (Hegel *iii*, 578). Por otro lado, está la conciencia religiosa que también lleva a cabo esta unidad “en el retorno de la representación a la autoconsciencia” (Hegel *iii*, 579). Cada uno de estos momentos representa una unificación incompleta de lo singular con lo universal. “Los dos modos se diferencian el uno del otro en que el primero [la conciencia que actúa] es esta reconciliación en la forma del ser *en sí* y el segundo [la conciencia religiosa] en la forma del ser *para sí*” (Hegel *iii*, 579). Mientras a la conciencia religiosa le falta la forma del absoluto, a la conciencia que actúa convencida del deber le falta el contenido del mismo. Lo que hace falta, en últimas, es una unificación de ambos momentos en la que el espíritu capte todo su contenido, pero lo aprehenda como puesto por sí mismo. Esta unificación faltante “es la unidad simple del concepto” o el concepto realizado (Hegel *iii*, 580), y con ella se cierra la serie de las figuras del espíritu. ¿De dónde surge para la conciencia el saber absoluto como una figura negativa? ¿Qué pasa en la religión y en la buena conciencia para que la conciencia advierta la negatividad en su experiencia?

Para determinar esta reconciliación Hegel vuelve sobre el pasaje de la confesión y el perdón, al final del capítulo sobre el espíritu, a fin de señalar que en esta experiencia se da una unificación de la conciencia singular con lo universal; se trata de mostrar que en la confesión y el perdón la conciencia arriba al punto en que el espíritu gana el pleno saber de sí mismo como aquello que penetra y se enajena en la existencia concreta de las cosas, para luego retornar a sí desde esta contraposición. La conciencia que actúa es “la existencia del espíritu cierto de sí mismo [que] no tiene como elemento del *ser allí* otra cosa que este saber de sí; el anuncio de que lo que hace lo hace con arreglo a la convicción del deber, este su lenguaje, es la *validez* de su *obrar*” (Hegel *iii*, 579). La buena conciencia alcanza la convicción de que es ella la fuente de lo universal y de que con su saber lo va a captar; pero cuando hace experiencia se da cuenta de que su convicción fracasa porque ella es una conciencia singular, es decir, la convicción no basta pues está contaminada de elementos contingentes y particulares. Hegel ilustra esto con la figura del ayudante de cámara que ve al héroe no como el lugar de lo universal, sino que advierte que sus convicciones están atravesadas de singularidades. No es que al final de esta figura la buena conciencia descrea de su convicción, pues esta es la forma de acceso a la verdad, sino que comprende que su convicción tiene que negarse permanentemente porque ahora sospecha de ella; se trata por

eso de una convicción negativa. En otras palabras, si al principio de la buena consciencia estamos convencidos de que nuestra convicción es la verdad, de que somos positividad, lo que nos enseña la experiencia es que los demás no nos creen, de modo que nuestra convicción debe ser renegociada o, en otras palabras, que debemos revisar dónde está lo singular y buscar lo universal. Se trata de una forma negativa de saber, de la revisión constante de nuestra visión de mundo en tanto atravesada de contingencia. La consciencia es el lugar de lo negativo, la forma negativa de la autocrítica permanente.

Ahora bien, el antecedente más inmediato de la unidad de lo universal con lo singular está en el cristianismo. ¿En qué sentido en la revelación cristiana del misterio de Dios está la clave de la experiencia última de la *Fenomenología*? ¿Qué revela la religión cristiana de la naturaleza de Dios? A la altura del saber absoluto, lo que interesa del cristianismo es la estructura conceptual que esta religión pone en evidencia o la “verdad última” que con ella se revela (Hoffmann 2009, 311). Hegel reinterpreta la doctrina de la trinidad cristiana en términos conceptuales. Padre, hijo y espíritu santo son los tres momentos de la inmediatez (el padre), la diferencia (el hijo que al nacer mediatiza al padre) y el espíritu santo que todo lo unifica. Desde el punto de vista conceptual resulta interesante que en la figura del Dios que es padre e hijo se logra unir lo universal y lo singular, pues se trata de un Dios que se encarna en el mundo al convertirse en un individuo cualquiera; tal singularización de lo universal significa, a la vez, que los seres humanos pueden universalizarse. Dios no es un contenido último, sino que él mismo es visto como un proceso de transformación de un sentido universal que atraviesa lo particular y se singulariza. De la consideración filosófica del cristianismo resulta pues que él introduce la visión de la realidad como un proceso dinámico, negativo, de permanente transformación de lo universal en lo singular y de lo singular en lo universal. En el fondo, la religión revelada es la figura que manifiesta el contenido que no es sino la pura negatividad, pues la imagen del Dios que se hace hombre es la de un permanente proceso de negación. Ciertamente un cristiano de a pie no sabe de la conceptualidad de su religión, pero su mundo espiritual ya se ha ido aclimatando a la idea de que Dios está presente en nosotros y que podemos llegar a divinizarnos. Los cristianos están iniciados en los misterios de Dios. Esta representación cristiana prepara el saber absoluto, es decir, el cristianismo nos permite reconocer un sentido universal que se despliega entre nosotros y que solo se hace efectivo gracias a nuestra acción. En el capítulo sobre el saber

absoluto se afirma que el cristianismo tiene “el *contenido como contenido absoluto* o en la forma de la *representación* del ser otro para la consciencia” (Hegel *iii*, 580).⁷

Así pues, en las figuras de la consciencia que actúa cierta de sí misma y en el cristianismo ya está la unificación o realización del concepto que se extraña en el saber absoluto. Sin el cristianismo sería imposible la experiencia del saber absoluto; él constituye la antesala del concepto en tanto capta la relación entre lo universal y lo singular. El inconveniente de la figura de la religión está en que su lenguaje sigue siendo inmaduro; al valerse de mitos, simbolismos y representaciones, su lenguaje es inadecuado. “El espíritu de la religión revelada no sobrepasa aún su consciencia como tal o, lo que es lo mismo, su autoconsciencia real no es el objeto de su consciencia; el espíritu en general y los momentos que en él se diferencian caen en la representación y en la forma de la objetividad” (Hegel *iii*, 575). La consciencia natural y el pensamiento deben apropiarse de las representaciones, mitos, símbolos e historias del cristianismo, es decir, la negatividad de la religión revelada debe dejar de ser trascendente a la consciencia natural, pero para ello es necesario superar el lenguaje de la religión o, dicho de otro modo, hace falta pasar a una etapa superior pues no se trata solo de “la intuición de lo divino, sino de la autointuición en ello” (Hegel *iii*, 580).

La de la buena consciencia es una negatividad de la forma y la de la religión del contenido. Tanto la buena consciencia como la religión son formas de unificarse el individuo con el absoluto universal, pero solo de manera parcial o incompleta, la primera es para sí y la segunda en sí. La buena consciencia sabe que es su propio actuar y convicción lo que va a hacer efectiva una verdad universal, sabe que su autonomía y su praxis da lugar a la verdad. Pero no sabe cuál es la verdad; cada vez que afirma algo, las otras la ven como una consciencia hipócrita. En la religión el individuo logra una reconciliación con Dios que sería el en sí último de las cosas; sin embargo, en la medida en que Dios le sobreviene a la consciencia como desde fuera, la unificación no es lograda por la consciencia misma, no es

⁷ Sabemos que esta tesis suscitó una gran controversia con los teólogos del momento. El Dios de Hegel termina siendo determinado por la filosofía y el pensar; se trata de un Dios entendido como un proceso permanente que revela una lógica específica, la lógica de la negatividad. Para Hegel, Dios es en el fondo una potencia de sentido negativa. Algunos teólogos de la época reaccionaron diciendo que con ello solo se somete a Dios a la dialéctica que elabora la *Fenomenología*; para ellos, Dios, lejos de estar a disposición de una presunta racionalidad universal, debía ser pensado en su omnipotencia: si algún día quisiera que la tierra girara al revés, solo tenía que decretarlo. La tesis de Hegel, en el fondo, podía rayar en ateísmo, pues el Dios que presenta no es la voluntad absoluta y pura, sino está constreñido a realizarse por las vías del concepto. Acerca de la dialéctica del mal y su perdón en la figura de la buena consciencia (Acosta 2012, 40ss.) y sobre la religión revelada y la dialéctica que conduce desde ella al saber absoluto (Díaz 2008, 231), (Menegoni 2008, 565ss.) y (Gimpel 2012, 227ss.). Para un análisis de la figura del saber absoluto (Díaz 2009, 11ss.).

para ella porque no es ella la que la efectúa con su actuar y con su comportamiento. Tenemos pues, por un lado, una conciencia convencida de su capacidad autónoma de realizar la verdad en el mundo, pero el problema es que no sabe cuál es la verdad; ella sabe de sí misma, reconoce su autonomía para implantar un sentido en el mundo, pero no tiene claridad sobre ese sentido que nos unificaría, de modo que termina señalando que somos contingentes. En la religión, por otro lado, es al revés: estamos convencidos de una verdad en sí de las cosas, pero ella no depende de nosotros, sino de una revelación. Vemos pues un desequilibrio en ambos lados. Hay, por una parte, una reconciliación en la forma de la verdad, en el para sí, pero sin claridad sobre cuál es el contenido; la religión, por otra parte, tiene el contenido en Dios, pero él resulta externo. Por eso son dos formas de reconciliación imperfectas, incompletas. La primera unificación acentúa el carácter de autonomía en su producción, pero no deja nada de contenido; la segunda destaca la sustancialidad de una verdad que echa de menos el carácter procesual de la autoconsciencia.

La experiencia que hace la consciencia en el saber absoluto tiene que señalar una negatividad que resulte de la forma y del contenido, es decir, una que, estando inserta en sus prácticas, revele un contenido último. Se tratará, en el fondo, de la negatividad en la que la consciencia sabe que habita. “La unificación de ambos lados no se ha señalado; ella cierra la serie de configuraciones del espíritu, pues en ella el espíritu llega a saberse no solo como es *en sí* o en su *contenido* absoluto, ni tampoco como es *para sí* en su forma carente de contenido, sino como es *en sí y para sí*” (Hegel *iii*, 579). La unificación que falta es la de los momentos lógicos que representan las figuras anteriores. Las primeras experiencias de la consciencia son tremendamente positivas; el mundo objetivo, la vida, el trabajo, la razón observante, etc., son experiencias de objetividades a las que la consciencia les trata de hallar un *en sí* o verdad última. El camino de la experiencia le ha mostrado que todo está relacionado en un tejido racional de referencias negativas que constituyen su sentido. El punto cumbre de este proceso es la religión, pues, si examinamos su contenido al margen de la representación, nos quedamos en la movilidad: un universal que se hace individual, que se singulariza y se escinde, pero que vuelve a sí desde la diferencia, es decir, que se particulariza. Aquí ganamos el contenido lógico que la religión revelada señala: la relacionalidad o negatividad de todo lo que hay o, en otras palabras, vemos la realidad no como un contenido absoluto, sino como un permanente proceso relacional. – En ese momento la consciencia se da cuenta que forma

y contenido son isomórficas, pues lo que es en sí no es nunca nada que se separe de la forma relacional del para sí, y que eso que es para sí no es nada aparte del contenido: el contenido de la religión es el puro movimiento. No hay más verdad ni contenido que la misma negatividad que todo lo atraviesa. La negatividad de lo absoluto no es un contenido que además tuviera una forma, sino que el único contenido del absoluto es la forma misma. La forma y contenido de la realidad es que todo está relacionado y entretejido negativamente en un proceso de diferenciarse y reunirse permanentemente. Lo que Hegel llama allí concepto no tiene por eso un contenido distinto de la forma, sino que es pura forma negativa de la cual surge el contenido.

Ahora, la conceptualidad de este tránsito la descubre o es reconocida no por la conciencia absorta en la experiencia, sino por el fenomenólogo quien captura “los momentos propios del concepto o el saber puro” (Hegel *iii*, 576). Sin embargo, es gracias a la conciencia que hemos llegado hasta aquí y es ella la que hará experiencia de esta figura. Podemos identificar aquí de nuevo la diferencia entre el punto de vista de la conciencia natural sumergida en su verdad y la perspectiva del fenomenólogo que atestigua el devenir total de la experiencia. El fenomenólogo “aporta” este elemento para ofrecer al curso de la experiencia continuidad y necesidad científica. Esto implica que en el saber absoluto opera la misma asimetría que acompaña a toda experiencia, pues es el filósofo el que asegura la continuidad y tránsito al “reunir” los momentos anteriores de la experiencia y unificarlos desde la mirada del concepto y su “devenir”. En cambio, para la conciencia arrojada en la experiencia el saber absoluto surge como a sus espaldas. Aun así, es ella la que reorienta su existencia y su relación con el mundo al hilo de las directrices que se perfilan desde esta nueva verdad; el fenomenólogo, por el contrario, más allá de la experiencia propiamente vivida de esta figura, conceptualiza lo que allí tiene lugar. Esta tesis la expresa Hegel en la última formulación de la obra al señalar que “el saber absoluto”, por un lado, “se manifiesta en la forma de la contingencia de la existencia, de la historia” y, por otro, en tanto “organización conceptual” es “la *ciencia del saber que se manifiesta*” (Hegel *iii*, 591). La figura del saber absoluto representa pues una exposición en la que Hegel sigue de manera

consecuente la dinámica de la experiencia indicada en la introducción a la *Fenomenología*.⁸ Quisiera pasar ahora a ver cómo la consciencia arma desde aquí una forma de experiencia.

5. La negatividad absoluta vista desde la perspectiva de la consciencia natural

La cuestión ahora es cómo entender la verdad del saber absoluto para la consciencia y, más aún, cómo determinar la negatividad allí presente. Sabemos que, según la exposición de la *Fenomenología*, en cada nuevo horizonte de sentido se manifiestan otras realidades presuntamente independientes y opacas, de modo que surge una nueva negación que tendrá que ser a su vez negada al recogerse en un espacio de sentido y comprensibilidad más amplio. El asunto es que este camino de negaciones culmina en la etapa definitiva del saber absoluto en la que ya no hay más oposiciones, pues la consciencia gana claridad sobre todo este movimiento y reconoce la presencia de la razón en el amplio mundo de su experiencia. De ahí que varias lecturas de esta sección de la *Fenomenología* hayan señalado que el saber absoluto representa el final de la experiencia o, mejor, el punto donde Hegel cree superar definitivamente lo negativo. Para estas interpretaciones, la figura hegeliana del absoluto no parece hacer referencia a una forma concreta de experiencia, sino solo a una posición del pensar que ha ganado conciencia de la extrañeza presente en todas sus formas de existencia previas. Aquí queremos sostener, al contrario, que lo que vale para todas las estaciones de la experiencia humana también cuenta para esta etapa última de la experiencia que Hegel denomina saber absoluto, pues lo absoluto se realiza para la consciencia mediante la instauración concreta de una nueva forma de experiencia, de una nueva comprensión de sí misma y de la realidad espiritual. Hegel ilustra esto al afirmar que el saber absoluto se convierte en “la *forma de la objetividad* para la consciencia” (Hegel *iii*, 583), y al asegurar al final de la obra que el saber absoluto no es propiamente un saber sino el advenimiento de “una nueva forma de existencia y de un nuevo mundo” (Hegel *iii*, 590). Lo que resulta pues

⁸ Es muy difícil distinguir en la última parte de la obra los párrafos o líneas dedicadas a la descripción del camino de la experiencia de la consciencia que está sufriendo los tránsitos. La clave está en preguntar siempre en qué momento la exposición elabora la experiencia de la consciencia que vivencia la dialéctica y en qué momento habla el filósofo para el cual se revela la conceptualidad de la figura. Hegel no se cansa de exponer el lado conceptual del saber absoluto, de modo que la mayoría de las observaciones son para el filósofo; el lector debe entonces esforzarse por reconocer las pequeñas observaciones en las que se describe cómo la consciencia se estrelló y aprendió, del mismo modo que la forma de vida que ahora arma para sí misma. Desde luego, el modo como la consciencia que acompaña toda la dialéctica instala el concepto o, en otras palabras, la visión de mundo que aquí se configura, es una que ya no se va a derrumbar, pues estamos en la etapa definitiva de la obra. Sobre la presencia de la introducción en la figura del saber absoluto (Fulda 2008, 609).

es un saber encarnado en la experiencia (Hoffmann 2015b, p. 25), por el cual al final experimentamos la originariedad del absoluto.

Pues bien, ¿cuál es el sentido de esta estación del saber absoluto donde parece culminar y cerrarse la experiencia? ¿Cómo entender aquí la negatividad que ya se nos reveló como el elemento de lo absoluto? A la conciencia que hace la experiencia se le escapa la conceptualidad que revela la obra, y en cambio vive y hace efectivo lo absoluto con su actuar en el mundo. Para ella el saber absoluto no es un objeto que se sepa teóricamente ni es en principio una estructura conceptual, sino algo que se vive a la manera de un saber integrado en la práctica, es decir, sin necesidad de una explícita apropiación conceptual del mismo. La conciencia traduce a su propia existencia el saber absoluto o, en otras palabras, expresa en su experiencia concreta con el mundo este saber que, más que saberlo, es vivido intensamente por ella. El saber absoluto es pues para la conciencia saber integrado en la experiencia, un sentimiento de la unidad que la vincula con su realidad, de la compenetración o cercanía profunda entre ella y el mundo.

Hemos dicho que en la dinámica general del movimiento de la experiencia lo positivo es parte esencial del desarrollo, y que es padecido por la conciencia en el momento en que se le escapa o le pasa a sus espaldas el movimiento negativo del que ha brotado su nuevo objeto. Tal positividad es fundamental pues gracias a ella la conciencia toma el nuevo objeto como una verdad en sí y construye desde allí un nuevo espacio estable de comprensibilidad y sentido: “el comportamiento negativo hacia la objetividad es igualmente positivo, es un poner” (Hegel *iii*, 584). Esta positividad solo es una parte del movimiento de la experiencia pues a la conciencia sumida en una visión de mundo le sucede que una contingencia se resiste a ser incorporada en el ámbito de sentido que ha abierto, de modo que su marco interpretativo se muestra tan insuficiente que no le queda otra alternativa que reelaborar la verdad que determinaba hasta entonces su mundo y su existencia. Este segundo momento puede ser visto como una forma esencial de negatividad que saca a la conciencia de la inercia en que se mantiene y la obliga a reconstruir su verdad ante la inminencia de una opacidad; lo negativo es, como dice Hegel en la introducción, “la violencia que echa a perder la satisfacción limitada” (Hegel *iii*, 74) de la conciencia ensimismada en su verdad, es “la inquietud que molesta la inercia” y la reanima una y otra vez (Hegel *iii*, 75). Por esta negatividad se revela una nueva configuración racional de mundo que resulta más amplia que la que sostenía la

forma de vida anterior de la conciencia, y que al final se le impone irremediabilmente a ella. No obstante, en el movimiento general de la *Fenomenología* la conciencia pierde de vista esta negatividad y, en cambio, tiende a instaurar nuevas verdades o, en otras palabras, se impulsa a fijar dogmáticamente su punto de vista envarando así el movimiento especulativo que constituye el genuino tejido racional de lo real. Su modo de ser es el de la positividad.

¿En qué consiste la experiencia de lo negativo que hace la conciencia natural en el saber absoluto? La auténtica experiencia de la negación tiene lugar, como ya lo ha indicado Hegel, bajo la forma de una constante tensión entre una positividad y negatividad primarias, es decir, el saber absoluto se vive en principio en el plano de la conciencia natural como una experiencia de lo negativo y lo positivo. Advertimos entonces que la verdad no es una nueva forma de vida, sino que no hay una verdad sustancial. La conciencia natural ahora sabe que todo en sí, es decir, todo contenido está incluido en una red de relaciones que lo que hace es mostrar su parcialidad. Todo intento por convertir una positividad en una esencia, desconoce su relacionalidad; no es posible, en últimas, reducir la realidad a una única esencia, sino debemos integrarla en un proceso más amplio. Dicho técnicamente, cualquiera que sea el contenido en sí tiene que ser producido por la conciencia, es decir, tiene que ser para sí.

Lo que sabe la conciencia en el saber absoluto es que todas figuras anteriores que se vivían como lo positivo se hallaban gobernadas por una negatividad fundamental, es decir, que ellas surgían de la negación de una verdad anterior. Hegel dice que “nada es *sabido*, que no esté en la *experiencia*” (Hegel *iii*, 585). Para la conciencia todas las experiencias fueron hasta ahora una simple sucesión de positividades cada una de las cuales un instante después era sustituida por otra igualmente absoluta; pero en la estación final del saber absoluto ella gana claridad sobre el horizonte negativo que ha determinado a cada una de sus configuraciones de sentido y lo asume como la verdad de su mundo. “El presentarse en esta oposición es sin embargo el participar en ella; el puro saber de la esencia ha enajenado *en sí* su simplicidad, pues es la escisión o la negatividad que es el concepto” (Hegel *iii* 581). Lo novedoso de la experiencia de lo absoluto es que la conciencia advierte que lo esencial de la experiencia es el momento de la negación en que ve lo que las cosas no son; ella reconoce que sin este momento las figuras de la conciencia se mantendrían inmunes ante el movimiento de las cosas y en tales circunstancias no habría en realidad experiencia. La negación es “lo eterno *interiormente revelado*”, es “lo sagrado en que ahora se *crea*” (Hegel

iii, 585), pues pone en evidencia para la consciencia la dinámica que determina el movimiento de la experiencia misma que, oculta hasta ahora, era achatada y aquietada una y otra vez por la instauración de nuevas verdades presuntamente absolutas. “Solo cuando [el espíritu] ha abandonado la esperanza de superar lo extraño de un modo externo, se dirige a sí mismo, pues el modo extraño superado es el retorno a la autoconsciencia, se orienta hacia su propio mundo y hacia su presente, los descubre como propiedad suya y da con ello el primer paso para descender del *mundo intelectual* o más bien para espiritualizar su elemento abstracto con el sí mismo real” (Hegel *iii*, 586).

Vista desde el fenómeno de lo negativo la experiencia del saber absoluto se muestra como una experiencia fundamental que, ahora lo sabe la consciencia, la ha acompañado a lo largo de sus diferentes estaciones. El “concepto absoluto” es para la consciencia “la negatividad de este yo que dentro de sí es su enajenación o su sustancia” (Hegel *iii*, 591). Aquí la consciencia reconoce la negación como la fuente de las diferencias o como el motor interno de la experiencia en su conjunto, de suerte que ella “igualada así su *autoconsciencia* con su *consciencia*” (Hegel *iii*, 583). Esta experiencia representa entonces la última posible en el sentido de que en ella se supera e integra como negatividad para la consciencia el desarrollo que ha tenido lugar en la obra. La consciencia reconoce que es la naturaleza negativa de la experiencia la que ha permitido que se ponga en marcha el devenir hacia el saber absoluto. La negatividad ya no aparece entonces como un elemento externo o ajeno a la consciencia, pues ahora ella sabe que la experiencia solo es tal por lo negativo de lo real. Por supuesto que la consciencia ahora sabe que la experiencia también incluye el momento en que se define un nuevo objeto, el instante en que se determina y promueve un nuevo espacio de significación para la praxis o el de la negación de la negación, pero reconoce que este nuevo objeto no surge nunca sin el reconocimiento de las limitaciones del anterior. La experiencia del saber absoluto es pues una en la que la consciencia, más que acentuar el aspecto positivo de la experiencia, esto es, la adquisición de verdades fijas sobre las cosas, destaca el momento negativo de su realización: el hecho de que cada verdad obtenida en la experiencia es resultado de la negación de una verdad anterior o, más bien, de una negación o disolución de las posiciones previamente ganadas.

En el fondo, la experiencia de la negatividad que señala el saber absoluto no es una experiencia con un nuevo objeto propiamente dicho, sino el develamiento de la negatividad

subyacente a toda verdad, es decir, la propia condición de la experiencia de la consciencia que es lo negativo. La negación no es un objeto que se presente externamente a la consciencia y que ella deba superar, sino es el chocarse con su condición última de posibilidad de experiencia. Se trata de una experiencia no de algo, sino de sí misma y de su propia condición presente en toda la experiencia que la ha antecedido, y por eso resulta insuperable. La consciencia descubre el suelo sobre el cual se ha asentado toda la experiencia y ese suelo es la negatividad. Lo que sabe la consciencia en el saber absoluto es lo negativo y ello significa que reconoce la verdad última que configura no a una nueva imagen de mundo, sino a todas las imágenes de mundo en que ha habitado; su saber de la negatividad no quiere entronizar una nueva verdad en el mundo de la experiencia, sino quiere señalar su eje primario. Lo que se manifiesta allí no es un nuevo objeto enfrentado a la conciencia, sino más bien la estructura fundamental que configura a la vida humana en su camino de experiencia. El saber absoluto “es el camino del recuerdo de los espíritus como son en ellos mismos y de la organización de su reino” (Hegel *iii*, 591). – Esto se confirma de otra manera cuando se considera que la *Fenomenología del espíritu* conduce a una ontología (Marx 1971, 19). Si la filosofía ha denominado ontología a toda investigación que se proponga hacer visible el ser de la realidad, si la ontología –como la etimología de la expresión lo pone de manifiesto– mienta un pensar orientado a revelar las coordenadas últimas de todo lo que hay, es decir, la lógica (*logos*) de lo que es (el *on* que resuena en *ontos*), entonces esta obra es una ontología en sentido estricto: allí Hegel se propone acceder no a un conocimiento específico o a un saber determinado sobre tal o cual fenómeno en particular, sino comprender las determinaciones fundamentales de la experiencia humana en general. Se trata de buscar verdades y planteamientos acerca del sentido del todo del mundo y de la experiencia en general. Como la *Fenomenología* se propone sacar a la luz verdades primarias del ser de la experiencia humana y de lo real, el saber absoluto es una experiencia que podemos llamar ontológica pues nos confronta con el ser último de la realidad; su rendimiento supremo consiste en hacernos próxima esa dimensión de referencias significativas que vertebran el espacio de realización del ser humano en su experiencia.

La manera genuina en que en principio hacemos experiencia del saber absoluto pasa entonces por el reconocimiento de la negatividad como motor y condición de la experiencia, como aquello que la consciencia ya no quiere anular ni separar de ella al representárselo

como algo exterior precisamente porque eso constituiría la muerte de su propia experiencia de mundo. Saber absoluto es el nombre para el reconocimiento de la unilateralidad del saber de la consciencia, esto es, revela para ella la parcialidad de toda perspectiva o valoración que quiera hacerse pasar por la verdad definitiva. Lo absoluto no es pues nada sustancial, no es ninguna esencia, sino el movimiento negativo de la experiencia humana, esto es, mienta la fuerza afirmativa de lo negativo que constituye la base última de la ontología de Hegel. Lo que se experimenta en lo absoluto ya no es la presencia positiva de una figura, ni tampoco su mera ausencia, sino más bien la revelación de una negatividad concomitante. Esta negación que es ahora sentida y sabida por la consciencia nunca se detiene delante de ella para ser objetivada, pues señala la insuperable condición de la experiencia humana. Lo único absoluto es el movimiento de la negatividad, es decir, lo realmente incondicionado es para la consciencia que no hay nada que pueda fijar como absoluto, y en ello consiste la más genuina forma de experiencia. – Pues bien, ¿qué significa esto para la consciencia sumida en la experiencia? ¿Qué es lo que la consciencia real vivencia en su efectivo vivir en el mundo a la altura de esta configuración última de su experiencia que es, en el fondo, el develamiento definitivo de los ejes de su existencia? ¿Cómo se vive el saber absoluto integrado en la praxis concreta de la experiencia?

La negatividad y la positividad como fenómenos determinantes del movimiento de la experiencia fueron señalados por Hegel al comienzo de la obra y mediante su contrajuego se mostró el devenir del proceso que tuvo lugar hasta el saber absoluto. Lo novedoso en la exposición del saber absoluto es que esos dos fenómenos se presentan como conformando en su conjunción la verdad fundamental de la consciencia, cuya fuerza se revela como el horizonte primario de todo el movimiento anterior y como el núcleo de la experiencia de la consciencia. Al final del capítulo sobre el saber absoluto Hegel señala que la consciencia ahora sabe que la negatividad está acompañada de lo positivo; ella sabe que siempre es posible hundirse “en la noche de su autoconciencia” (Hegel *iii*, 590) y el espíritu “debe comenzar de nuevo desde el principio” (Hegel *iii*, 590-591) “como si todo lo anterior se hubiese perdido para ella y no hubiese aprendido nada de la experiencia de los espíritus que la precedieron” (Hegel *iii*, 591). Lo positivo no es sino el ocultamiento del devenir que permite constituir una nueva figura, de modo que nos hunde en la inmediatez de una verdad; la positividad absolutiza una visión de mundo, la arranca de su movimiento negativo, por lo

cual hace a la consciencia invulnerable a lo nuevo en tanto la apertrecha en la inmediatez de la verdad en que se halla. La negatividad, en cambio, conecta a la consciencia con lo que antecede a toda verdad, hace de toda visión de mundo un devenir, de modo que abre la situación hacia lo que ha sucedido y hacia nuevas posibilidades de experiencia. La consciencia que ha hecho experiencia de lo absoluto sabe “que su existencia desaparecida se mantiene en ella” (Hegel *iii*, 590), es decir, incorpora a su praxis el convencimiento de que lo negativo se pierde constantemente, pues una y otra vez se positivizan objetos y formas de vida que ella falsamente toma por la verdad eterna del mundo; ella sabe a su experiencia como imbuida en una contratensión entre lo positivo y lo negativo. Saber eso es el saber absoluto.⁹ La positividad y la negatividad esbozan pues desde su mutua interdependencia la experiencia del absoluto, que así tomadas son ejes de realización del existir vividos con una honda riqueza práctica: con el gozo de lo positivo o del que se siente compenetrado con la verdad del mundo y que, por tanto, solo “reinicia desde el comienzo su formación pareciendo solo partir de sí mismo” (Hegel *iii*, 591), y a la vez con el desespero y la angustia del que sabe de la transitoriedad de su mundo, del que no pierde de vista “los reinos de mundo” que “se suceden entre sí” (Hegel *iii*, 591).

El núcleo del llamado saber absoluto señala que, hundida en el reino de lo concreto, contingente e inmediato, la conciencia pierde de vista la negatividad y movilidad de todo lo que existe y es efectivo, y por ello tiende espontáneamente a sustancializar una forma de vida y a implantar un nuevo dogma positivo. Esta consciencia también sabe que su vivencia de lo absoluto debe ir acompañada de un saber sobre lo negativo para no recaer en una nueva objetivación arbitraria, sabe que toda distancia con respecto a lo negativo “es *su* renuncia, del mismo modo que el concepto al que renuncia es el suyo” (Hegel *iii*, 581). Se trata de una consciencia que quiere mantenerse en una inmanencia con lo negativo, previniéndose de la

⁹ Podemos remontar estas nociones hegelianas de saber y experiencia a Platón y Aristóteles. La experiencia en Aristóteles implica una forma de saber y de acceso a la verdad previa a la episteme o al saber fundado en el conocimiento de causas universales; no se compara pues en jerarquía y rigor con la episteme y su conocimiento, pero hay en ella verdad. Aristóteles compara la episteme con el conocimiento del médico, que conoce las causas verdaderas de la enfermedad, y la experiencia con el saber del curandero, que tiene un saber en sus prácticas ligado a una suerte de ejercicio cotidiano y que no es desdeniable. La experiencia está entonces ligada a un saber y a una práctica, es decir, es un saber no teórico, pero funcional. También la tradición de la retórica desde Platón expresa estas ideas de experiencia y saber. El filósofo conoce la idea y desde allí argumenta, el retórico por su parte no conoce la idea de la verdad, pero tiene un conocimiento de gentes, del público, de cómo hablar a la multitud para persuadirla. Sabe, en consecuencia, dirigirse a la gente para montar discursos que convencen, aun cuando sea inferior al filósofo. Hegel rehabilita estas tradiciones de manera central. Por eso cuando habla de saber en el capítulo sobre el “saber absoluto” se debe entender que se refiere a una manera no teórica, sino práctica de captar el mundo; se trata de saberes y experiencias ligadas a usos establecidos y regidos por cierta normatividad.

fijeza de lo positivo y, por ello, asumiendo que lo negativo *es* o, en otras palabras, de un esfuerzo de negatividad de la consciencia siempre renovado, por el cual sale de lo positivo que la lleva a ensimismarse en sus verdades, y que resulta del reconocimiento del camino recorrido que ahora se quiere integrar en cada momento de su vida. En este sentido, el ser humano tiene su esencia en devenir autoconciencia, en hacerse consciente de que todas las experiencias de mundo son reflejo de una racionalidad negativa. Lo absoluto es la conciencia de la transitoriedad y falta de sustancia de todo lo que se presume como objetividad absoluta. La experiencia de lo absoluto se da pues como un saber de la negación que ya es la superación de lo positivo, pero además como una exigencia permanente para la consciencia. La consciencia restaura así constantemente una profunda y originaria vinculación con el mundo por la cual puede asir y vivir cada instante como poblado de espíritu, como resultado de una larga experiencia de mundo, y no como simple positividad que se absolutiza.

¿Quién es en realidad esta consciencia que hace experiencia de lo absoluto? La pregunta resulta legítima, pues no parece haber en las formas de experiencia históricas una que exhibiese un saber tan preciso capaz de señalar a cada instante la negatividad que subyace a toda positivización. Al final de la *Fenomenología* leemos: “[e]l otro lado de su devenir es la *historia*, es el devenir que *sabe* y que se *mediatiza* a sí mismo –el espíritu extrañado en el tiempo; pero este extrañamiento es también el extrañamiento de él mismo; lo negativo es lo negativo de sí mismo” (Hegel *iii*, 590). La figura del saber absoluto puede considerarse como una forma de conciencia sin un necesario referente histórico real, cuya función más alta sería la de encarnar el nivel de experiencia más rico imaginable; mediante ella podemos observar cómo tiene lugar la extensa variedad de experiencias históricas en las que se puede desplegar la vida humana. – ¿Por qué persigue Hegel este horizonte de lo absoluto aun sabiendo que una experiencia tal puede no expresarse plenamente en el curso de la vida concreta? Ese ser humano cuya esencia es ser negatividad no es una figura abstracta y fantasmal, una especie de sombra irreal sin contacto verdadero con la realidad objetiva. Tal figura tampoco corresponde a una verdad sustancial y trascendente frente a la cual toda experiencia histórica sea imperfecta, pues lo absoluto para Hegel no constituye un contenido ideal al que se aspirara sin nunca alcanzarlo. El saber de esta idea, el saber absoluto, es consciencia inserta en ámbitos de sentido en tanto indica el hondo grado de negatividad que subyace a toda forma de vida. Esta forma elevada y profunda de experiencia, esta compenetración de la conciencia

con el espíritu no es sino el reconocimiento de la negatividad absoluta de la experiencia, esto es, paradójicamente, del carácter no absoluto y provisional de toda verdad que, si bien podría no corresponder a ninguna experiencia histórica concreta, sí está presente en toda forma de vida que se inscriba en la realidad efectiva.

Tal negatividad no es una constatación teórica, como si se tratara aquí de un saber ajeno a la praxis, sino en principio una “*verdad sentida*”, “lo eterno interiormente revelado” o “lo sagrado en que se cree” que modifica y determina sustancialmente nuestra relación concreta con las cosas, con los otros y con nosotros mismos (Hegel *iii*, 585). El saber absoluto, el saber de que lo único absoluto es la negatividad de lo que hay, lejos de ser un saber abstracto para especialistas, es una forma genuina de experiencia que llega a determinar una manera de vivir. Esta forma de existencia en el saber absoluto Hegel la ilustra con distintas imágenes en el último párrafo de la *Fenomenología*. Allí se dice que la conciencia que ha alcanzado ese saber absoluto tiene que “penetrar y digerir toda la riqueza de su sustancia” que se encuentra en “la galería de imágenes de la historia cada una de las cuales aparece dotada con la riqueza total del espíritu” (Hegel *iii*, 590). La experiencia siempre caída y reanimada constituye, para Hegel, “el calvario del espíritu absoluto, la realidad, la verdad y la certeza de su trono” (Hegel *iii*, 591). Este calvario, esta negatividad que debe siempre sobreponerse a lo positivo es lo único totalizante y definitivo de la experiencia humana, es la forma de vivir el absoluto que en primer lugar nos es dada. En la praxis cotidiana esta figura se traduce como una forma de vida que vive el mundo y toda la amplia realidad del ente en su dimensión negativa; la experiencia se ve en un *continuum* que se va tejiendo, que se deshace y se rehace permanentemente. En esta forma de experiencia superior la conciencia vive en una espontánea inclinación a perseguir las huellas de lo absoluto, es decir, de lo negativo y, por tanto, siempre abierta a nuevas realidades. Esta negatividad de la experiencia de lo absoluto está abierta, hace de lo negativo el principio último que impulsa la experiencia genuina del ser humano. Aquí la conciencia se sabe imperfecta, tendiente a positivizar y, como tal, confrontada una y otra vez con nuevos fenómenos y acontecimientos que derrumban su verdad y la impulsan hacia nuevas experiencias.

5. *La negatividad absoluta según el punto de vista del fenomenólogo*

Fiel a la indicación hecha en la introducción a la *Fenomenología*, también el saber absoluto como figura de la experiencia se reparte en los dos niveles de, por un lado, la perspectiva del fenomenólogo que acompaña y elabora conceptualmente la experiencia, y, por otro, la conciencia que la vive. Debemos volver sobre esta distinción ya introducida, pues la descripción que hemos hecho hasta este punto de la experiencia de lo absoluto es solo para la conciencia natural sumida en la experiencia que vivencia el contenido concreto y efectivo de lo absoluto como negatividad; ella no conceptualiza lo que aquí sucede, no capta la forma del concepto que se anuncia. En cambio, es tarea del fenomenólogo retener la forma conceptual de esta experiencia. En la figura del saber absoluto el fenomenólogo capta un saber por el cual aprehende la estructura conceptual del mundo que ahora es capturado en su cientificidad. Alcanzado este punto, la fenomenología se equipara con la razón o con la filosofía misma, esto es, el pensar se sabe a sí mismo espiritualizado por completo.

La *Fenomenología* se propone realizar un análisis de las posibilidades en que estamos de inmiscuirnos en una totalidad racional. Hegel sostiene que la obra nos lleva al terreno de la razón y a superar las limitaciones del ámbito del entendimiento. ¿En qué consiste este tránsito? Podemos comprender esta dialéctica acudiendo a la diferencia entre razón y entendimiento en Kant. Sabemos que para Kant el entendimiento está limitado a lo fenoménico, mientras que la razón tiene una tendencia a ir más allá de lo puramente sensible. El entendimiento está circunscrito al mundo de los fenómenos mientras que la razón aspira a lo infinito, solo que al avanzar hacia allá entra en contradicciones. El argumento de Hegel tiene alguna similitud con el planteamiento de Kant. Su idea es que la razón tiene la vocación de unificar. Mientras el entendimiento está limitado a un mundo puramente fenoménico u objetivo, esto es, aún confronta al sujeto con su realidad, la razón tiene una vocación a ir más allá de esta confrontación o, en otros términos, a unificar el sujeto con su mundo. En Kant la razón aún se queda en la ruptura y la escisión, mientras que en Hegel el poder de la razón está en que puede superar todas las limitaciones y lograr la unidad con el objeto. La *Fenomenología* describe este proceso de una conciencia que se apropia de su objeto y de su mundo. Se trata, en principio, de una conciencia enfrentada a una presunta realidad externa que poco a poco va incorporando a ella misma. Para Hegel, la esencia de la filosofía consiste

en ser razón y espíritu y, por ello, en estar vinculada con la plenitud de lo real, ella nos conecta con la capa más íntima de la realidad que nos alberga y orienta, es decir, no es sino el reconocimiento de la razón universal en todas las regiones de lo ente. Esa racionalidad no debe ser impuesta o externa a las cosas, sino debe irse ganando a sí misma. Hegel describe este proceso conceptual que tiene lugar en la obra como una tensión entre un desocultamiento y un ocultamiento permanentes. “La aperturidad que tiene la sustancia en la conciencia es de hecho ocultamiento, pues ella es todavía el *ser carente de sí mismo*, y lo que se ha revelado hasta el momento es solo la certeza del sí mismo” (Hegel *iii*, 584).

Desde la altura del saber absoluto cada forma de experiencia pasada se muestra para el fenomenólogo como un desocultar de la sustancia en el sentido de un traer a la forma del para sí aquello que antes se veía como objetividad externa; se trata entonces de un desocultar en el sentido de integrar en el espacio luminoso del espíritu y del concepto lo que parecía una entidad opaca y objetiva en sí misma. Este desocultamiento es acompañado, sin embargo, de un momento de ocultamiento, es decir, de parcialidad o no revelación plena del concepto. Hegel quiere indicar que esta tensión entre un ámbito de la sustancia aún no vivificado por el concepto y el espíritu parcialmente revelado, que por esta parcialidad es pura certeza de sí mismo y no aún verdad, representa la forma intrínseca de las etapas de la experiencia pasadas. “El espíritu, que es en sí y para sí diferenciado en sus momentos, es saber que es *para sí*, el *conceptualizar* en general, que como tal no ha alcanzado la *sustancia* o no es el saber absoluto en sí” (Hegel *iii*, 583). El fenomenólogo ha visto que la situación inmediata de la conciencia ante una multiplicidad de realidades es de extrañamiento, objetivación u ocultamiento, es decir, la conciencia ve entidades que están simplemente puestas allí y que su significación se oculta o es oscura para ella. El camino de la obra es el de ir incorporando al ámbito del para sí lo que parece ser una esencia en sí ajena y externa a la conciencia, es decir, el trayecto es el del reconocimiento constante de que la verdadera experiencia consiste en superar esas objetividades al ver en estos fenómenos la manifestación de una racionalidad que nos es familiar. En la tensión entre ocultamiento y desocultamiento el fenomenólogo ve pues el movimiento de la experiencia que no es otra cosa que un internarse de la conciencia en la vida del espíritu en la que siempre está, pero del que solo tiene una pobre experiencia mientras prevalecen objetualidades u ocultamientos ajenos a ella en sus diferentes figuras.

En el momento en que la experiencia alcanza el nivel del saber absoluto esta tensión desaparece ya que allí la sustancia es enteramente atravesada por el concepto, manifiesta en toda su amplitud su racionalidad inherente con lo cual no restan regiones de lo real ocultas e inaccesibles para la consciencia y para el fenomenólogo. “El *espíritu...* es la transformación de todo *en sí* en el *para sí*, de la *sustancia* en el *sujeto*, del objeto de la *consciencia* en el objeto de la *autoconsciencia*, es decir, de un objeto superado o en el *concepto*” (Hegel *iii*, 585). Cuando desaparece esta tensión entre ocultamiento y desocultamiento, cuando está producida la unidad entre la consciencia y su mundo, podemos hablar del logro de la razón; es la razón la que es capaz de reunir al sujeto y al objeto, pero no porque el objeto quede determinado por la consciencia, sino porque reconocemos una especie de ámbito anterior que abarca a la consciencia y al mundo. Como en la figura del saber absoluto se advierte que no puede aparecer ninguna extrañeza radical, como ella es la superación definitiva de toda forma de ocultamiento o, en otros términos, como el fenomenólogo se convence de que toda forma de extrañeza con respecto al pensar se ha superado en esa etapa cumbre de la experiencia, el saber absoluto constituye la puesta en evidencia de un pensar que es ahora uno con la realidad pues sabe de sí mismo que no se le plantea en frente ningún objeto u ocultamiento. El fenomenólogo ve aquí la unidad o coherencia entre el saber que se manifiesta y el saber real, es decir, la identidad entre ser y pensar. Lo propio de la razón es arribar a este ámbito en el que el individuo advierte que, lejos de estar enfrentado al mundo como ocurre aún desde la perspectiva del entendimiento o de la pura consciencia, está ligado con su realidad.

Para la filosofía de Kant el sujeto y el objeto son elementos que aparecen espontáneamente divididos; si bien, según él, el mundo está preformado por la consciencia, el modelo dualista que hace de la realidad algo externo al sujeto aún domina su filosofía. Kant no llega a superar este dualismo ni siquiera en el terreno de la razón práctica o del juicio estético; lo que prima en él es la separación. La *Fenomenología* es una lucha contra la idea dualista de que la realidad está afuera de la consciencia y para la cual conocer implica que la consciencia tiene que salir de ella hacia algo exterior (Hegel *iii*, 71ss.). Se trata de superar esta escisión del pensar con respecto a la realidad del ser, mostrando que la verdad del ser de lo real reside en las mismas determinaciones racionales que estructuran el pensar. Lo que para Hegel revela la razón no es sino esa posibilidad en la que está el pensar de acceder a la significatividad elemental en la que se abre el mundo, el punto en el que la reflexión se

convierte en experiencia pensante; una filosofía pensante o un pensar racional confiere el poder supremo de comprender la trama última del ser. En la figura del saber absoluto advertimos, en consecuencia, una estructura racional que atraviesa la realidad y que pertenece y determina por igual tanto al ser como al pensar. Lo que se advierte es una inteligibilidad global que gobierna lo ente, y que debe ser vista más como un proceso que como una estructura. La realidad es lo absoluto.

¿Cómo se puede ver la unidad entre ser y pensar en la figura del saber absoluto? En el saber absoluto leemos: “[s]i en la Fenomenología del espíritu cada momento es la diferencia entre el saber y la verdad y el movimiento en el que esa diferencia se supera, en la ciencia en cambio no aparece esta diferencia y su superación, sino que, en la medida en que tiene la forma del concepto, conjuga en unidad inmediata la forma objetiva de la verdad y la del sí mismo que sabe” (Hegel *iii*, 589). Para Hegel, la estructura racional de la realidad solo se realiza en el momento en el que el pensar la concreta al dejarse arrastrar por ella. Lo absoluto en sí mismo no es nada, sino solo determina concretamente lo ente en todas sus manifestaciones cuando con nuestra acción y pensar lo hacemos efectivo o nos dejamos orientar por él. A su vez, el pensar solo es filosófico cuando se deja guiar por esa racionalidad presente en las cosas, es decir, en tanto sea capaz de identificar la racionalidad que atraviesa lo real. Lo absoluto no tiene pues una existencia en sí, sino que se activa cuando el pensar lo hace efectivo y lo pone en acción, y a su vez el saber solo es filosófico cuando da expresión a la trama racional de lo real, es decir, cuando es capaz de revelar esa estructura relacional en la que estamos inmiscuidos. El saber absoluto es la actividad de hacerse manifiesta la presencia de una racionalidad en las cosas, es realidad efectiva (*Wirklichkeit*), esto es, el revelarse de una racionalidad. No es que lo absoluto se inserte en lo ente porque se imponga; sino que gracias al pensar filosófico se hace vigente, en tanto este se deja arrastrar o atravesar por la razón universal. El punto no es solo que esa racionalidad siempre esté actuando en nosotros, sino que gana plena efectividad cuando la hacemos real.

Ahora bien, ¿qué dice esta racionalidad de la realidad? Si hay algún contenido en la razón absoluta es más bien que no hay nada absoluto en el sentido de algo incondicionado; lo que se encuentra en el saber absoluto es que nunca hay una verdad que pueda pasar ella misma por concluyente o definitiva, sino que toda verdad es relacional. “El *escindir*se o el surgir lo tiene la *pureza* del concepto, pues ella es la abstracción absoluta o la negatividad”

(Hegel *iii*, 581). Cuando mira retrospectivamente todas las figuras de la consciencia desde la altura del saber absoluto, el fenomenólogo reconoce que la negatividad está presente en cualquier fenómeno de la realidad: en el mundo de la naturaleza, del trabajo, de la historia, de la religión, etc., es decir, cuando la razón gana consciencia de sí misma comprende que la realidad es un proceso de negaciones por el cual cada cosa solo es en relación con otras o, en otras palabras, lo ente solo tiene sentido en la conjunción relacional con otras entidades. Lo que comprende la razón al captarse a sí misma es un proceso y esto debe ser subrayado, pues se trata de una dinámica constante, del despliegue de la racionalidad al hilo de una lógica negativa particular. En efecto, el camino de la consciencia enseña que ninguna experiencia es aislada, porque al tratar de definirla en sí misma de inmediato remite a otras experiencias. – Si, por ejemplo, tratamos de definir un punto en el espacio-tiempo, un aquí y ahora, que es la primera experiencia que muestra la *Fenomenología*, al intentar cernirlo en su pura espacialidad y temporalidad diciendo que esta es la esencia de una silla, es decir, sosteniendo que podemos definir la silla si señalamos que está aquí y ahora, rápidamente debemos reconocer que definir ese objeto así no basta pues aún hace falta decir a qué aquí y a qué ahora nos referimos: si a este aquí, al del lado o al de más allá, etc., y si a este ahora o al que ya pasó o al que viene, etc. (Hegel *iii*, 82ss.). En la experiencia primaria de determinar algo mediante un eje espacio temporal rápidamente se muestra entonces que para cernirlo debemos ponerlo en relación con otras cosas con las que guarda un vínculo esencial.

Al revisar las posiciones de la consciencia el fenomenólogo ve que ninguna puede ser absoluta y determinar el mundo, pues todas tienen que entrar en implicaciones y relaciones y que, en último término, pueden llegar a ser negadas. Esta conclusión resulta “del espíritu que se recorre a sí mismo en sí y *para sí*, pues él tiene la figura del concepto en su objetividad” (Hegel *iii*, 583). El saber absoluto dice entonces que la realidad es relacional o negación absoluta. Desde luego, la idea de que la realidad es negativa no se debe entender como que la realidad es una sustancia dada y lo negativo una propiedad de esa sustancia, esto es, lo real no es negativo en el sentido de que una de sus características sea la negatividad. Eso haría de la realidad algo en sí, y de la negatividad una de sus determinaciones. No se trata pues de que lo real sea y que una de sus propiedades consista en acaecer negativamente. Más bien, lo negativo es el modo como la realidad se despliega en sí misma. Lo absoluto es actividad o negatividad; se trata de “un *contenido* que [se] *diferencia* de sí, pues es la negatividad pura o

el escindirse” (Hegel *iii*, 583). – Aquí reaparece la idea de negatividad presente en la lógica especulativa y en la *Filosofía real* de Jena, pues ya allí era claro que la existencia de la filosofía se realiza cuando al aproximarnos a un fenómeno reconocemos que él está articulado en un entramado relacional que no es meramente subjetivo ni resulta externo al ser del objeto. El saber absoluto revela, en último término, la realidad de lo especulativo que no es un pensar que se elabore dejando incólume la realidad, sino que es la realidad misma. “El contenido diferenciado es *determinado* en la relación, no en sí, y su inquietud consiste en superarse a sí mismo o en la *negatividad*; por tanto, es la necesidad o el diferenciarse el ser libre e igualmente el sí mismo” (Hegel *iii*, 588).¹⁰

Sin embargo, que el fenomenólogo advierta que no hay una posición absoluta de contenido, no quiere decir que no reconozca ciertos ejes en la realidad que constituyen su conceptualidad. Se trata de una especie de estructura racional básica de la cual podemos identificar ciertas determinaciones conceptuales alrededor de las cuales lo real se desarrolla, es decir, podemos hallar la lógica que lo rige; con ello el filósofo pone a su disposición una suerte de lenguaje negativo que permite captar la multiplicidad de la realidad. En el saber absoluto leemos: “el objeto es, como todo, el silogismo o el movimiento de lo universal hacia lo singular a través de la determinación y, a la inversa, de lo singular como superado o de la determinación” (Hegel *iii*, 576). – En cada una de las experiencias el fenomenólogo captó sus coordenadas centrales, pero a su vez vio cómo ellas llevaban a otras formas de experiencia y cómo se iban tejiendo las diferentes estaciones de la consciencia natural. La exposición presentó cada experiencia en su vocabulario básico y señaló cómo ese vocabulario derivaba en otra terminología que entonces determinaba otra forma de experiencia, etc. El asunto es que desde la altura del saber absoluto es posible reconocer la lógica que domina este movimiento. El proceso consiste en que la razón pone una primera posición, que de inmediato

¹⁰ No debe extrañar, en consecuencia, que ahora retomemos las reflexiones sobre la lógica especulativa que ya habíamos elaborado al ocuparnos del *Esbozo de sistema II* de 1804/05 sobre *Lógica, metafísica y filosofía de la naturaleza*. La lógica de 1804/05 y la *Fenomenología* se propusieron, en principio, iniciar en el pensar especulativo, es decir, superar la brecha entre pensar y ser, y revelar una estructura conceptual que es la sangre misma de la realidad; por eso la dirección de ambas obras, como nuestra exposición, se traslapa en algún punto. En últimas, se trata de apuntar al mismo núcleo de la racionalidad universal solo que una vez desde la perspectiva del análisis conceptual y otra vez desde la formación de una consciencia natural a la que la experiencia le va revelando la racionalidad en la que habita. Por lo mismo, tampoco debe sorprender que más adelante volvamos sobre la idea de que lo absoluto es a la vez sustancia y sujeto, ya considerada al final del capítulo anterior. En todas estas formulaciones se despliega la misma racionalidad solo que alumbrada desde diferentes reflectores. En 1817 Hegel señalará que el saber es enciclopédico. En la palabra enciclopedia resuena la noción de *ciclos* (*enciclo*) y *paideia* (*pedia*); es decir, la formación del espíritu humano tiene lugar mediante ciclos o círculos. La idea de Hegel es, en el fondo, que la misma racionalidad circula en las diferentes presentaciones del pensar. Sobre la estructura conceptual que manifiesta la figura del saber absoluto (Becker 1971, 138).

va a ser negada y esta negación a su vez es negada. Hegel llama a esto “superar una posición” en otra lo cual no significa que la primera posición deja de actuar, sino que ahora es mejor vista desde una nueva verdad. Como cada avance en este proceso de negaciones no es un paso hacia algo nuevo que no existía, sino el integrarse del pensar en sus propias determinaciones, entonces la posición previa representa un momento abstracto o inmaduro en la realización de la razón. “El objeto es en parte el ser *inmediato*..., lo que corresponde a la consciencia inmediata, en parte, un devenir otro de sí, su relación o *ser para otro* y *ser para sí*, la determinación..., y, en parte, la *esencia* o como universal” (Hegel *iii*, 576).

El absoluto puede verse como una racionalidad que se despliega siguiendo una lógica negativa que implica que hay una inmediatez y esa inmediatez se rompe en oposiciones. Este es el momento de la diferencia. “La primera reflexión que parte de la inmediatez es el diferenciarse el sujeto de su sustancia o el concepto que se escinde, es el profundizar en sí y el devenir yo puro” (Hegel *iii*, 588). Luego sucede que esas diferencias nuevamente se articulan en unidad, pues “la escisión es la pura actividad del yo=yo” (Hegel *iii*, 588). Ahora tenemos una unidad no inmediata sino mediada. Así es como se despliega la realidad; se trata de un proceso para el cual lo que parece unitario se disloca en determinaciones contrapuestas y al hacerlo muestra sus rasgos internos, que luego se reúnen en unidades más amplias. El espíritu se muestra como “*este movimiento* del sí mismo que se enajena en sí mismo y se sumerge en su sustancia, y que como sujeto se adentra en sí mismo partiendo de ella y convirtiéndola en objeto y contenido, con lo cual supera la diferencia de la objetividad y el contenido” (Hegel *iii*, 587-588). En este sentido, Hegel dice que lo absoluto es sujeto o yo: “Este contenido en su diferencia misma es el yo, pues es el movimiento de la superación de sí mismo o, lo que es igual, de la pura negatividad que es yo. Yo es en él como diferenciado y reflejado en sí; el contenido solamente es *conceptualizado* pues el yo en su ser otro está en sí mismo” (Hegel *iii*, 583).

La realidad se articula alrededor de una lógica negativa porque cada posición se niega, pero esa negación es superada en unidad. La nueva posición genera o deriva a su vez en nuevas contradicciones internas. “Aquel *en sí* del comienzo en verdad, como negatividad, es a la vez lo *mediado*; de modo que ahora *se pone* como lo que en verdad es, y lo *negativo* como *determinación* de cada uno para el otro y en sí es lo que se supera a sí mismo” (Hegel *iii*, 581). La negatividad debe ser vista pues como que cada posición alcanzada representa

una superación de la anterior, pero ella a su vez será presa de negaciones internas que tienen que superarse. – El saber absoluto pone a disposición del filósofo esta estructura de la razón con la cual él puede leer el mundo, es decir, le ofrece una mejor óptica de comprensión de la realidad que la ve como gobernada por esta lógica negativa por la cual se afirma permanentemente el pensar: “la fuerza del espíritu consiste en mantenerse igual a sí misma en su extrañamiento y como lo que es en sí y para sí, en poner el *ser para sí* y el ser en sí como momento” (Hegel *iii*, 588). Se señala aquí “lo diferente que se mueve en él mismo y retorno a su unidad” (Hegel *iii*, 588).

¿Cómo se relacionan esta negatividad conceptual que reconoce el fenomenólogo, es decir, la negación dialéctica en la cual se advierten trazos de desarrollos espirituales, y lo negativo que reconoce la consciencia natural, por lo cual sabemos que la experiencia consiste en afirmar una forma de vida (positividad), pero que esa forma de vida surge de –y deviene en– su propia negación? En efecto, hay dos experiencias de la negación (Bouton 2010, 107); pero no se trata de negatividades paralelas, pues ni el filósofo capta el concepto quedándose frente a la realidad de la consciencia natural como un puro espectador ni la consciencia está condenada a entregarse a una negatividad trenzada con lo positivo y ajena al concepto. En algún sentido, la experiencia del filósofo y del no filósofo debe combinar ambas ideas de lo negativo.

La negatividad de la consciencia natural está acompañada de la fijación de una verdad, es decir, es a la vez positiva, de modo que no vive en la negación constante; ella cree con certeza en la forma de vida en la que habita, pero es capaz de detectar el instante en que esta no funciona y se derrumba. Lo decisivo de esta experiencia es que la consciencia ahora sabe de lo negativo y contingente, que es lo que permite que haya nuevas experiencias y que estas nunca se agoten. Por eso el saber absoluto no es la culminación o el cierre de la experiencia, sino la apertura a nuevas experiencias; lo que en principio aprende allí la consciencia es que las nuevas experiencias siempre se reafirman. En este sentido lo que nos chocó desde la buena conciencia hasta la religión y que ahora reconocemos en el saber absoluto es lo negativo.

Ahora, ciertamente esta negatividad no es conceptual, pero en algún sentido la consciencia natural debe ser capaz de sentir o intuir allí el concepto. Ella no tiene que saber de la racionalidad. En efecto, casi en ninguna figura de la *Fenomenología* sucedió que el

individuo o la comunidad supiera de la conceptualidad que acompañaba su experiencia, y sin embargo a partir de allí se generaban formas de vida; en una comunidad de conciencias morales, por ejemplo, nadie tiene que saber de la convicción y tener claridad sobre ello, pero se trata de una práctica incorporada en formas de vida concretas. A la altura del saber absoluto la conciencia natural no tiene que volverse filosófica; puede entonces acoger la racionalidad como una “verdad sentida”, como el elemento “interiormente revelado” con el cual estaría en condiciones de examinar si una época o cultura hace efectivo o no lo aprendido por la experiencia, si nuestras formas de vida corresponden o no al camino de formación hecho hasta ahora, es decir, de reconocer una conceptualidad que se introduce o se aparta en las formas de vida concretas (Hegel *iii*, 585). Ante la negatividad que atraviesa toda figura de mundo ella no reacciona con la mudez extasiada del que no es capaz de reconocer trazos de desarrollos, sino puede intuir allí la racionalidad de las cosas desplegándose o recogándose. Se trata de una conciencia en una permanente búsqueda, en una vocación por encontrar una inteligibilidad en el mundo, por reunirse con lo que parece extraño, por entrar en coordinación con la naturaleza, con el otro, por advertir en el espíritu que domina una época y en sus prácticas, no una conceptualidad que sabe, sino que siente. La conciencia debe ser capaz entonces de identificar lo espiritual en lo que parece arbitrario y contingente, es decir, de ver la racionalidad ganada o perdida en una vivencia de mundo. Se trata a la vez de una exigencia para que la conciencia natural viva lo negativo tratando de encontrar e incluso de promover en lo presuntamente azaroso el concepto; la conciencia no filosófica es entonces conciencia espiritual.

Hegel, en todo caso, no trata de responder en la *Fenomenología* el asunto de cómo una conciencia no filosófica vive esta espiritualización de la negatividad; la obra no elabora la cuestión de en qué sentido la conciencia natural es capaz de intuir el absoluto en la negatividad de las formas de vida. No obstante, el problema de cómo la negatividad conceptual se termina mostrando para la conciencia no filosófica es legítimo, pues el camino de formación de esta conciencia debe conducir a que sus formas de ver y organizar el mundo se acerquen a la conceptualidad que se revela para el filósofo. En el punto cumbre del trayecto de formación, esta conciencia natural articularía su vida, sus creencias y su mundo de manera muy próxima al saber conceptual.

Resulta interesante, por otro lado, explorar el papel que aquí le queda al filósofo. Es él quien hace la experiencia de reconocer propiamente la negatividad conceptual; pero se trata de un filósofo enfrentado a la realidad, a la naturaleza, a la historia y al cambio. El capítulo del saber absoluto tiene, en el fondo, dos momentos: en el primero Hegel muestra el surgimiento del saber absoluto, el segundo momento señala que la historia humana no es vacía, no es un acontecer caótico de fenómenos, sino que vista a gran escala es el despliegue de la negatividad del concepto. Lo negativo conceptual, visto desde la perspectiva del pensador especulativo, aparece como un plano de relaciones puras, pero él no se queda a ese nivel de inmanencia en un cielo de determinaciones, sino debe ver cómo ellas se insertan en la realidad y en la historia. Por eso Hegel muestra que es posible pensar la experiencia humana de tal manera que se deleve o haga efectivo allí el despliegue negativo del concepto. La negatividad conceptual no se circunscribe al plano atemporal de relaciones puras, sino que determina la historia y es efectiva en la realidad de la experiencia humana. Así visto, el concepto no es un elemento filosófico que permita ver las relaciones negativas en su pura forma lógica, sino que, más allá de esa inmanencia, se exterioriza, se hace real y efectivo en la historia, es decir, es el concepto mismo que es en su existencia. Hay, en consecuencia, un gesto platónico en Hegel: el filósofo que llega a aprehender el absoluto, tiene que volver para mostrar su realización en las formas sociales reales. El filósofo no olvida entonces la experiencia a la altura del saber conceptual.¹¹ Esta estructura dinámica y móvil que se muestra para el filósofo permite por eso comparar fenómenos. Así, por ejemplo, el filósofo puede ver que la religión cristiana, no desde el punto de vista moral, sino ontológico, se aproxima más a la estructura del concepto que otras religiones.

De lo anterior se desprende una tarea para el filósofo que Hegel tampoco elabora atentamente, a saber, la de buscar esta negatividad conceptual en la realidad; él debería señalar en las formas de vida concretas cuándo el concepto se manifiesta solo parcialmente y cuándo se muestra ajeno a una constelación porque las comunidades se apartan casi por completo de él. Dicho de otro modo, la filosofía debe ver en qué momento nuestra realidad

¹¹ Es sabido que Marx elaboró una lectura del saber absoluto en los *Manuscritos del 44*. Allí afirmó que la *Fenomenología* conduce a una reconciliación solo en el pensamiento; es decir, como, según él, es en el puro pensar donde se reconcilian los contrarios, entonces Hegel perdió de vista las relaciones sociales reales del proletariado oprimido. Marx acusa a Hegel de ser ciego para la realidad y de asumir que la reconciliación es real solo porque es pensada, pero eso que pasa a nivel conceptual no tiene por qué reflejarse en el mundo real de la experiencia humana concreta (Marx 1993, 193ss.). Se trata, a mi modo de ver, de una lectura parcializada e injusta del saber absoluto que olvida que la negatividad nunca se anula en la pura inmanencia del pensar.

efectiva vive el concepto, qué grado de racionalidad ha alcanzado un fenómeno, una comunidad, una institución determinada, etc. Más aún, este filósofo tiene la vocación a pensar cómo el saber absoluto puede convertirse en práctica, cómo puede hacerse efectivo, real, de modo que determine la vida misma de los individuos sin que ellos sepan, desde luego, de la negatividad conceptual.

6. *Filosofía, negatividad y sistema*

Debemos ahora volver a la noción de conocer que se revela al final del saber absoluto y que ya habíamos empezado a determinar, pues aún nos hace falta ver la relación entre negatividad y positividad que se alcanza en este punto de la obra (Hegel *iii*, 584ss.). Hemos dicho que en el proceso arriba descrito de negaciones ocurre que la razón despliega sus diferentes relaciones y complejidad interna, y tal dinámica no para pues cada nueva unidad se rompe otra vez y vuelve a encontrar una totalidad más amplia. Lo absoluto es el proceso de la razón universal misma, que se despliega al fracturarse en diferencias que luego se superan desde puntos de vista más elevados, para de nuevo volver a escindirse en contradicciones. Hegel dice que esta es la sustancia devenida sujeto: “como sujeto la sustancia tiene en ella la necesidad *primeramente interna* de presentarse en ella misma lo que ella es *en sí*, es como *espíritu*. Solo la exposición completa y objetiva es al mismo tiempo la reflexión de la sustancia o el devenir de ella al sí mismo” (Hegel *iii*, 585). Tenemos con ello la idea de que la sangre de la realidad en su totalidad es una procesualidad negativa. Hegel es monista en el sentido de que asume que existe una unidad racional de todo; pero tal monismo no es la homogeneidad total que se traga las diferencias, sino que ve la realidad como un proceso de despliegue con determinaciones internas. Lo absoluto es una racionalidad unitaria que atraviesa toda la realidad, cuya vitalidad es reconocible en que no es una simple estructura homogénea y continua, sino que está desplegándose en diferencias permanentes. En otra formulación, lo absoluto no es una entidad o esencia inmóvil, sino una sustancia que atraviesa lo real y que debe ser entendida a la vez como sujeto, es decir, como una unidad que va de la mano de la diferencia, como el proceso constante de la razón. El ser del saber absoluto es actuosidad, es decir, lo absoluto solo es en acto.

Cuando captamos todo el proceso de permanente reunificación en unidad estamos en la filosofía: es por ella que podemos reconocer la racionalidad procesual que determina la realidad. Su actividad implica recoger e interiorizar en unidades de sentido cada vez más profundas lo que parece separado, suelto y exterior entre sí. Hegel dice que lo absoluto es libertad, pues en su sentido filosófico o metafísico la libertad es hacer de lo extraño un mundo propio, es interiorizar o volver familiar y cercano lo que parece una estructura exterior abstracta. “Según la *libertad* de su *ser*, es el sí mismo que se extraña o la unidad *inmediata* del saber de sí mismo. El movimiento puro de este extrañamiento constituye, considerado como contenido, su misma *necesidad*” (Hegel *iii*, 588). La libertad se gana cuando lo que parece extraño y opuesto a la razón absoluta termina siendo visto como determinado por ella misma o como algo que ella pone. Dicho de otro modo, la lógica negativa que rige lo real es libre pues lo que se presenta como una diferencia externa que afecta y contradice la razón y amenaza con romper su unidad, en realidad es posible reunirlo en una unidad superior porque hace parte de su movilidad y dinamismo. La razón no queda escindida en dos principios contrapuestos, sino eso que parece contrapuesto es parte del propio movimiento de la razón por el cual ella se autodetermina; lo que parece romper la razón puede en realidad verse como un momento particular que ella recoge nuevamente. Pensar no es sino este proceso de integrar en la conceptualidad filosófica todo lo que surge como algo opuesto y enajenante, es decir, es el movimiento por el cual la razón termina determinando o superando aquello que parece inicialmente hostil y ajeno, de suerte que eso opresor y externo termina viéndose como algo que pertenece a la razón. El saber absoluto es el proceso de negar lo que se opone a él y que amenaza con destruir su libertad; él solo existe y se hace efectivo cuando el pensar conjunta y reúne lo que comparece como aislado y suelto. Tal proceso de superación de lo externo y ajeno no se detiene en ningún momento, pues no llegan a terminarse todas las enajenaciones posibles que más bien reaparecen a cada instante.

Dijimos que hasta el saber absoluto la tarea del fenomenólogo era la de reconocer lo negativo. El llevaba el hilo de la negatividad que comparecía para la consciencia natural, la cual tenía que ver con la oposición entre el saber de la consciencia y una realidad que le resultaba ajena y que ya no se dejaba recoger por ese saber. El filósofo era como la memoria de este camino de negatividades. La grandeza de su empresa se hallaba en atender a lo negativo de la experiencia humana, es decir, en reconocer constantemente que la consciencia

solo realiza su esencia al ganarse a sí misma desde la negación previa de las verdades en las que habita. Esa intuición y tarea fundamental se transforman al final de la obra, pues allí se revela para el filósofo lo positivo o el carácter afirmativo del saber absoluto; el filósofo no solo está convencido de la negatividad de la racionalidad procesual, sino también de su carácter positivo, pues ve que la razón solo se gana a sí misma superando las realidades aparentemente externas que niegan e impiden el despliegue de su propio ser. Hegel afirma por eso que la esencia del absoluto es “yo=yo”: “el yo no es solo el sí mismo, sino es la *igualdad del sí mismo consigo mismo*; esta igualdad es no obstante la completa e inmediata unidad consigo mismo, o *este sujeto es al mismo tiempo la sustancia*” (Hegel *iii*, 587).

Que lo absoluto sea pura actividad que consiste en darse a sí mismo su libertad al superar las contradicciones o aquello que parece obstaculizar y oprimir externamente su proceso e integrarlo en horizontes más elevados, significa que se afirma permanentemente. Si la alienación tiene lugar cuando no me reconozco en algo externo o negativo, la libertad es el movimiento contrario a este sentimiento de extrañeza; si el momento de la escisión y separación implica el extrañamiento donde el pensar se fractura en contradicciones internas y se desconoce a sí mismo, la libertad consiste en la superación de esas escisiones mediante el retorno de lo escindido, pues es parte de la vitalidad negativa del pensar el retornar desde esas escisiones al hacer que lo que parecía externo se vuelva interno. En el fondo, la libertad acentúa el momento de la superación, es decir, la famosa negación de la negación que constituye una suerte de toma de conciencia de la negación o su asimilación en el plano de la racionalidad absoluta. Lo absoluto implica que el filósofo reconoce no solo la negatividad por la cual el espíritu se determina a sí mismo, sino también la permanente acogida de lo externo y contingente al interior del concepto, es decir, él sabe que puede constatar en todo el campo de lo ente la presencia de la razón absoluta, de suerte que toda negación se supera en el momento en que el pensar logra integrarla bajo sus determinaciones racionales. Saber absoluto es reconocer que el pensamiento no tiene ningún obstáculo, de suerte que lo que se muestra como un campo extraño y separado del poder de la razón absoluta, la filosofía consigue al final pensarlo dentro del sistema general de la razón.

Desde luego, no es que en este punto se desactive el poder de la negatividad, sino que se la ve en conjunción con el hecho de que para el pensar no comparece nada que pueda postularse como una negatividad que pretenda detener su movimiento, es decir, se afirma el

poder del pensamiento que solo se despliega negativamente. Dicho de otra manera, para el pensar aparecen contradicciones y oposiciones que presuntamente lo envaran, pero en el fondo ahora el filósofo sabe que toda oposición se da realmente al interior del pensamiento y que la superación de lo extraño ocurre en el ámbito de él mismo. A la inversa, la negatividad también tiene una fuerza positiva; se trata de una fuerza afirmativa, pero afirmativa de la diferencia y del permanente movimiento del pensar. Algo es extraño y ajeno solo en cuanto no haya sido pensado filosóficamente, esto es, en unidad racional con el todo, y cuando finalmente se logra la inclusión de lo negativo en el pensamiento desaparece lo chocante de eso ajeno y la razón reconstruye su unidad. Lo negativo y lo positivo quedan entonces puestos al servicio de la realización de una razón absoluta.

Esta es la metafísica de Hegel de donde surge el convencimiento de que es posible elaborar desde allí un sistema filosófico capaz de comprender cómo todo tipo de entidad tiene sentido gracias a que está dominada por este proceso de lo absoluto. Las diferentes presentaciones de este sistema posiblemente no capturen todo el ámbito de lo ente y, más aún, puede ser que el sistema siempre sea incompleto y deba ser aún perfilado, pero lo que ya se asume es la verdad de esta lógica negativa. Desde ahora la tarea de la filosofía es la de ver en acción esa estructura absoluta y refinar la conceptualidad que gobierna la realidad. Se trata del proyecto titánico e inacabado de demostrar que no puede haber algo como un sinsentido, un fenómeno por fuera del pensar o impenetrable por la razón, es decir, que no puede haber algo así como lo otro de la razón.

Capítulo 6

FILOSOFIA, TIEMPO Y NEGATIVIDAD RETORNO AL DIÁLOGO HEGEL-HEIDEGGER

El propósito de este estudio ha sido el de ofrecer un esbozo de los rasgos generales de la evolución de la idea de negatividad y filosofía en la obra de Hegel del periodo de Jena. Hemos visto hasta ahora cómo aquel joven profesor hizo de lo negativo un concepto central de su filosofía. Podemos resumir los resultados obtenidos del siguiente modo. Al final del capítulo anterior se develó para la consciencia el carácter absoluto de la negatividad de la experiencia, es decir, reconoció que lo único que es absoluto en ella es el proceso permanente de confrontarse con las cosas, negar su posición y asumir otra que la supera. Fue este el elemento que advirtió la consciencia natural en la experiencia del saber absoluto. Tal negatividad es, en algún sentido, reflejo de la negación que se revela para el filósofo, pero el punto central es que aquí se trata de una negatividad sembrada en la experiencia y atravesada de tiempo. Una idea de negación distinta es la que se presenta para el filósofo. Para él, lo que cuenta es la negatividad del concepto, que señala un proceso de despliegue de lo que está implícito en las determinaciones conceptuales; allí se muestra que nunca hay una determinación conceptual absoluta, sino que todas remiten a otras por su lógica interna. Esta es la negación propia del sistema filosófico. Se nos manifestó con ello una concepción del ser no como esencia presente, como *positum* o afirmación, sino precisamente como proceso, movimiento o despliegue, indicaciones todas que se pueden reunir bajo los términos filosofía y negatividad.

Pues bien, es sabido que la filosofía de Heidegger intentó a menudo definir sus tareas y presupuestos en confrontación con Hegel. Se trata de dos proyectos filosóficos cuya distancia salta a la vista. En la última parte de esta investigación queremos poner en evidencia un terreno compartido desde el cual las filosofías de Hegel y Heidegger le hacen frente a una tradición filosófica que desconoció la naturaleza negativa de la experiencia humana y quiso remitir la realidad a positivities o fijarla mediante la determinación de un *positum*. Este último capítulo pretende entonces contribuir al acercamiento entre estas dos presuntas filosofías antagónicas, mostrando que tanto la filosofía de Hegel como la de Heidegger

alcanzan una intelección profunda de la negatividad fundamental que está a la base de la experiencia humana y de la existencia. En lo que sigue queremos entroncar los rendimientos obtenidos hasta aquí con el pensamiento de Heidegger, cuya filosofía tiene en común con la de Hegel precisamente el rasgo de ser una filosofía de lo negativo. Deseamos releer pues el diálogo filosófico Hegel-Heidegger desde la noción de negatividad que hemos venido elaborando, a pesar de que somos conscientes de que introducimos con ello en Heidegger una perspectiva de análisis algo inusual para sus propios planteamientos. En el fondo, este capítulo busca instaurar un nuevo terreno en el cual se ponga en evidencia lo que Heidegger le debe a la filosofía de Hegel, si bien él lo reformula en términos de temporalidad. La exposición revisitará a su vez la lectura que elaboró Heidegger de la filosofía de Hegel; nos proponemos sostener, contra Heidegger, que ninguna de las negatividades en las que se realiza la filosofía de Hegel, ni la de la experiencia de la consciencia ni la del concepto, son cerradas ni absolutamente inmanentes, sino que ambas están siempre abiertas. Con ello por lo menos conseguiremos esbozar los lineamientos que sirvan para elaborar una nueva recepción de la filosofía de Hegel al interior del pensamiento de Heidegger.

Debemos dar ahora un primer paso hacia ese propósito de aclimatar la noción de negatividad al interior de la propuesta ontológica de Heidegger, quien por lo demás difícilmente se definiría a sí mismo como filósofo de la negatividad. Para ello caracterizamos, en primer lugar, el fenómeno de la temporalidad tal y como se muestra para Heidegger en *Ser y tiempo* (1); después, en la segunda sección, buscamos la comunidad de esta tesis con la idea de negatividad de la experiencia humana que fue el resultado de la *Fenomenología del espíritu*, y empezamos a reevaluar la crítica de Heidegger a la filosofía de Hegel (2). La última sección confronta las nociones de filosofía y negatividad que elaboran ambas filosofías (3). Debemos pasar entonces directamente a Heidegger para ver cómo allí se elabora de manera implícita, a partir de la explicitación de la temporalidad del Dasein, una ontología de la existencia humana.

1. Temporalidad y existencia. El planteamiento de Heidegger

Ser y tiempo se propone revivir la pregunta por el sentido del ser. ¿Qué se entiende por sentido cuando se pregunta por el sentido del ser? En el parágrafo 65, justo antes de atacar la cuestión

de la temporalidad, Heidegger vuelve sobre este asunto (Heidegger 1976, §65). La idea de sentido que él quiere evitar es la que lo toma como definición de una entidad; este fue el camino que siguió la tradición filosófica desde Platón hasta Nietzsche, que al preguntar por el sentido del ser de inmediato lo subsumía o condensaba en una estructura esencial. A la base del Eidos en Platón, de la sustancia en Aristóteles, del cogito en Descartes o del sujeto moderno está la pregunta por el sentido del ser entendida como la búsqueda del significado último de lo que podemos llamar ser.¹ Preguntar por el sentido del ser deriva en la pregunta por su definición, y con ello la metafísica convierte al ser en un ente al que le adscribe una esencia última. Para Heidegger, en cambio, la idea de sentido no tiene que ver con una definición esencial de algo, sino que allí resuena más bien una indicación geográfica; se mienta la dirección u orientación de algo. Preguntar por el sentido del ser es preguntar por el fondo o la orientación que permite que las cosas tengan su ser, es decir, se trata de entender de dónde proviene el hecho de que las cosas y el mundo se nos aparezcan con significado. Nunca vemos objetos aislados o entidades incomprensibles, sino que lo ente ya se encuentra en un entramado de significación por el cual las cosas tienen su ser, es decir, el mundo se presenta con sentido. Tal cosa es de inmediato un martillo al que asociamos con ciertos proyectos e incluimos en un mundo simbólico, por ejemplo, el de un trabajador. Toda entidad pertenece a un mundo de significados que le confieren su ser. Es lo mismo que ya señalaba Hegel en el punto de partida de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, nuestra inmersión en marcos significativos o la copertenencia entre la consciencia natural y un mundo de sentido; se trata del reconocimiento de la comprensión que nos liga siempre significativamente con nuestro entorno circundante. Preguntar por el sentido del ser no es buscar la definición esencial de algo que sería el ser y que el filósofo puede identificar como una instancia trasmundana, sino sentido tiene un matiz direccional; se trata de saber de qué fondo surge el carácter de ser y significatividad que le damos a las cosas, es decir, de dónde se proyecta el ser de las cosas.

La idea de *Ser y tiempo* es que el ser humano o el Dasein con sus proyectos abre el mundo y lo va dotando de significación; él es el punto de proyección desde el cual se ilumina

¹ En el fondo, según Heidegger, la noción de espíritu de la filosofía de Hegel no es sino otra teoría que se puede poner en línea con las que desarrolló la tradición filosófica y que oculta el modo como fenomenológicamente y de manera evidente comparece nuestra propia existencia (Allen Gillespie 1984, 123). Sobre la filosofía de Heidegger (Gadamer 1987, 175ss.) y en torno a la recepción del diálogo Heidegger-Hegel en la filosofía de Gadamer (Habermas 1981, 393).

con sentido el mundo y las cosas adquieren su ser. Al reducir así el mundo del ente al ser del Dasein, la pregunta por el sentido del ser en general se convierte en una pregunta por el sentido del ser del Dasein. Desde luego, cuando se pregunta por el sentido del ser del Dasein no se busca una definición esencial de este ente. Por eso el parágrafo 64 de la obra cierra esta vía de una definición esencial del ser humano (Heidegger 1976, § 64); Heidegger se desplaza allí de la metafísica subjetiva que gobierna la filosofía desde Descartes hasta Kant. Se previene de una lectura del Dasein como una entidad esencial y de la tendencia a entificar al ser humano al verlo como gravitando en torno a una esencia fija (Schürmann 2013, 17). La aproximación paradigmática por la cual se intenta hacer del Dasein una sustancia fija es la que lo comprende como un yo. El Dasein abre el mundo con sentido, pero no se lo quiere ver como un yo o como sujeto, sino como existencia siempre abierta a posibilidades. Cuando Heidegger pregunta por el sentido del ser del Dasein no busca pues la definición esencial de este ente, sino aquello presente en él que permite la apertura del mundo con significado. Es, en consecuencia, desde este ente que se puede preguntar por el ser en general y por ello la primera parte de *Ser y tiempo* constituye un análisis del ser del Dasein. – Heidegger muestra primero que el mundo del ente solo tiene ser porque hay un Dasein que proyecta sentido sobre las cosas; luego analiza el Dasein para determinar cómo tiene lugar esa proyección de sentido desde la existencia humana y ve allí actuando los ejes alrededor de los cuales se realiza la existencia o existenciarios, es decir, el hecho de que el Dasein tiene un mundo, lenguaje, tonalidad anímica, que comprende, interpreta, etc. Esta es la conocida analítica de la existencia en la que se van encontrando los diferentes existenciarios y para la cual solo interesa listarlos uno al lado del otro y señalar su cooriginariedad. La segunda sección de la obra se propone recoger este análisis de manera que no se muestre como una yuxtaposición de elementos, sino que lo veamos en su unidad e integridad. Heidegger empieza a captar esa unidad del Dasein en la idea de cuidado, después en la resolución y, finalmente, en la temporalidad. Este es a grandes rasgos el análisis fenomenológico de la existencia por el que Heidegger llega a la temporalidad. Se trató de un ir a fondo hasta reconocer que lo que está a la base del Dasein como existente en el mundo que permite abrir la significación de lo ente es la temporalidad o, en otras palabras, la existencia humana es un proceso que se juega de manera temporal.

Heidegger quiere revelar que detrás de la existencia hay un carácter temporal. La temporalidad se compone de las tres dimensiones, direcciones u orientaciones del advenir, lo sido y el presente que no son sino movimientos de la existencia humana (Heidegger 1976, §65). En primer lugar, el Dasein es capaz de abrirse a nuevas posibilidades y eso es posible porque tiene una orientación hacia adelante. Lo que abre posibilidades para la existencia humana es su estar abierta o, como dice Heidegger, el llegar a sí, el ganarse a sí misma. La temporalidad comporta entonces una orientación hacia algo que llegamos a ser, un venir hacia nosotros mismos, dirigirnos hacia aquello que queremos ser. Esto es el porvenir o advenir. El Dasein da sentido a lo ente, pero siempre a partir de posibilidades que él comienza a abrir y que puede asumir. En segundo lugar, ese dirigirnos hacia adelante tiene también una dirección de retrospección. Solo llegamos a ser lo que queremos ser a partir de lo que en algún sentido ya siempre somos por hacer parte de nuestra facticidad. El llegar a sí mismo implica una mirada retrospectiva a aquello que siempre somos, pues no realizamos nuestras posibilidades a partir de un mundo inventado, sino teniendo en cuenta aquello en lo que estamos. Volvemos a lo que ya éramos con el propósito, no de quedarnos en las posibilidades pasadas, sino de venir a nosotros mismos a partir de esta facticidad abierta o, dicho de otra forma, volvemos sobre las posibilidades que ya han sido abiertas en nuestro mundo fáctico para proyectarnos desde ellas. La existencia es volver a lo que uno es para llegar a ser lo que uno debe o quiere ser; llegamos a ser lo que en algún sentido estaba impreso en nuestro mundo de sentido inicial. En tercer lugar, lo anterior implica una manera de comportarnos ante el ente vigente en el momento, una forma determinada de comprender nuestro mundo circundante o lo que rodea nuestra situación. El llegar a ser lo que éramos define una manera de comportarnos ante el mundo actual, es decir, abre una manera de hacer significativa la realidad que nos rodea o presente. El presente no es pues sino un traer a la luz lo ente de acuerdo con el significado que le conferimos. Estas tres direcciones es lo que describe la estructura de la temporalidad: advenir que está siendo sido y que presenta o, en otra formulación, el anticiparse habiendo sido, estando presente en medio de las cosas que son.

Heidegger complica la exposición con estos términos de lo adviniente, sido y presentificante y no habla del futuro, el pasado y el presente afirmando, por ejemplo, que el Dasein se proyecta hacia el futuro desde un pasado mientras asume el presente, pues los nombres de futuro, pasado y presente corresponden a una visión del tiempo no pensada

filosóficamente para la cual éste es una línea en la que se suceden ahora. Se trata del tiempo vulgar según el cual el ser humano vive en el ahora inmediato existente (presente), piensa en los ahora que aún no son (futuro) y rememora los ahora que ya fueron (pasado). Para esta concepción vulgar del tiempo éste es como un eje de la realidad sobre el cual la existencia humana tiene lugar; el ser humano va como caminando sobre el tiempo. Decir que existimos en el presente, recordando el pasado y anticipándonos al futuro resulta de una desviación de un sentido originario del tiempo, pues implica que el tiempo es un ente y que la existencia humana es otra entidad que está en el tiempo. Para ese concepto vulgar el tiempo está separado del Dasein, es un contenedor de la existencia o una dimensión absoluta de ahora divididos en tres aspectos: futuro, pasado y presente, sobre la cual tienen lugar los acontecimientos que tocan al Dasein individual o a los pueblos. El tiempo aparece como algo que permanece cuando ya no estemos porque él ya estaba antes del Dasein.

Mediante su complicada exposición Heidegger quiere señalar otra cosa. El tiempo no es una base sobre la que caminara el Dasein, sino lo que brota del existir mismo del Dasein. La temporalidad surge porque nuestro existir es adviniente, retroviniente y presentificante; ella brota del existir en su movimiento en esas tres orientaciones. No es que el Dasein se desplace sobre un eje temporal dado, sino que solo hay tiempo y existir por el movimiento mismo de la existencia. No hay nada que sea como el tiempo en sí mismo, pues éste solo aparece porque el Dasein existe y en su carácter existente va incluida la temporalidad que se despliega a medida que se realiza su existencia. La concepción vulgar entifica el tiempo, hace de él una base absoluta sobre la cual después se sitúan individuos, pueblos y objetos. La idea de Heidegger, en cambio, es que la temporalidad no es distinta de la realización del existir humano, sino que al realizarse la existencia se despliega lo que llamamos tiempo. Cuando se dice que el ser humano adviene no se afirma que tenga la capacidad de prever o anticipar eventos futuros que aún no han llegado, sino que existir implica un estar volcado hacia adelante, y cuando se dice que la existencia implica un volver a lo que ya hemos sido, no se afirma que tenemos la capacidad de recordar ni que a veces se nos ocurren cosas del pasado, sino que es inherente al existir estar ya sometido a un haber sido que lo determina o un estar ya arrojado en un mundo fáctico. El tiempo es lo que se va abriendo con el existir. La existencia temporiza y el tiempo es el despliegue del existir.

Heidegger afirma que las dimensiones de la temporalidad de lo adviniente, habiendo sido y presentante expresan lo extático. Lo extático debe ser entendido como un estar fuera de sí, como lo excéntrico, lo descentrado (Heidegger 1976, § 65). El término éxtasis señala el carácter fuera de sí de la existencia. Ella es extática pues no consiste en desplegar una esencia interior dada, sino en un estar siempre fuera de sí en posibilidades en las que está arrojada y abriendo el mundo en alguna dirección. Se gana la existencia en el descentramiento, estando fuera de sí o mirando cómo se le da sentido a un existir que no tiene nada que lo guíe de antemano; en medio de posibilidades tenemos que aprehender algunas de ellas, hacerlas propias y así ir realizando la existencia. La temporalidad no es sino el puro estar fuera de sí del existir, su pura temporalización o precesualidad. – “La temporalidad temporaliza” dice Heidegger (Heidegger 1976, §82). Se trata de elaborar una formulación gramaticalmente imposible para señalar que no hay un tiempo entendido como una sustancia que además se temporaliza, sino que lo que llamamos temporalidad es su pura temporalización, el puro movimiento de desplegarse del tiempo. Por eso no hay que entender la temporalidad como una entidad que llamaríamos el tiempo, sino en un sentido verbal como un temporalizar, como un proceso de hacer o realizar el tiempo a la vez o a medida que se realiza la existencia. El tiempo no es una entidad que después se despliega, sino que lo que hay es el puro despliegue. El tiempo no debe ser nominalizado nunca, sino debe ser tomado en su sentido verbal viéndolo como un puro proceso o desarrollo.

En la idea de que la temporalidad no es algo distinto a la existencia hay que evitar un malentendido. No es que el tiempo sea la base del existir o que, más bien, existiéramos y la existencia fundara el tiempo; en otra formulación, no es que al llegar al tiempo demos con la condición de posibilidad de la existencia o que reconozcamos que la existencia funda el tiempo. Ninguna de las dos alternativas es real porque el análisis fenomenológico de Heidegger no fundamenta nada. La fenomenología de la existencia muestra justamente que el existir no tiene un fundamento último, de modo que con el tiempo no estamos llegando al suelo sobre la cual todo lo demás se edifica, es decir, no hemos fundado el tiempo en la existencia ni la existencia en el tiempo, sino se muestra que ambos elementos son co-originarios, es decir, igualmente presentes en la existencia humana: la existencia misma es temporal. No es que la temporalidad permita al Dasein dar sentido al mundo, sino que el sentido que le damos al mundo ya es temporal en tanto implica una proyección hacia adelante

o advenir, desde lo sido o en lo que estábamos, que abre la situación circundante. – La temporalidad tiene una preeminencia con respecto a los demás existenciales del Dasein; pero no porque fuera un fundamento o un basamento, sino porque permite unificar todas las estructuras que fueron analizadas en la primera sección de *Ser y tiempo* y porque se demuestra que todas ellas son temporales. Por eso Heidegger repite más adelante el análisis existencial mostrando cómo allí ya estaba implícita la temporalidad (Heidegger 1976 §68ss.). Lo que se quiere develar es que la temporalidad es un elemento que atraviesa todos nuestros modos de estar en el mundo, es como el trasfondo desde el cual se nos abre el mundo significativamente.

Heidegger distingue entre una manera auténtica y una inauténtica de realizar la existencia que son posibilidades en las que está el mismo Dasein y que se pueden diferenciar según la manera como el Dasein se temporaliza. El existir impropio unifica las tres dimensiones de la temporalidad, pero a partir del presente, es decir, condensa su realidad en el mundo circundante. Él se deja llevar por proyectos inmediatos en los que se apretrecha cerrando las demás posibilidades y ve esos proyectos no como posibilidades, sino les atribuye un valor absoluto. Por eso lo que cuenta es lo inmediato, el presente, el día a día y todo es medido con relación al presente: el futuro es un presente que aún no es y el pasado un presente que ya fue. Aquí se ve el tiempo como una sucesión de horas; el futuro aparece como un presente o ahora que aún no ha llegado a ser, y el pasado como un presente o ahora que ya pasó y no volverá a ser. Con eso se cierra toda posibilidad temporal. Se trata de una malinterpretación del tiempo pues se piensa que él es una especie de entidad que podemos representar como una línea infinita de horas en la que está el Dasein. Cuando se entifica el tiempo se termina afirmando que él existe en sí y que el ser humano es una entidad diferente a la temporalidad; con ello se pierde de vista que la temporalidad solo es porque está definida por el existir o brota de él, es decir, que hay tiempo porque la existencia se abre en las dimensiones de la temporalidad. Desde luego esta existencia inauténtica anclada en una concepción vulgar del tiempo abre a nuevas posibilidades; en ella aparecen imbricadas las tres direcciones temporales del advenir, el sido y lo presente, pero el asunto es que allí se destaca lo presente y se dejan en la sombra las otras dimensiones.

Ahora, en el existir propio la dirección que predomina sobre las demás es la del advenir, pues, viviendo en un mundo circundante presente, el Dasein trata de llegar a las

posibilidades abiertas en el mundo fáctico en el que ya está, de modo que se abre a nuevas formas de existencia. El existir auténtico abre su entorno inmediato presente a la luz de posibilidades que él ha tomado del mundo en que ya está arrojado o sido, es decir, se proyecta hacia adelante para que advengan posibilidades que desde luego ya están inscritas en el Dasein. La existencia genuina implica entonces un tomar posibilidades de la facticidad en la que siempre estamos haciendo comparecer el ente presente o inmediato, pero con miras a empuñar esas posibilidades de realización del existir o, dicho de otro modo, abre el entorno inmediato presente a la luz de posibilidades que hemos tomado de un mundo donde ya estábamos arrojados. Existir propiamente implica una resolución que abre el futuro y al abrir ese futuro de inmediato también se abre una especie de dimensión previa, un sido en el que ya siempre estamos. Como el existir auténtico deja llegar la existencia a nuevas posibilidades de sentido que brotan de una constitución ya dada o sida del Dasein, es decir, como decide su mundo presente inmediato con una mirada en posibilidades que ha empuñado del pasado, entonces no se pierde en proyectos ofrecidos por el mundo público y anónimo a los que les da un carácter absoluto, sino que siempre ve una posibilidad del existir como tal y nunca como una estructura fundamental o proyecto en sí que la definiera esencialmente. Aquí no se ve el tiempo como algo entitativo sobre lo cual suceden acontecimientos ni como la base sobre la que se desplaza el ser humano. El tiempo no es una entidad distinta ni previa al Dasein, sino que es la existencia en su realización la que va abriendo una dimensión temporal o, dicho de otro modo, en la realización del existir va brotando el tiempo. Temporalidad no quiere decir sino el movimiento de la existencia. Como el existir se proyecta hacia un advenir que aparece desde posibilidades ya sidas, abriendo el entorno del presente inmediato, entonces el tiempo se muestra tan originario como la existencia; ellos se originan mutuamente. Con los rendimientos alcanzados hasta aquí podemos pasar ahora a analizar la crítica de Heidegger a la filosofía de Hegel.

2. Hegel y Heidegger: tiempo y negatividad

Lo que tiene lugar al final de *Ser y tiempo* puede leerse como el intento de Heidegger por articular la idea de temporalidad con una noción de acontecer, desde la cual su filosofía se propone elaborar una ontología que supere la metafísica tradicional al concebir el ser del

Dasein no como una esencia o sustancia eterna, sino al modo de un acaecer o devenir permanente del existir. Al volver sobre la filosofía de Hegel en el parágrafo 82 de la obra, Heidegger no reconoce ninguna comunidad entre su planteamiento y la idea de negatividad de la experiencia hegeliana; él asume que su determinación de la temporalidad del existir contrasta enormemente con la metafísica del absoluto que termina subsumiendo la existencia en una totalidad de relaciones esenciales que constituyen el ser último de la realidad. Al vincular la temporalidad con el existir, Heidegger piensa que rompió con el hechizo de la dialéctica hegeliana que desactiva el acontecer de la existencia humana al reconducirla a unas relaciones básicas de sentido que en su conjunto configuran el espacio absoluto de la razón y del pensar. Contrario a lo que piensa Heidegger, quiero defender aquí la idea de que la noción de negatividad de Hegel, lejos de conducir la experiencia humana a la inmanencia de unas relaciones esenciales, la abre y la entrega justamente al devenir imprevisible que Heidegger reconoce al final de *Ser y tiempo* en la temporalidad. La idea hegeliana de negatividad no anula la experiencia en el saber absoluto, sino la mantiene abierta al acontecer. Empecemos por considerar la crítica de Heidegger a Hegel para después defender a Hegel de los embates heideggerianos.

Según Heidegger, aunque Hegel demuestra en la *Fenomenología* que solo nos formamos mediante la disolución de nuestras verdades y marcos de sentido, es decir, que la experiencia implica un momento negativo por el cual surge una nueva verdad la cual, por ser elaborada de manera que responda a las exigencias de la realidad que la primera posición era incapaz de comprender, puede considerarse como una verdad más rica para la consciencia, esa superación del primer objeto, esto es, el hecho de que no es simplemente anulado sino que se lo integra en una perspectiva más amplia donde gana su lugar justo, parece asumir que el existir está gobernado por un *logos* o *telos*, a saber, el camino de la experiencia que se traza en la *Fenomenología* y que constituiría el trayecto único de formación de la conciencia que necesariamente desemboca en la autoconciencia absoluta (Heidegger GA5, 160). El movimiento negativo de la experiencia no es pues errático ni contingente, sino sigue el curso trazado por el espíritu en el despliegue de su racionalidad, y por ello el camino de la experiencia puede ser considerado en su totalidad como una Fenomenología del espíritu. La idea de negatividad inherente a la experiencia es conducida al absoluto, pues cada nueva experiencia es una penetración más profunda en la estructura de relaciones esenciales que

conforman la racionalidad absoluta de las cosas, como si la esencia del ser humano residiera en lo absoluto o, en otras palabras, en hacerse partícipe y reconocerse en el entramado racional que atraviesa lo real (Heidegger GA5, 180). Para Hegel, la negatividad propia de lo real refleja, en últimas, el proceso unívoco de paulatina manifestación del espíritu, esto es, del entramado racional de referencias de sentido que engloba la realidad y que gobierna la experiencia de una consciencia natural. Un planteamiento así contrasta enormemente con el de Heidegger. Ciertamente, la consciencia que hace experiencia en la *Fenomenología* ve constantemente cómo cada una de las verdades con las que pretende asir la estructura de las cosas se disuelve en sus propias contradicciones; pero lo que Heidegger no cree es que este proceso esté dominado por una racionalidad espiritual que con cada nueva verdad postulada se alcance de manera más rica hasta dar con la imagen del ser humano como autoconciencia racional universal.

Pues bien, la necesidad dialéctica del camino de la *Fenomenología* que parece encadenar rígidamente las estaciones de la consciencia natural puede ser fuertemente precisada y matizada. La exposición de la *Fenomenología* no es sino una reconstrucción del camino de la experiencia que se elabora desde el punto de vista del fenomenólogo; como el resultado más elevado de la filosofía es formar al ser humano al punto de vista de lo universal y de lo absoluto, entonces lo que hace Hegel es visitar las formas de experiencia que resultan de mayor interés filosófico a fin de reunir las al hilo del despliegue de una racionalidad negativa absoluta, lo cual no significa que este trayecto sea el que recorrería espontáneamente una consciencia natural concreta o, en otras palabras, el camino de la experiencia trazado en la *Fenomenología* no corresponde a su camino real. Preso del malentendido que hace del curso de la experiencia de la *Fenomenología* el camino real y concreto de la formación de toda consciencia natural, Heidegger no advierte que para Hegel la experiencia es siempre de una consciencia concreta, corpórea y real que no sigue necesariamente este camino pues su existencia toma rumbos diversos y casi siempre alejados de la negatividad que el saber absoluto solo pone en evidencia de manera permanente. La experiencia concreta está abierta a un constante potencial de contingencia y alteridad, de modo que su curso es atropellado y accidentado y falla la mayoría de las veces con respecto a la razón universal (Gama 2014, 75). En otra formulación, si la racionalidad universal es espiritual en tanto tiene que hacerse real, incorporarse en lo ente gracias a las acciones humanas, para Hegel es claro que hay

acciones humanas que no hacen real esta racionalidad, sino más bien son contrarias a ella. El fenomenólogo solo recoge las experiencias humanas que van en la misma dirección de la trama del absoluto o, en otras palabras, que hacen efectiva la racionalidad negativa de la realidad, y a esto es a lo que Hegel llama una experiencia concebida. No hay pues ninguna necesidad ineluctable que dirija la experiencia humana hacia la razón.²

Pero el punto en el que se concentra de manera decisiva la crítica de Heidegger a la filosofía de Hegel es en el supuesto de que el saber absoluto constituye la etapa de conclusión y culminación del camino de la consciencia y la espiritualización absoluta del ser humano. El núcleo de su divergencia con respecto a la filosofía hegeliana yace en la temática del saber absoluto, pues, al asumir que la consciencia logra allí la iluminación definitiva de todas las contradicciones que puede llegar a sufrir, Hegel parece imaginar para la experiencia humana un punto de tranquila unidad y cierre. La meta y punto final del camino de la experiencia se encuentra en el momento en el que a la consciencia que hace experiencia ya no le sale al encuentro una nueva objetividad, es decir, el momento en el que el ser humano reconoce su pertenencia a la totalidad del ser de modo que todo dualismo entre sujeto y objeto es superado. En otras palabras, lo negativo conduce a la experiencia a su cancelación, pues el proceso de negación de una posición (diferencia) y de negación de esa negación (vuelta a la identidad), concluye cuando todas las tensiones y diferencias determinantes de la realidad se integran en una identidad superior y cerrada que las engloba y que Hegel denomina el absoluto. Al alcanzar este punto no se generan para la consciencia nuevas experiencias, pues todo lo nuevo que acontezca ya no representa una contradicción, sino una diferencia que se integra sin dificultad en la totalidad de relaciones de sentido que es el absoluto. En este punto culmen de la experiencia de una consciencia reconciliada con todo extrañamiento se puede hacer el tránsito a otro nivel de reflexión filosófica, pues ya no se trata de perseguir

² En un sentido similar, Adorno y los que creen que atacan a Hegel cuando dicen que después de Auschwitz por lo menos se habría confirmado que no había progreso en la historia, están apuntando en la dirección equivocada. Hegel lo único que hizo fue ver cómo sería el despliegue en la historia de la estructura conceptual que determinó su filosofía; él no elaboró una filosofía que anticipara la historia ni las acciones humanas, ni aseguró que la historia inevitablemente se desarrollaría en cierta dirección. La única superioridad que reclama su punto de vista es la del que consiguió develar el engranaje de la razón, con lo cual puede ver cuándo se está articulando y desplegando y cuándo no lo hace. La crítica de Adorno a la negación en Hegel se dirige, por otra parte, en un sentido similar a la dirección que señala Heidegger (Adorno 1966, 161). Acerca del diálogo Adorno-Hegel (Schmidt 1971, 36ss.) y sobre Hegel y el marxismo se puede visitar (Gretzki 1998, 227). Un trabajo de Bouton se concentra en el tomo 68 de las Gesamtausgabe en el que se reúnen varios trabajos de Heidegger sobre Hegel bajo el título “La negatividad. Una confrontación con Hegel” (Bouton 2012, 225ss). Heidegger afirma allí que “lo negativo es la determinación fundamental de la filosofía de Hegel”, de modo que, criticando la idea de negación de Hegel, pretende atacar el corazón mismo de este pensamiento (Heidegger GA68, 6).

fenomenológicamente el camino de la experiencia, sino de cartografiar las relaciones entre las puras determinaciones internas de la razón que ya se han desplegado espiritualmente.

Pues bien, mientras para Hegel la negatividad de la experiencia conduce a la conciencia a insertarse en la dimensión definitiva de la razón absoluta, al interior de la cual se cierra el existir pues ya no es posible hablar genuinamente de nuevas experiencias, para Heidegger el carácter temporal del existir revela justamente su apertura permanente a nuevas posibilidades que no se dejan incluir en el marco de una racionalidad absoluta. Según él, el cierre de la experiencia que tiene lugar en el capítulo conclusivo de la *Fenomenología* desconoce la verdadera esencia del existir; no es posible alcanzar un estadio de tranquilidad de la existencia, pues lo que demuestra *Ser y tiempo* con una evidencia fenomenológica irrefutable es el carácter temporal del existir, es decir, que nunca concluye en un saber capaz de insertar sin fricción todo evento y todo acontecer en un entramado unitario y definitivo de relaciones de significación, sino que siempre está abierto a posibilidades inesperadas, a nuevas visiones de mundo que lo obligan a desplazarse y, por tanto, que es finito y limitado. Fue quizás el prejuicio moderno según el cual la filosofía es ciencia absoluta del ser el que impidió a Hegel atisbar esta verdad fundamental de la existencia (Heidegger GA5, 193); la filosofía de Heidegger reconoce, en cambio, que lo propio del Dasein es que no alcanza nunca puntos definitivos, sino siempre puede recomenzar. Aquello que le acontece a la existencia no es pues, como en Hegel, una manifestación velada del espíritu, una aparente contingencia cuyo poder perturbador se desactiva al encontrar su lugar en el orden del concepto, sino en su realización ella es un genuino acontecer sin *telos* ni *logos*, la apertura permanente a nuevas posibilidades que no se agotan jamás ni se integran definitivamente en una totalidad cerrada.

Así, mientras la experiencia en Hegel muere en la reconciliación de todas las oposiciones, la existencia en Heidegger, lejos de cancelarse o anularse en la transparencia absoluta del concepto donde se reconcilian todas las diferencias, se reactiva incesantemente convocada una y otra vez por el advenir de nuevas posibilidades de existencia que pueden ser empuñadas, de modo que se realiza en una deriva incesante. Teniendo en cuenta esta cancelación de la negatividad, Heidegger afirmó que “la negatividad de Hegel no es ninguna”, ella “no se toma en serio el No y el negar, pues la negación ya ha sido superada por un ‘Si’” (Heidegger GA68, 47). – Ahora bien, si Heidegger quiere revelar para la existencia la posibilidad siempre abierta de recomenzar al estar sujeta a la contingencia de lo

que acontece, debe entender el ser del Dasein de una manera distinta a como Hegel entiende la negatividad de la experiencia, es decir, debe abandonar la metafísica del espíritu y del absoluto que termina sosteniendo que la experiencia tiene lugar sobre un horizonte positivo velado que al final se afirma. Esto es lo que ocurre, en efecto, cuando al preguntarse por las condiciones de realización de la existencia Heidegger revela la temporalidad del Dasein. Mientras para Hegel la negación a la que se encuentra sometida la conciencia en toda genuina experiencia transmuta en una afirmación cada vez más alta de la racionalidad absoluta, para Heidegger la temporalidad manifiesta un acontecer impredecible que disloca toda visión de mundo que pretenda hacerse pasar por absoluta. Se trata de un planteamiento muy distinto pues no sostiene que la existencia concluye en la afirmación de una totalidad de referencias de sentido definitivas, sino que ella se renueva y reactiva una y otra vez al participar de un devenir inagotable.

Interesa ahora elaborar un examen crítico de esta interpretación de Hegel, pues la idea de que en su filosofía tiene lugar una cancelación del movimiento negativo de la experiencia en el momento en que se arriba al saber absoluto es bastante cuestionable (Gama 2014, 76). Dijimos en el capítulo anterior que la exposición del saber absoluto está escrita en un doble registro, lo cual significa que, por un lado, está la exposición del fenomenólogo y, por otro, la de la conciencia no filosófica que no sabe del concepto que articula la experiencia, pero que lo vive al determinar su vida y su praxis concreta al hilo de la verdad u objeto de la experiencia. Como Heidegger pierde de vista este doble registro expositivo, se queda en su sentido filosófico sin intentar determinar el saber absoluto como una forma de experiencia con unos rasgos propios para la conciencia natural que determinan de manera directa su experiencia. – El saber absoluto tiene pues un sentido para la conciencia natural que está sumida en lo absoluto, viviéndolo e incorporándolo en prácticas concretas, y ajena al movimiento del concepto y a la dialéctica. ¿Qué significa esta forma definitiva de experiencia para la conciencia? Hemos dicho que la experiencia del saber absoluto la entiende Hegel como un interiorizar la negatividad y como una manera particular de vivenciar y configurar la existencia concreta desde la constante tensión entre lo negativo y lo positivo. La negatividad en conjunción con lo positivo aparece como la más genuina forma de experiencia, pues la conciencia sabe de sí misma, de un lado, que tiende a positivizar toda

forma de vida y a perder el hilo del devenir, pero, de otro lado, se sabe sometida al cambio imprevisible y a la contingencia de las circunstancias.

Para la conciencia formada en el saber absoluto, la experiencia se abre en una tarea muy concreta que nunca encuentra una resolución definitiva, a saber, el esfuerzo siempre renovado por el que un individuo y una cultura formada se resisten a esencializar una visión de mundo y más bien enriquecen cada situación con las experiencias pasadas y proyectan desde allí posibilidades de existencia futura. Vivenciar lo absoluto es ver el mundo y todo lo ente en su genuina dimensión negativa, es decir, como parte de la continuidad de una historia que se va tejiendo, que se deshace y se rehace constantemente, en una especie de integración paulatina que va recogiendo no solo la forma de vida presente sino las demás posibilidades vitales en las que se está. Esta conciencia espiritualizada se esfuerza por reconocer la negatividad de la existencia concreta, por ver toda forma de apertura como espiritualizada, como una posibilidad de experiencia y no como un presente esencial. – La crítica de Heidegger a Hegel resulta entonces infundada, pues no comprende el significado de la experiencia del saber absoluto para la conciencia natural. Si Heidegger hubiera reconocido que en el saber absoluto, lejos de abandonarse la negatividad concreta de la experiencia, se revela para la conciencia la negatividad como la condición última sobre la cual se realiza la experiencia humana, habría advertido una comunidad entre su proyecto y el de Hegel. La negatividad espiritual vertebrada con lo positivo abre la experiencia humana al acontecer de lo nuevo. – Más aún, como la ontología hegeliana de lo negativo le asegura a la experiencia una confrontación permanente con lo impredecible y contingente, el carácter temporal del existir revelado en *Ser y tiempo* puede ser visto más bien como la prolongación de este planteamiento. En otras palabras, el poder de apertura de mundo que revela el elemento temporal del existir, puede ser interpretado más bien como un desarrollo de la negatividad que para Hegel se revela en la experiencia del saber absoluto. Veamos esto con más detalle.

En un párrafo crucial de *Ser y tiempo*, el 41, Heidegger se propone ganar una mirada unitaria del Dasein que reúna los elementos que conforman su unidad, a saber, la facticidad, la existencia y la caída. El párrafo 5 concentra estos elementos en una conocida fórmula que se puede traducir como cuidado. La fórmula dice: “El ser del Dasein es un anticiparse a sí estando ya en un mundo en medio del ente que comparece dentro del mundo” (Heidegger 1976, §41). Heidegger señala el estar abierto a posibilidades, en medio de un mundo fáctico

y en la forma de la caída. La primera parte de la fórmula sostiene que el Dasein es un anticiparse o un estar abierto a posibilidades. Se trata de otra manera de describir la existencia que no es sino el hecho de que el Dasein no responde como los demás entes a ninguna esencia, definición o finalidad, sino siempre está abierto a posibilidades y su existir se va desplegando al realizar esas posibilidades, es decir, es lo que es decidiendo a cada instante de acuerdo con sus posibilidades o anticipándose a ellas. El Dasein anticipa y abre posibilidades que pone en juego, y esa es su condición de existencia. La segunda parte de la fórmula asegura que el Dasein ya está en una realidad fáctica, es decir, las posibilidades a las que estamos abiertos y anticipamos brotan siempre de un estar en el mundo. Se trata de la idea de que el ser humano está siempre inmerso y arrojado en un mundo de significaciones que él no decidió y que es allí donde encuentra sus posibilidades. La tercera parte de la fórmula señala la tendencia cayente del Dasein. No solo estamos arrojados a un mundo que abre un horizonte de posibilidades, sino que el ente que comparece en el mundo nos determina al punto de que es propio del ser humano definir su propio ser como si fuera un ente más de los que aparece en el mundo. Caída es el nombre para una existencia que no se asume, que se deja llevar por modelos de vida estandarizados; se trata de una condición ontológica, pues usualmente estamos en medio de entes por los que nos dejamos absorber, nos enredamos en ellos y éstos terminan imponiéndonos su sentido.

El cuidado viene a ser el existenciario que resume y condensa estas dimensiones de la existencia en totalidad y unidad; es una estructura ontológica profunda, pues señala que siempre cuidamos de nosotros mismos: el Dasein se abre a posibilidades que ya están en su mundo factico, tratando con ello de escapar de una caída que también es propia de la existencia. El Dasein abre el horizonte dentro del cual ya está arrojado, es decir, se anticipa estando ya en el medio del ente, pero ello significa que se enreda en las significaciones de su mundo y se hace cayente. – Si vemos con atención, podemos reconocer en estos tres elementos que reúne la fórmula del cuidado la presencia de la temporalidad. El anticiparse a sí implica un advenir, el estar en no es sino una especie de haber sido, y en el estar en medio de señala la situación que hace comparecer el mundo circundante. El cuidado muestra que la existencia es temporal, porque en cada momento proyectamos un advenir que surge de lo que hemos sido y que así abre las circunstancias que se nos presentan.

Estas tres direcciones del cuidado que anticipan la temporalidad están siempre presentes para el Dasein, es decir, lo fundamental es ver aquí la existencia en su unidad. Nadie es puramente fáctico o sido porque nunca estamos hundidos en un entorno sin posibilidades; pero tampoco somos absoluta posibilidad abierta, pues estamos amarrados a lo fáctico desde donde brotan las posibilidades; finalmente, nadie está en una situación de absoluta caída, pues aún en la situación de mayor extrañamiento la apertura a posibilidades está vigente. Estas dimensiones en su combinación y entramado constituyen el modo como se realiza la existencia que las conjuga permanentemente. Por eso el existir debe ser visto como un movimiento o desarrollo permanente en el que se combinan estas tres direcciones de la apertura, la facticidad y la caída. El cuidado no mienta pues la esencia del Dasein, sino es la fórmula que condensa estos movimientos que conforman el existir en sus posibilidades de realización: nuestro proyectar posibilidades en medio de una situación fáctica, mientras nos dejamos absorber por las significaciones establecidas. El existir no tiene un *telos* hacia el cual se dirija, sino que en cada instante y con cada decisión va ganando su propio sentido y sustento, es decir, existir es algo que decidimos en cada momento.

La existencia no es nunca un estado, sino debe ser entendida como un movimiento permanente cuya realización conjuga siempre estos tres elementos, y del modo en que se conjuguen estas variables resulta el sentido y la orientación que va tomando. Ninguno de los momentos excluye a los otros, sino hay que entenderlos como una realización permanente, como un movimiento que puede estar determinado por varias orientaciones y la resultante es, para Heidegger, o que caigamos y nos enredemos más en lo ente o que asumamos más nuestro existir y nos abramos a posibilidades. Dicho de otra manera, el existir no puede superar por completo la caída, del mismo modo que no puede cerrar por completo sus posibilidades. – El existir que hace predominar el estar en medio de lo ente, su enredarse en lo establecido o la caída es inauténtico, pero no es que él haya eliminado los otros dos elementos. Esta existencia se toma a sí misma de manera extraña, no se apropia de ella, sino se somete a las posibilidades y formas de vida preestablecidas y estereotipadas que le ofrece e incluso le impone el mundo público; se pierde en lo vigente al comprenderse a partir de proyectos que pertenecen al mundo del sentido común. Al no asumir la existencia haciéndola reposar en los otros, en las situaciones establecidas, en el mundo habitual de la opinión pública, encontramos para ella una especie de esencia, proyectos vitales de los que hacemos algo definitivo y sustancial.

Pero como la existencia no es un estado sino una tensión entre fuerzas constantes y, por tanto, el existir impropio siempre incluye el hecho fáctico de estar arrojado jugándose posibilidades, entonces siempre hay un movimiento que contrarresta esta tendencia a la inautenticidad y nos permite aún abrirnos a posibilidades. El existir que se pierde y se define a partir de lo públicamente aceptado, que no se asume y se oculta sus posibilidades, siempre está en condiciones de darle una visión más profunda al existir y comprender lo que es.

Lo primero que se muestra del existir es la impropiedad, pues tendemos a perdernos en lo ya dado, a comprendernos a partir de lo público y a aferrarnos a proyectos de sentido que parecen absolutos. Nos afincamos en el mundo como seres que encuentran una especie de sentido fundamental para el existir y con ello nos ocultamos como seres abiertos a posibilidades propias. Pero desde el punto de vista filosófico lo primero es la existencia auténtica. La filosofía va entonces en contra de la tendencia espontánea de la existencia a sumirse en modos de interpretación ya dados, a nivelarse y ocultarse en lo público, a perderse en la caída dándole firmeza al existir; ella violenta un existir que tiende a recluirse y no iluminar sus posibilidades. Sin embargo, la existencia misma de pronto es capaz de darse cuenta que hay una carencia o negatividad en ella y eso es básicamente el hecho de que no tiene una esencia absoluta y que debe colmarse con sus posibilidades y decisiones en cada momento. Reconoce entonces su condición originaria de estar montada en una especie de ausencia de fundamento inherente, el no ser o la negatividad que la acompaña, es decir, que no es nunca una entidad con un número de potencialidades por desarrollar, que no hay nada definitivo en ella, sino que es la realización diaria e inacabada de posibilidades. El existir que advierte que se fundamenta y sustenta sobre un vacío originario es lo que Heidegger llama un existir genuino. Tampoco aquí se puede eliminar por completo la caída. Lo propio de la existencia auténtica está en que siempre es vigilante ante la posibilidad de perderse en los proyectos de los otros que pretenden blindarla de manera absoluta. Para ella la caída no desaparece, sino está presente justo como aquello que debe evitar o de lo que se debe prevenir en todo momento.

Hemos visto que Hegel no solo no persigue ningún ideal inalcanzable de auto-trasparencia para la consciencia natural, esto es, no solo no es el filósofo de la reflexión que busca una develación absoluta de toda la experiencia, sino que pone en evidencia que la experiencia última a la que podemos arribar es a la del reconocimiento del carácter negativo

procesual, fluido y móvil de la realidad. Pues bien, a mi modo de ver, esta ontología del Dasein de Heidegger puede ser leída como una manera de prolongar el hegelianismo o la idea de que el ser de la experiencia es negatividad. Se trata, en el fondo, de una filosofía que parte de la intuición hegeliana para la cual el ser de la experiencia puede ser pensado como negatividad. En otras palabras, Hegel pone el tema de la negatividad y desde allí es posible leer el ser del Dasein en Heidegger como una versión temporal de la negatividad de la experiencia en Hegel. Lo que en el fondo hace Heidegger es desarrollar a Hegel en sus posibilidades.

En efecto, también en Hegel podemos encontrar este planteamiento de una experiencia auténtica y una inauténtica según se destaque el aspecto negativo o positivo del existir. Toda forma de vida corre el riesgo de positivizarse, es decir, de parecer definitiva y absoluta si se olvida el horizonte final de la negatividad, pues entonces las decisiones de un individuo y de una cultura parecen de un peso absoluto y de una gravedad definitiva. Hay una experiencia cuando la consciencia no puede responder espontáneamente con sus referencias habituales a una situación que le resulta inédita y se ve en la obligación de desplazarse. A la renovación del saber que va de la mano de su capacidad de dotar de sentido a lo que inicialmente representa un sinsentido, es a lo que Hegel suele llamar experiencia. Para Hegel, también es claro que tendemos a olvidar el aspecto negativo y a positivizar la experiencia refiriéndola solo al conjunto de saberes adquiridos. La marca de esta positividad es que se aferra a proyectos que se esencializan como si de ellos dependiera el significado y sentido de la experiencia. Esta consciencia positiva siempre trata de restaurar sus esquemas de comprensión, estirando, por así decir, el ámbito significativo de referencias que le son conocidas de modo que en tal esfuerzo se logre abarcar aquello que se presenta. Se resiste entonces a abandonar la tranquila inmanencia en una visión de las cosas dada para tratar de abarcar nuevas situaciones bajo el manto de lo sabido o comprendido. Ella quisiera que la realidad alcance alguna vez una configuración definitiva, pues se resiste a recomponer y reconfigurar sus marcos interpretativos. Aún así, esta consciencia positiva jamás logrará superar la negatividad; la experiencia nunca puede ser solo positiva pues, por más que se fije y aferre a proyectos como si fueran esencialidades, siempre está abierta a posibilidades.

Ahora, si se nos oculta la negatividad como ocurre normalmente, no vemos la permanente apertura a posibilidades en la que estamos y, más bien, terminamos afirmando y

consolidando nuestra forma de existencia. Las decisiones vitales se vuelven serias y necesarias cuando olvidamos la negatividad que las acompaña, esto es, cuando se les oculta su carácter de meras posibilidades. Como la negatividad permite ver todas nuestras realizaciones como posibilidades igualmente transitorias, entonces cuanto menos se tenga presente la negatividad, tanto más vacía de posibilidades parece la experiencia. La experiencia de lo negativo puede ser leída pues como un asumir la existencia de manera genuina, es decir, como abierta a posibilidades. Solo si se tiene presente la negatividad que subyace a la experiencia podemos confrontarnos o probarnos con nuevas posibilidades de mundo y reconocer el carácter fluido, abierto y móvil de la experiencia. La experiencia de la negatividad nos confronta con un existir que no tiene esencia, pues muestra que todo proyecto es una simple posibilidad más. Lo negativo no nos permite entonces afincarnos y aferrarnos en un solo proyecto, sino vemos la vida como un campo de posibilidades sin que nos concentremos en una sola forma de vida. La negatividad es la posibilidad que muestra la posibilidad de todas las posibilidades, es decir, que hace que los demás proyectos aparezcan como puras posibilidades; es el marco en el que están todas las demás posibilidades, de modo que le quita sustancialidad y firmeza a cualquier proyecto. Se trata de la confrontación con el no ser fundamental de las cosas, es decir, del horizonte ante el cual reconocemos que no tenemos esencia y vemos que los proyectos humanos siempre están abiertos. Esta consciencia que hace experiencia de la negatividad no se aferra entonces a un proyecto aislado o a tal o cual forma de vida, sino advierte la carencia en la que se encuentra, reconoce la negatividad que la acompaña de modo que ve su experiencia como poblada de posibilidades. Desde luego, tampoco aquí se trata de estados de la consciencia natural. No es que la consciencia que ha hecho experiencia de lo absoluto viva en lo negativo y supere definitivamente lo positivo; si no creyéramos en la verdad de un mundo de sentido, si lo único que buscáramos en él fuera su negatividad, su insuficiencia, si todo lo ente lo sometiéramos una y otra vez a crítica y autocrítica, la realidad perdería todo interés. La experiencia de lo negativo implica, más bien, una atención y vigilancia constante que trata de evitar la positivización de toda visión de mundo. Esto nunca se logra de manera plena. Esta consciencia sabe detectar esos instantes en que una configuración de sentido deja de funcionar por ser incapaz de cobijar y acoger un evento inédito, y tiene siempre la audacia de abandonar el marco de sentido que hasta entonces le era familiar para reinventarlo según las nuevas circunstancias. Ella pertenece

pues a un espacio u horizonte de significaciones, pero lo que acentúa es la posibilidad siempre abierta de ampliar esas significaciones al dar sentido a lo que en principio parece ajeno.

Sin embargo, no se trata de un afán por ligar demasiado las filosofías de Hegel y Heidegger. Ciertamente, en la figura del saber absoluto la consciencia reconoce la negatividad o acontecer, pero también intuye en las formas de vida el concepto, con lo cual el planteamiento de Hegel va más allá de el de Heidegger. A esta altura de la obra la consciencia trenza en su experiencia la negatividad de lo contingente y el momento de desarrollo espiritual en que se encuentra, pues, al mirar hacia atrás y ver toda la negatividad que la ha acompañado y determinado, no solo reconoce el permanente negar al que está abierta, sino también todo el camino de su propia formación por el cual ve que algo ha crecido. La consciencia ahora sabe en principio de la deriva de la historia; pero, a la vez, su formación le permite intuir si una nueva práctica social o institución corresponde a nuestro movimiento espiritual o si representa más bien una caída. Aunque la consciencia no filosófica no vea el concepto, ella se ha formado en todo este proceso; a esta altura se trata de una consciencia madura y recorrida en el sentido en que decimos que alguien es recorrido: no sale ingenuamente al mundo a afirmar cualquier verdad, sino que, gracias a que ha tropezado y vuelto a levantarse, a que ha ensayado distintos proyectos de sentido, ha aprendido. Hacer experiencia del saber absoluto significa que no estamos en la misma situación que las comunidades anteriores, sino que ahora tenemos alguna señal de lo que ha pasado. El saber absoluto está ligado entonces a una praxis y a una forma de vida, y las prácticas que se instituyen con él no solo indican nuestra apertura infinita y rica a posibilidades, sino también permiten advertir cuándo esas posibilidades le hacen justicia o no a la realidad conceptual.

Hegel está convencido de que no recomenzamos de cero como si no hubiéramos ganado nada, pues hay enseñanzas que quedan en la historia de la experiencia. El mundo moderno, por ejemplo, representa un paso adelante con su descubrimiento de la autonomía, con la posibilidad de la consciencia de darse ella misma su propia verdad. Este elemento se verifica en la religión que encarna todo el proceso por el cual Dios deja de ser una potencia extraña, invisible, impenetrable, para convertirse en una fuerza que anima al individuo y le enseña de su capacidad de realizar lo divino desde sus propias acciones como lo propone el cristianismo en su forma más madura. Desde el punto de vista así alcanzado el intento de, por ejemplo, instaurar nuevamente la esclavitud puede ser denunciado no tanto por razones

morales, como por la historia de nuestra formación: tal institución es la degradación de lo individual. – En todo caso, algo hemos aprendido, de modo que la conciencia no filosófica que ha llegado hasta acá ya no es inocente, sino que intuye en sus prácticas una racionalidad más amplia. Lo fundamental es que ella sabe ahora que el acontecer y la historia son indetenibles, que surgen y pasan sucesos, accidentes, fenómenos incontrolables; esta es su verdad. Pero ella también puede mirar el grado de aprendizaje presente en este tipo de fenómenos. Esto no quiere decir, desde luego, que estemos exentos de caídas y de irracionalidades.

Pero no es solo que la conciencia no filosófica se haya ido formando a tal punto que ahora vea en su práctica los ámbitos de sentido cada vez más amplios que la han ido sosteniendo, sino también que el filósofo advierte que su saber conceptual no puede ser una estructura separada a la que solo él tendría acceso, sino que implica su exteriorización. Que el concepto esté atravesado de negatividad quiere decir que debe ganar vitalidad en la historia efectiva, pues de lo contrario “sería la pura soledad sin vida” (Hegel *iii*, 591). La filosofía no se queda en la inmanencia de las relaciones lógicas, sino ayuda a detectar en la presunta vaciedad contingente de la historia la realización del concepto. En tanto la historia es el concepto desplegándose, está preñada de racionalidad; por eso el filósofo no ve en la realidad espiritual un acontecer caótico de instantes fortuitos que se suceden entre sí sin ninguna conexión con los anteriores, sino la realización o empobrecimiento de la razón. En consecuencia, al examinar el acontecer humano por el cual aparecen nuevas instituciones, prácticas, formas de familia, de sexualidad, propuestas de sentido, modificaciones de las conductas habituales, descubrimientos técnicos, avances genéticos, etc., la filosofía capta allí las huellas del concepto, es decir, la estructura y el nivel conceptual de eso que emerge.

Hegel no deja a su presente en la pura desorientación del acontecer, no lo entrega a lo imprevisible, sino señala para la experiencia de los pueblos aquello que se ha ganado, lo que constituiría un retroceso o un nuevo inicio. Esta filosofía que indica y promueve la espiritualización de la realidad, este pensar que, al señalar que hemos ganado alguna claridad en la larga historia, no nos abandona al ciego transcurrir del espíritu, dista del planteamiento del Heidegger de *Ser y tiempo* que entrega a su época y al ser humano a la pura finitud.

3. *Filosofía y negatividad en Hegel y Heidegger*

Hemos dicho que la *Fenomenología* también expone el registro del fenomenólogo que acompaña la consciencia natural y traduce lo que ocurre en la experiencia en términos del movimiento dialéctico del concepto que allí tiene lugar; su tarea es la de asegurar la continuidad de las experiencias al hilo del despliegue de la razón absoluta. Para él, el saber absoluto constituye el punto en que la totalidad de las determinaciones racionales se ha manifestado en la experiencia de manera que todas las diferencias se integran en la identidad del concepto. La sección final de la obra señala pues el tejido de relaciones esenciales que gobiernan la realidad, es decir, la aprehensión conceptual de la trama racional negativa y definitiva de lo real. ¿Qué es lo que sabe el fenomenólogo al llegar a la filosofía? Él sabe ahora el proceso de negación por el cual la superación de una posición resulta a la postre en la afirmación de un nuevo momento, una negación de la negación, que no cancela a la primera, sino la integra en una perspectiva más amplia donde esta encuentra su lugar justo. Volvamos brevemente sobre esta estructura lógico-ontológica de la negación.

No se trata de la negación que conduce a la nada, al no más abstracto, al vacío inoperante, abismal, absoluto si por este término entendemos no el “absoluto” propiamente hegeliano, sino la plena ausencia de dependencia, de sujeciones y de condiciones. Hegel es crítico de esta negatividad inoperante: ella opera como una fuerza nihilista y destructiva que quiere hundir todo en un vacío improductivo incapaz de seguir y aprehender las estructuras racionales de la realidad. Frente a esta negación nihilista Hegel esboza en la *Fenomenología* una ontología de la negación, que solo al final de la obra se presenta para el fenomenólogo, pero que gobierna el camino de la experiencia de la consciencia, la cual no es una negación abstracta, sino que tiene una base positiva. El paso de una experiencia a otra es negativo pues niega una verdad anterior A, pero es “determinado” porque esa negación conduce por necesidad a la afirmación de otra verdad B que se elabora desde las insuficiencias de A, y no a otro objeto arbitrario C, G o H. Por eso las negaciones de la *Fenomenología* devienen afirmación en tanto despliegue de una razón universal que es, en últimas, la instancia que gobierna el curso correcto de la experiencia.

Esta negatividad no solo es lo que se manifiesta para el fenomenólogo al final de la *Fenomenología*, sino que ya está presente para él cuando asegura la continuidad de las

experiencias hilándolas en el despliegue de lo absoluto. Lo que sucede ahora es que el fenomenólogo interioriza o recuerda esta estructura que gobierna la experiencia pasada. En otras palabras, es la misma negatividad que habita en la experiencia la que produce síntesis cada vez más altas y en el punto decisivo del llamado saber absoluto puede dar acceso al fenomenólogo al plano del concepto donde él reconoce justamente la negatividad que domina toda la obra, esto es, el proceso de negación y superación de una exterioridad en el que la racionalidad al final se afirma. – Este concepto en sí mismo no es nada, pues de lo que se trata es de ver de qué manera lo que acontece puede llegar a ser pensando dentro de él o, dicho de otro modo, la racionalidad negativa debe a su vez ser realizada por el pensar. La negatividad absoluta gana realidad cuando el pensar la hace efectiva viéndola comparecer en lo ente, en la naturaleza, en la historia, en las instituciones, en formas de vida. Hegel deja entonces de lado la metafísica de la sustancia y de la esencia permanente, pues lo interesante del espíritu es que no debe ser entificado, sustancializado o sedimentado, sino debemos entenderlo como una actividad, acto o proceso permanente. Solo cuando se hace concreto y efectivo el espíritu es real. No hay pues aquí una metafísica de sustancias o esencias, sino una mutua dependencia o copertenencia: lo universal necesita concretarse, singularizarse, pero a su vez lo individual es una mera jugada en el vacío si no está orientado por lo universal.

Como la filosofía se realiza cuando el espíritu logra su reunificación al acoger lo presuntamente incomprensible, contradictorio y externo, ella es el reconocimiento de nuestra pertenencia a una racionalidad común. Hegel señala que la filosofía es la continua superación de lo que amenaza la libertad; como la libertad indica el momento en que superamos lo externo y lo incorporamos en lo propio, ella está ligada a la negatividad. La libertad del espíritu se da en la unificación de las diferencias, en el rompimiento de lo aislado para crear unidades de sentido, en la supresión de lo exterior que oprime como desde fuera al pensar. Lo que reconocemos en el saber absoluto es la potencia espiritual y la razón que son capaces de superar lo contradictorio y diferente para hallar allí la lógica negativa que gobierna la realidad; el espíritu se afirma como la continua negación de lo que amenaza con anular su libertad al reconocer su propia lógica en aquello que parece externo. – Como se ve, esta negación determinada es, en el fondo, una afirmación. Cuando Heidegger señala que Hegel “no se toma en serio al No y al negar, en tanto estos ya han sido superados por un ‘Sí’” (Heidegger *GA68*, 47), parece denunciar en Hegel una suerte de falta de radicalidad en su

filosofía que puede entenderse con el registro de la negatividad. Heidegger critica a Hegel el haber direccionado la negatividad hacia la afirmación de la razón y haber ablandado con ello su movimiento pues lo que le importa es la afirmación del absoluto. – ¿Es justa esta crítica? Creo que solo parcialmente. Hay algo de cierto en el hecho de que en sus efectos más visibles el pensamiento de Hegel termina irradiando un sentimiento de confianza en una racionalidad que se afirma. Este proceso de negación se diluye, en últimas, en la positividad de la razón, pues lo primordial es el instante de la afirmación que brota con cada negación de la negación. Se trata del permanente proceso por el cual se pone una verdad que se disuelve y se recoge en una unidad más alta según la dialéctica de la negación determinada.

Detengámonos un poco más en esta crítica a Hegel; para ello podemos reconstruir el planteamiento de Heidegger sobre la *aletheia* (*ἀλήθεια*) o desocultamiento (Heidegger *GA34*, 192ss.). El no ocultamiento se confunde con el existir mismo, es la apertura o el hecho inmediato de estar en un horizonte por el cual la realidad se nos aparece con sentido. La existencia humana vive en un ahí que es un desocultar, una apertura, pues ya de entrada vemos relaciones significativas en las cosas, vivimos en un mundo de sentido, en un ahí de comprensión. Desde luego las significaciones cambian: el campesino del medioevo, por ejemplo, no ve igual a nosotros una catedral, pero en ambos casos nos hallamos en un estado de apertura por el cual lo ente se hace familiar. Esta es la experiencia del estar desoculto de lo ente. Otra cosa es el ocultamiento. La idea de Heidegger es que situarnos en una apertura implica que otras visiones de mundo no se han desocultado (Heidegger *GA9*, 193). Para seguir con el ejemplo, al ver una iglesia majestuosa ya nadie se inclina con la devoción de un campesino medieval, sino más bien uno se toma una foto en la catedral para compartirla en redes sociales. La significación de la catedral como el lugar de la trascendencia que tuvo en otro tiempo se ocultó en el mundo contemporáneo del comercio y el turismo. Se retrajeron o ya no son vigentes formas de comprensión y sentido, y este ocultamiento es fundamental; se trata de un retraerse que es constitutivo de la presencia, pues justamente para que aparezca la visión de la catedral como un lugar de turismo tuvo que ocultarse la significación que esta tenía para el campesino del medioevo. El sentido solo surge porque aquella multiplicidad de significación se retrae.

Pues bien, desde aquí Heidegger puede enlazar de inmediato con la idea de negatividad (Heidegger *GA34*, 13ss.). La verdadera negación sería la que atraviesa el proceso

de desocultamiento/ocultamiento, en el sentido de que no queda allí ningún *positum*. El ocultamiento necesita el tránsito al desocultamiento para que lo ente gane realidad y no se quede en una nada informe; sin desocultamiento no tendríamos noticia de algo oculto. Pero a la vez solo porque algo se retrae es que surge el ente como compareciente; sin ocultamiento no habría propiamente comparecencia del ente. Más aún, el desocultamiento necesita del ocultamiento para que la realidad no se reduzca a objetividades y verdades absolutas, sino mantenga una energía creativa y transformadora. Hace falta la idea de que hay algo que se retrae, pues lo contrario significaría quedarnos solo con lo presente, positivizar y afirmar. Solo así nos deshabitamos a lo inmediato que parece obvio, nos desacostumbramos a la apertura que tiende a hacerse tan fija que nadie se extraña de que lo que ha surgido podría no haberlo hecho. Hay aquí una negatividad entendida como un movimiento de surgimiento del sentido de dimensiones contrarias, un aparecer lo ente en el mismo instante en que algo se retrae fundamentalmente. La verdad, la *aletheia* es negativa, porque no puede ser definida desde sí misma, sino remite de inmediato a algo más. La estructura del ser de apertura/retirada es de naturaleza *a-letheica* pues es como un arrancar el sentido a algo que está oculto. La palabra misma *desocultamiento* (o *a-letheia*) es privativa, significa algo que sale de un ocultamiento previo, es decir, señala un estar presente que se logra gracias a un arrancar de un retraerse fundamental. Lo que en último término indica Heidegger con la estructura ontológica de retirada/apertura es que el ámbito del sentido no es un mero horizonte presente, sino que acontece continuamente desde una instancia que no emerge, que se retira, se rehúsa o se niega, pero que justamente por esta retirada o negación hace posible la instalación del espacio de significación. Aquí se hace evidente una negación que produce el sentido y no se anula nunca, sino que está activa en toda experiencia de significación como su condición irrebasable de posibilidad.

Esta negatividad dista, desde luego, de la negación determinada de Hegel. Se trata aquí de negar al ser como presencia no para recuperarlo después, como parece ser el caso en la negatividad dialéctica en cuyo proceso el ser se extraña para recuperar como resultado una identidad más alta. Para Heidegger, la idea hegeliana de negación no es suficientemente radical, pues se trata de una negación que termina volviéndose afirmación. Si Hegel sometió la negatividad al sistema entendido como la exposición de la dialéctica, Heidegger quiere dejar atrás la negación determinada, pues en su planteamiento no se trata de negar el ser para

recuperarlo. En la idea del olvido de la diferencia ontológica ya no opera la negación determinada que se realiza desde el presupuesto de una ontología de la afirmación. Sin embargo, Hegel puede pensar en otra negatividad, una que se desarrolla justo desde el corazón del sistema y que Heidegger no considera.

Para Hegel, el pensar no puede renunciar a ser un saber universal sobre el todo, de modo que él presenta su filosofía como un sistema. La función de la filosofía es recuperar la totalidad y la unicidad orgánica. Tal consideración holística de Hegel que trata de abarcar la totalidad, que asume que toda entidad hace parte de una misma razón universal, fue de mal recibo en la filosofía de Heidegger. Por eso él celebra más bien el aspecto crítico analítico de la filosofía Kant, para la cual no importa la idea de integrar los fenómenos en un gran saber sistemático, sino lo fundamental es concentrarse en problemas, aun cuando ello signifique separar, romper y diferenciar la realidad. Ante la disyuntiva de si la filosofía debe concentrarse en problemas puntuales o si lo fundamental es que ofrezca una visión de la totalidad, Heidegger prefiere la primera alternativa pues le parece imposible la pretensión de integrarlo todo en un gran sistema. Pues bien, es justamente en esta pretensión totalizante de la filosofía de Hegel que quiere abarcar lo ente en un sistema, donde se puede hallar una idea de negatividad más fundamental que la negación determinada. Heidegger no pudo ver esta negación inherente al sistema, pues asumió que este no era sino la pretensión de crear una unidad cerrada sobre el mundo. Lo que revela esta negatividad fundamental inherente al sistema de Hegel es precisamente que este no es cerrado. Veamos esta forma peculiar de negatividad que se hace visible de manera notoria en el sistema.

Hemos dicho que Hegel pretende haber descubierto un mapa conceptual que determina a la realidad misma y que la tarea del filósofo es la de acoger al interior del concepto toda realidad natural y espiritual. El asunto es que, en su exposición definitiva del sistema, *La enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel señala que ni la plantilla conceptual está acabada, sino en permanente obra y reelaboración, ni la realidad puede ser definitivamente apresada pues lo novedoso no puede ser eliminado por completo de ella. Ninguno de los dos términos está entonces concluido. – Debemos estar dispuestos a continuar escribiendo la estructura lógica y conceptual de la realidad, pues esta es realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y no realidad sin más (*Realität*), es decir, no es posible ocuparse de todo lo existente sin excepción pues lo ente no es una realidad solo empírica de la que se puede decir

que es, sino que es realidad que está llegando a ser, efectuándose y actuando permanentemente (Hegel *viii*, §6, nota). Que la filosofía sea esencialmente enciclopedia (Hegel *viii*, §7) significa que el sistema es siempre una especie de germen que debe manifestarse, es decir, el concepto es concepto vivo y libre, de modo que debe ser entendido en su propagación, como un camino que se abre constantemente (Hoffmann 2017, 834).³

El final de la *Fenomenología* y, de manera sistemática, la *Ciencia de la lógica* ofrecen la plantilla conceptual que hace pensable la diversidad y variabilidad de la realidad; pero lo que se sugiere en la *Enciclopedia* es que tal estructura, lejos de estar concluida, admite reformulaciones. La *Ciencia de la lógica* ofrece un esbozo de las coordenadas que gobiernan el sistema y que constituyen el baremo conforme al cual este se desarrolla, pero las determinaciones de esta lógica no están concluidas. En otras palabras, lo que la filosofía sabe de la estructura lógica de la realidad no lo sabe completamente, pues aún puede ser precisado y reelaborado. – Por otro lado, como en las realidades naturales y espirituales se generan eventos, como constantemente aparecen fenómenos que recuerdan que lo contingente no se cancela, entonces el filósofo debe estar atento a este acontecer para reconocer esas nuevas circunstancias en todo esbozo del sistema. De cara a las nuevas situaciones, debe reactualizar el sistema o, en otros términos, la filosofía está sujeta a una realidad cambiante que le muestra eventos que no ha considerado y que la obligan a recomponerse. Se trata del esfuerzo de Hegel por movilizar constantemente al pensar que jamás llega a aquietarse.

Para Hegel es posible entonces la exposición sistemática de la realidad, solo que afirma que no podemos alcanzarla de manera definitiva. Él solo ofrece la dirección, la lógica negativa, pero no cree haber llegado a una cartografía plena del ser; por eso sabe que su sistema siempre tiene que volver a leerse y continuarse. Esta negatividad es una potencia más básica, una fuerza más primaria que la de la negación dialéctica que culmina en la revelación de la racionalidad inherente a todo fenómeno, pues señala la fuerza creativa de múltiples significaciones, la originariedad del pensar únicamente comprometida con la permanente

³ Cuando se acusa la filosofía de Hegel de sistemática a menudo se habla de ella como si se hubiera presentado al modo de una máquina bien aceiteada, con resortes y bielas aseguradas que le permiten funcionar; esta máquina, desde luego, no da lugar a la innovación. Por eso se señala la pretensión totalitaria y dictadora del pensar de Hegel. A mi modo de ver, lo que siempre hay que recordar es el carácter vital del sistema; él no hace sino presentar la vida concreta humana y elaborar problemáticas específicas e históricas. En consecuencia, no se trata de una exposición rígida ajena a las inquietudes humanas, sino de un pensar que surge desde el mundo en que está inserto. Sobre la metafísica en Hegel en los primeros párrafos de la *Enciclopedia* (Buée 2012, 37ss.) y (Valls 2001, 142ss.), y para un intento por pensar el sistema de Hegel como una obra abierta (Foessel 2012, 262ss.) y sin fundamentos últimos o des-trascendentalizada (Kervégan 2012, 291).

proyección y reproyección de una idea de sistema. El sistema es la insuperable fuerza del permanente negar, el movimiento incesante de permanente ruptura e interrupción. La negación que opera como un juego continuo de rompimientos e interrupciones no se cancela en una afirmación absoluta, sino vive en una permanente superación de sí misma, distanciándose de sí, superando o precisando su desarrollo anterior, para poder efectuarse en direcciones siempre inéditas; ella describe la movilidad del sistema que se difiere y disemina. Se trata ahora sí de la negación absoluta, de una negación que está en el origen del sistema como el poder creativo que anima toda dialéctica y que incluso es la condición de toda dialéctica. Hegel no tematiza esa fuerza negativa inherente al sistema que se instaura de manera primordial, pero sí ve esta negación básica que es, por decirlo así, transversal a todo el camino de negaciones que presenta la *Enciclopedia*; se trata de la negación que es condición básica de toda dialéctica.

Lo anterior significa que hay otra forma de entender la negación en Hegel que no es la negación determinada, una que no conduce a la afirmación plena de una racionalidad universal. El pensar debe recomenzar incesantemente, el sistema se supera a cada instante. Esta negatividad básica presente en el sistema que consiste en romper o disolver sus presentaciones singulares no puede equipararse con la negatividad determinada que opera desde una base ontológica afirmativa, pues se toma la negación más allá de su rol en la mediación de la razón consigo misma. Ella no acentúa una positividad sobre la que se ejerce, pues no es solo la negación determinada a resarcir el pensar, sino más bien el permanente comienzo del sistema, una fuerza activa de la negación misma. A la base de la potencia diseminadora del sistema está la negación como fuerza que ya no opera sobre una afirmación, sino donde la negatividad por sí misma se hace afirmativa, se antepone siempre a la esfera del sistema y constituye la condición de su presentación y emergencia. Estamos hablando entonces de una negación que no es la dialéctica que se verifica a lo largo y ancho de lo ente, es decir, que no tiene el sentido de una negación determinada (una que al negar A determina el paso a B), sino que es la negación permanente que consiste en negar o reelaborar las presentaciones singulares del sistema; a diferencia de la otra, ella no se cancela nunca, no se trastoca en afirmación.⁴

⁴ A mi modo de ver, se puede someter la negatividad del concepto a la negatividad misma, de suerte que lo negativo no se aquiete de ninguna forma en un concepto total, sino que muestre el concepto en un devenir permanente. Con esto no se destruye la metafísica de Hegel si se tiene en cuenta que la negatividad que gobierna al concepto no anula el modo negativo

Ciertamente, esta negación inherente al sistema acentúa su carácter inacabado; pero ello no significa que esta negatividad quede por fuera del sistema, que sea inconcebible o inapresable para el pensar. El sistema es el despliegue total de la racionalidad, y en cada reformulación no queda un más allá como si se tratara de un sinsentido o un punto por fuera. En efecto, en el pensamiento de Hegel la verdad cae del lado del sentido. Su idea es siempre que la filosofía reconoce que la realidad no es pura negatividad sino espiritualidad. La realidad está articulada y tiene sentido y lo que hace la filosofía y la actividad humana es compenetrarse con ese sentido. En otra formulación, para Hegel la filosofía busca siempre una especie de resonancia del mundo con nosotros pervertida por todo dualismo y subjetivismo que nos separó de la realidad, es decir, se adentra en el verdadero sentido de lo real. Como el pensar siempre nos acerca a la realidad, nos introduce en ella, él visualiza lo nuevo y lo hace inteligible y determinable bajo ciertas articulaciones, esto es, acoge lo real en la racionalidad que lo puebla. Hegel cree que la razón puede concebirlo todo, de modo que la diversidad de lo ente puede ser potencialmente acogida en el sistema. Esto quiere decir que el mundo puede abrirse de muchas formas, pero que dentro de la diversidad de formas en que el mundo es significativo la filosofía puede encontrar su estructura conceptual.

El sistema se abre entonces sobre un ámbito previo a toda positivización del mismo. En otras palabras, es posible entender a Hegel como promotor de una ontología negativa que se esboza permanentemente en el sistema y que conduce a la afirmación del absoluto solo en tanto se reinvierte continuamente sobre sí misma para proyectar creativamente el sistema sobre otros ámbitos de sentido. Desde aquí se puede afirmar que el desarrollo de la filosofía después de Hegel es a menudo un refinamiento o avance conceptual que precisa lo que su sistema atisbó o dejó solo latente. Por ejemplo, como vimos en la segunda sección de este último capítulo, la intuición de la existencia como temporalidad que Heidegger elabora en *Ser y tiempo* puede leerse como un avance del pensar que habría logrado precisar la intuición de Hegel de la negatividad de la experiencia. Incluso habría que anotar que el tiempo está presente en la *Fenomenología* como un bajo continuo que Hegel no desarrolla con la profundidad con la que lo hizo Heidegger; aquí también se pone en evidencia que Heidegger solo precisa una intuición hegeliana. Es posible decir pues que Heidegger elabora el asunto

como se despliega éste en su errancia, es decir, no disuelve la negatividad de dentro del concepto. Para una defensa del planteamiento según el cual la negatividad es una fuerza, una especie de potencia que anima al sistema en su conjunto por lo cual este se convierte en diseminación, errancia, etc. (Hass 2014, 14ss.).

del tiempo con intuiciones hegelianas, es decir, desarrolla un planteamiento que ya está presente en su filosofía, hilando desde luego más fino y viendo más elementos en el concepto de la existencia humana. Lo mismo puede afirmarse con respecto a las nociones de alteridad, reconocimiento, lenguaje, libertad, que la filosofía contemporánea elabora detalladamente. Se trata en todos los casos de reformulaciones de atisbos conceptuales de Hegel. En este sentido, estas filosofías no hacen en el fondo sino completar, reelaborar e incluso reiniciar el sistema de la ciencia.

CONCLUSIONES

TESIS DE LA DISERTACIÓN Y LÍNEAS DE DESARROLLO QUE AÚN QUEDAN POR EXPLORAR

Con la primera parte de esta exposición me propongo introducir al público aquí presente en el proyecto filosófico que elabora mi investigación; lo haré presentando de manera muy esquemática las tesis centrales de la disertación. Espero que con ello calentemos, ganemos la disposición anímica y la tónica para empezar el coloquio de la tesis de doctorado. La segunda parte de esta exposición enuncia y elabora algunos de los caminos que mi trabajo no exploró; allí me concentraré en la evolución de la filosofía de la religión del Hegel de Jena. Finalmente, la última sección señala un par de líneas de desarrollo por las cuales se puede seguir profundizando en el inquietante asunto de la negatividad en la filosofía de Hegel. Sin más preámbulos, empecemos.

1. Presentación sumaria de las tesis de la disertación

Empezaré entonces por señalar, de manera muy abreviada y sumaria para no alargar la exposición, los argumentos centrales que defiende la disertación que hoy presento. Se trata de una exposición que ya fue presentada en la FernUniversität in Hagen

1. Se pueden recoger los variados hilos que dejan los trabajos de Hegel en Jena y trenzarlos en términos del desarrollo de su idea de filosofía y negación. Ni la noción de filosofía ni la de negatividad es subsidiaria de la otra. Más bien, la actividad filosófica es una forma eminente de negatividad y, a la inversa, la negación es el modo como la filosofía es por excelencia. En otras palabras, la filosofía describe un pensar ligado esencialmente a la negatividad, del mismo modo que la negación solo puede ser vista desde un pensar que no postula verdades definitivas, sino que se supera siempre a sí mismo, uno que atraviesa y franquea a cada paso lo que parece definitivo.

2. Para ver cómo Hegel revela esta negatividad filosófica o filosofía negativa debemos adentrarnos en el corazón de nuestra época hasta reconocer cómo se muestra allí la estructura racional interna presente en la realidad.

2.1. La antesala de la filosofía son las experiencias históricas encarnadas en aquellas realidades de crisis que Hegel había elaborado en algunos de sus textos de juventud y en la crítica de lo que allí define como lo positivo. El rasgo último de su época es la instauración de dualidades en la experiencia humana y su escisión en esferas antitéticas.

2.2. La crítica de Hegel a lo positivo introduce el tema de la positividad de la filosofía observando la experiencia humana concreta de nuestra época, pero a la vez, en sentido inverso, mostrando que la forma de realización de esta experiencia ha sido configurada y sancionada por la filosofía de la reflexión. El nexo de la filosofía positiva con su situación histórica resulta entonces esencial y constitutivo, de modo que volver críticamente sobre la situación histórica es examinar críticamente la filosofía de la reflexión.

2.3. En los Escritos críticos de Jena Hegel elabora su concepción general de la filosofía al hilo de un análisis de los fundamentos de las filosofías de la reflexión, y en esta confrontación con las filosofías reflexivas reconoce los trazos de un concepto de razón aún incipiente. Así, la filosofía de Kant se revela en principio como la genuina expresión y configuración de nuevas oposiciones en el mundo moderno. Pero la lectura de Hegel se propone reconocer la racionalidad presente en el entendimiento: el rendimiento último de la filosofía de Kant consistió en atisbar una dimensión integral que ponía en evidencia la unidad de todos los ámbitos de la realidad humana. Esta filosofía es ella misma la negación de sus tensiones internas: en ella se halla la intuición de que la unidad del sujeto con el mundo se ofrece ya como unidad originaria.

3. Los diferentes Jenaer Systementwürfe que Hegel escribió entre 1803 y 1806 reivindican un pensar por el cual nos proponemos dar alcance decididamente a lo racional; se trata del pensar especulativo capaz de activarse y demorarse en los fenómenos para hallar la racionalidad en la que se encuentran.

3.1. La lógica que Hegel elabora en Jena ataca en este sentido la pregunta por el modo como ganamos nuestra unidad con la realidad, es decir, por el conocer. La lógica que atraviesa la realidad es la del movimiento de diferencias y reunión de ellas en una totalidad, y constituye el único modo como el pensar puede conocerla progresivamente. La lógica señala una racionalidad que gobierna la realidad en sus estructuras conceptuales puras. Ella es introductoria porque da la pauta del conocer filosófico.

3.2. Hegel trata de mostrar en el *Jenaer Systementwürfe III* que la filosofía real pone en evidencia lo mismo que la lógica especulativa revela desde un análisis puramente conceptual: que la realidad no está constituida por unidades últimas y positivas, sino por relaciones negativas desde las cuales se construyen y reconstruyen permanentemente las identidades. La filosofía real es el intento del pensamiento especulativo por mostrar en el conocer efectivo en qué sentido los entes no pueden ser pensados en aislamiento, sino más bien en sus relaciones negativas y dinámicas.

4. La figura del saber absoluto de la Fenomenología del espíritu está escrita en dos perspectivas: por un lado, desde el punto de vista del filósofo que advierte e interioriza la conceptualidad negativa que allí se revela y, por otro, desde la perspectiva de la consciencia que solo en este momento consigue reconocer e interiorizar la negatividad presente en las distintas figuras que ella ha recorrido en el largo camino de la experiencia.

4.1. Para el filósofo lo que se muestra en el saber absoluto es la forma del concepto por la cual captura un saber que anuncia la estructura racional del mundo. En este punto, la fenomenología se equipara con la razón o con la filosofía misma. Lo absoluto es el proceso de la razón por el cual lo que parece unitario se disloca en determinaciones contrapuestas y al hacerlo muestra sus rasgos internos, que luego se reúnen en unidades más amplias. La filosofía implica recoger en unidades de sentido cada vez más profundas lo que parece separado, suelto y exterior entre sí. El filósofo advierte que la razón solo se gana a sí misma superando las realidades aparentemente externas que niegan e impiden el despliegue de su ser.

4.2. Lo absoluto se realiza para la consciencia mediante la instauración concreta de una nueva forma de experiencia, de una nueva comprensión de sí misma y de la realidad espiritual. Lo que sabe la consciencia en el saber absoluto es que todas esas figuras en las que habitó se hallaban en el fondo gobernadas por una negatividad fundamental, es decir, que ellas surgían de la negación de una verdad anterior. En la estación final del saber absoluto la consciencia gana claridad sobre el horizonte negativo que ha determinado a cada una de sus configuraciones de sentido y lo asume como la verdad de su mundo. En esta forma de experiencia superior la consciencia se sabe imperfecta, tendiente a positivizar, pero a la vez vive en una espontánea inclinación a perseguir las huellas de lo absoluto, es decir, de lo

negativo, a quedarse abierta siempre a nuevas realidades y fenómenos que derrumban su verdad y la impulsan hacia nuevas experiencias.

4.3. Vivenciar lo absoluto es ver el mundo en su genuina dimensión negativa, es decir, como parte de la continuidad de una historia que se va tejiendo, que se deshace y se rehace constantemente. Esta consciencia espiritualizada se esfuerza por reconocer la negatividad de la existencia concreta, por ver toda forma de apertura como una posibilidad de experiencia y no como un presente esencial. Como la ontología hegeliana de lo negativo le asegura a la experiencia una confrontación permanente con lo impredecible, el carácter temporal del existir revelado por Heidegger en Ser y tiempo puede ser visto como una prolongación de la negatividad que para Hegel se revela en la experiencia del saber absoluto. La idea de negatividad de Hegel abre y entrega la experiencia humana justamente al devenir imprevisible que al final de Ser y tiempo Heidegger reconoce en el tiempo.

Estas son, en términos generales, las tesis que sostiene esta investigación. Me gustaría ahora explorar algunos de los caminos que este proyecto no elaboró y que también trazan la filosofía del Hegel de Jena; se trata en principio de puntos vacíos que parece dejar nuestro proyecto, pues a través de tales temáticas también se habría podido advertir la evolución del pensar de este joven profesor.

2. *Sobre los asuntos no explorados por la disertación*

En la introducción a la tesis señalé que los hilos alrededor de los cuales se puede reunir la obra del Hegel de Jena son múltiples; dije allí que estos escritos constituyen un complejo rompecabezas que se puede reunir de las maneras más diversas. Pues bien, me gustaría ahora elaborar brevemente uno de los caminos por los cuales se puede unificar la obra de este joven profesor y que mi trabajo no examinó, a saber, la evolución de su filosofía de la religión.

Sabemos que el joven Hegel vivió en carne propia la crisis de la religión; en sus escritos juveniles critica la religión de la época al considerar que se volvió positiva. Para ver por qué Hegel critica y denuncia una religión convertida en positiva, podemos empezar por revisar el origen de la palabra “positivo”: lo positivo viene de positum, el participio perfecto pasivo del latín ponere, que significa poner, colocar, sentar. Desde la filosofía antigua una “tesis” filosófica es una toma de postura, una posición que se coloca conscientemente y que

alguien más puede negar. Lo positivo es entonces algo establecido, puesto. Pero hay algo más en la expresión. Lo positivo es lo que se opone a lo que está ahí como “por sí mismo” o “por naturaleza”. La religión ofrece un buen ejemplo al respecto. Una religión natural se opone a una religión positiva. La religión natural es propia de todos los hombres en cuanto usan la razón, y ella es distinta de la religión positiva que en el contexto ilustrado designa una doctrina solo colocada, añadida y ajena. Se trata de una religión que, en últimas, es válida en virtud de la imposición, y por eso la religión positiva se despide de la razón. Hegel critica esta religión de la época que es solo impuesta como algo externo.

Frente a la religión positiva el joven Hegel creía que podía encontrar en la filosofía práctica de Kant un concepto de religión que, lejos de toda imposición y dogmatismo, abogaba por el desarrollo de la libertad y de la autonomía individual; con elementos de la filosofía de Kant, él quiere explorar la posibilidad que tenemos de entendernos desde lo absoluto, es decir, desde la “común esencia ética” que constituye la auténtica dimensión religiosa. Hegel pretende elaborar una religión cívica, es decir, una capaz de contribuir a que los ciudadanos se articulen en una comunidad de individuos libres. Se trata del denominado ideal juvenil, de un ideal político de transformación de la sociedad partiendo de la religión. Sin embargo, ya al principio del denominado periodo de Frankfurt Hegel revisa los fundamentos de la filosofía de Kant y reconoce que esta filosofía está llena de tensiones que no puede resolver y por eso el tránsito de sus escritos tempranos a los textos de Jena puede ser leído como un desplazamiento con respecto al denominado ideal de juventud.

Pues bien, podemos decir que todo el camino de la filosofía de Jena conduce a la elaboración de una filosofía de la religión en la que se muestre la presencia que hace en ella la razón. Ya en el escrito crítico de 1802 titulado Creer y saber Hegel cuestiona la presunta oposición entre fe y conocimiento, y en el Esbozo de sistema III de 1804/05 señala que la religión hace parte del espíritu absoluto. En el apartado “religión” que aparece al final de este último escrito Hegel señala que las comunidades organizan su mundo suponiendo que la realidad está organizada por la divinidad, por un Dios trascendente que le da sentido a todo. Quien cree sale al mundo y ve a Dios reflejado en la naturaleza, en la creación, se comporta con los otros como su Dios se lo enseña, se ve a sí mismo según los preceptos de su religión, etc. Para la conciencia religiosa el principio y la verdad es Dios. – Ahora bien, ¿cómo las comunidades llegan a saber de Dios? En el Esbozo de sistema III Hegel señala que es la

representación la que actúa allí, es decir, Dios se presenta en un puma, un obelisco, una pirámide; también, por ejemplo, los mitos de la creación y de la muerte de Jesús son representaciones, formas de ganar acceso a la divinidad, que implican conductas, prácticas, hábitos que van a hacer real esta verdad vigente, y que ponen en juego ciertas instituciones como la iglesia, etc.

Sin embargo, es en la Fenomenología del espíritu donde se elabora sistemáticamente el nexo entre razón y religión. Hegel se ocupa allí de las primeras formas de religión que ven la deidad como una entidad en el mundo físico: un elemento como el aire, el sol, un animal, etc. Se trata de religiones que fijan la divinidad en una primera postura, y para las cuales Dios está allí de inmediato. Pero en su despliegue la consciencia religiosa llega a un punto en el que advierte que Dios no es ese elemento sensible inmediato, sino que está representado en los mitos, en el arte griego como las esculturas, los signos homéricos, el destino de la tragedia, etc. Este Dios ya no es una inmediatez física, un obelisco, el sol, un organismo, etc., sino comienza a verse en su diferenciación interna y en sus representaciones artísticas. En Grecia, por ejemplo, los dioses no son inmediatos, sino se representan y en ese proceso se gana algo: gracias a esas representaciones comenzamos a trabajar y elaborar la idea de Dios. Ya la divinidad no es un elemento sensible. Ahora creemos en un Dios trabajado por la representación humana y elaborado por la consciencia misma; mediante los mitos y las alegorías nos figuramos a unos dioses que, por ejemplo, son nobles y bondadosos. A esta estación Hegel la llama religión simbólica o del arte, y ella constituye una especie de desarrollo con respecto a la religión natural. Pero ni el pensar ni la experiencia se quedan en el Dios inmediato ni en la imagen religiosa, sino que el pensar supera esas dos formas de consciencia religiosa en la figura de lo que Hegel llama la religión revelada. Allí Dios no es ni un elemento sensible, ni una imagen artística, sino se vuelve hombre, es autoconsciencia, es alguien como yo. Nos acercamos a ese Dios y este es el aporte del cristianismo. En algún sentido el cristianismo sintetiza las dos religiones precedentes y las eleva a un plano más elevado; no se trata ni de la representación inmediata de Dios ni de la representación artística, sino de una representación en la que Dios se hace hombre, es decir, es Jesús. El cristianismo nos entrega a Dios como un ser humano.

Pues bien, este asunto de la religión fue uno de los muchos que la tesis no elabora con detenimiento, y al hilo del cual se hubiera podido determinar el desarrollo del pensamiento

de Hegel en Jena. Otro tema que queda sin considerar es, por ejemplo, el análisis de Hegel de aquel cambio político y social que significó la Revolución francesa, cuyos ideales fueron ampliamente acogidos por él, y de cuya elaboración resulta su visión de la filosofía de la historia. Todavía en las Lecciones sobre filosofía de la historia universal Hegel ve en la Revolución francesa “la reconciliación de lo divino con el mundo”, es decir, el modo como la razón llega a ser realidad efectiva. Muchos otros asuntos quedan sin explorar como la evolución de la filosofía de Hegel al hilo de su apropiación de Spinoza, sus diálogos con otras figuras destacadas del olímpico filosófico de la época como Jacobi, Fichte y algunos filósofos y poetas románticos, su apropiación de algunos términos presentes en la filosofía de la época a los que él les da un sentido particular como escepticismo, eticidad, derecho, totalidad, etc. A primera vista es como si, por acentuar demasiado la cuestión de la negatividad, hubiéramos dejado de lado varios temas de alto interés en la filosofía hegeliana de Jena. Pareciera entonces que al dirigir la mirada sobre lo negativo no hubiéramos visto qué pasa con otros elementos de esta filosofía.

Pues bien, aun cuando nuestra investigación no elabora en detalle todos estos asuntos, a mi modo de ver destaca un momento central: la negatividad, pues, al examinar los temas ya señalados, debería mostrarse una misma estructura negativa de la razón. Esto se puede confirmar si advertimos que ya el análisis que acabamos de elaborar sobre la religión presenta la misma racionalidad negativa que desarrollamos en nuestra investigación. En efecto, bien vista, la filosofía de la religión de Hegel elabora el mismo proceso de negaciones que él encuentra presente en todo ámbito de la experiencia humana. Se ven allí las tres posiciones de un pensar negativo. La primera es la de la identidad sin diferencia (religión natural), la segunda es la de la diferencia (religión simbólica o del arte), y la tercera es la que gana una unidad, pero consciente de las diferencias (religión revelada). La primera negación niega la identidad, mientras que la segunda niega la diferencia y vuelve a la primera identidad, pero ahora con consciencia de la diferencia. Negatividad y religión van de la mano; lo negativo es el modo como se presenta la religión o, mejor, el modo como acontece lo divino, del mismo modo que la religión, por ejemplo en su sentido último en el que se ve como religión revelada, no presenta la divinidad detenida en un solo punto, sino como haciendo parte de un continuo acontecer por el que se despliega la conceptualidad inscrita en lo divino. Entre un fenómeno como el de la razón negativa y la religión no hay pues diferencia, ninguna funda a la otra,

sino lo que vemos aquí es que en la religión hace acto de presencia la razón y que una de las maneras más excelsas de presentarse la razón es la religión. Se trata de dos dimensiones co-originarias. En consecuencia, la religión señala la manifestación de la noción de negación absoluta, cuyo surgimiento elaboró nuestra investigación.

Para Hegel, sea cual sea el camino que tome, el pensar debe dar con la misma racionalidad negativa que se va afirmando con fuerza creciente a medida que avanza en la determinación del fenómeno que sea el caso. Como lo señala Hegel en el Escrito sobre la diferencia de 1801, al hablar de lo absoluto indicamos que todo fenómeno participa de una razón que es siempre la misma, aunque, desde luego, se pueda revelar en una variada multiplicidad. Nada queda por fuera de esta racionalidad negativa. Dicho de otra forma, es una y la misma racionalidad negativa la que se va desplegando a medida que se profundiza en la obra de Jena. Por eso, aún en las formas más disímiles y dispares en las que se muestra la experiencia humana y lo ente, debemos ser capaces de encontrar los elementos de la razón negativa absoluta. No se trata entonces de visualizar este o aquel fenómeno, sino el todo de la razón que se manifiesta.

Ahora bien, aunque esta racionalidad se muestra en todo lo fenoménico, debemos verla en acción en casos concretos. Nuestra investigación no logra colmar algunas importantes dimensiones en las que se presenta esta razón absoluta en la obra del Hegel de Jena; hacen falta investigaciones que elaboren a fondo estos asuntos, que aquí no pudimos avistar. Debemos entonces preguntar cómo la negatividad de la razón va apareciendo y desplegándose, por ejemplo, en el diálogo de Hegel con Spinoza, con Jacobi, con el escepticismo, con la noción de eticidad y de derecho, en su apropiación creciente de la Revolución francesa, etc. El punto central va a ser que todos estos fenómenos, que parecen fluir sin ninguna articulación, guardan una relación con lo absoluto. Y lo mismo que dijimos sobre la religión vale también para los demás fenómenos. No es que la negatividad funde estas dimensiones fenoménicas, ni que ellas funden la negación, sino que el pensar debe ser capaz de revelar el carácter negativo de todos estos ámbitos. Tal negatividad solo se muestra cuando hacemos filosofía, cuando agudizamos la mirada y ponemos en evidencia lo que para una perspectiva inmediata se oculta pero que está ahí. – Pues bien, me gustaría terminar esta intervención indicando un par de direcciones mediante las cuales podemos continuar nuestra investigación sobre filosofía y negatividad en Hegel.

3. *Algunas líneas de desarrollo que permiten proseguir nuestro proyecto*

Podemos continuar hilando el tema de una visión del ser como negación o negatividad con pistas provenientes de la Ciencia de la lógica, cuyo propósito más alto, así es como se puede leer esta obra, consiste en elaborar precisamente una ontología de lo negativo. Hegel considera que el terreno donde opera la negación es el concepto o, mejor, demuestra que el concepto puede verse como el médium de esta ontología de la negatividad. Quiero ahora esbozar en breve un momento de la Lógica donde podría indagar por esta ontología de la negación, a saber, la sección de la realidad efectiva (Wirklichkeit) al final de la doctrina de la esencia.

Hegel quiere demostrar allí que el ser no es nada entitativo, no hay algo así como una estructura definitiva, sino que lo que hay es un permanente tener lugar: siempre se está actualizando una determinada visión del ser. Según este rasgo de la negatividad, ser es una especie de proveniencia permanente de una visión de las cosas que se hace patente en una situación particular y que es por ese hacerse patente a cada momento que gana realidad; negatividad es aquí el nombre para la indicación de que nuestra relación con lo ente está ocurriendo segundo a segundo. A esto Hegel lo denomina Wirklichkeit (realidad efectiva). Lo que se quiere destacar allí es el carácter no substancial o cósmico de la realidad: ella no es una esencia en reposo ya lista y constituida por detrás de los fenómenos, sino que es vista como pura actividad, efectuación, como un tener lugar o un manifestarse. Ahora bien, este manifestarse de la realidad no debe ser entendido como si algo dado, aunque oculto, de pronto se develara en la superficie evidente para el pensar, sino que debe ser visto como una realidad que está emergiendo constantemente, como llegando a ser o revelándose. La realidad es permanente manifestación, se muestra a cada instante como emergiendo o surgiendo, es decir, como parte de una procesualidad por la cual ella se efectúa instante tras instante; no se trata entonces de una realidad entendida como una imagen retratada y congelada, sino de una realidad vista como una suerte de proyección incesante. En la medida en que a esta pura actividad, a este manifestarse de la realidad lo podemos definir con la idea de negatividad, un desarrollo de nuestra idea de negatividad se debe ocupar de esta noción al hilo de una lectura atenta de la sección “La realidad efectiva” (Wirklichkeit) de la Ciencia de la lógica.

Una segunda cuestión que me parece que debe atacar una futura investigación es la siguiente. La negatividad describe el momento en que el pensar se enfrenta a los límites del sentido, a lo objetivo, lo externo, que obligan a que la especulación se ponga en marcha hasta que acojamos eso presuntamente ajeno. La negatividad actúa cuando no sabemos qué hacer o qué decir ante algo presuntamente oscuro. Por eso en la dialéctica hay una negatividad inicial que llama al pensar. Se trata de un comprender negativo o del momento en que lo sabido deja de funcionar, es decir, del instante básico de la negación vista como la actividad que tiene lugar cuando tratamos de compenetrarnos con algo que resulta extraño mediante una forma de acogerlo por la cual superamos esta extrañeza. Este momento es básico, señala el hecho de que la negatividad se pone en marcha y que al cobijar lo extraño habría que ver qué caminos son posibles. Cuando vemos un fenómeno, ya Hegel admitiría que hay negatividad, no solo en el sentido de que esta oposición debe ser superada por el pensar, sino en el sentido de que se la puede hacer inteligible de otra manera. Hay que comprender entonces que estos momentos de superación de lo ajeno constituyen una decisión entre otras. Si esto es así, entonces podemos preguntar por los límites de la comprensión, por lo que se escapa a la filosofía de Hegel. A mi modo de ver, algunas dialécticas de la filosofía de Hegel pueden ser reelaboradas en este sentido; se trata de momentos de su obra en los que hay que ver que Hegel desarrolla una posición, pero que hay una multiplicidad más abarcante de posibilidades que debe ser desarrollada. Esto pasa, por ejemplo, con un acontecimiento histórico que nos fuerza a interpretar. Es el caso del fenómeno histórico más reciente de la historia de Colombia, uno de los más importantes de las últimas décadas en Suramérica y, sin lugar a dudas, el más importante de la historia reciente de nuestro país, a saber, la paz. ¿Qué pasó allí? ¿Cómo podemos enmarcarlo en el sentido que ya teníamos? En la sección de la Fenomenología titulada el mal y su perdón Hegel ofrece elementos para pensar mejor un fenómeno como este; y, sin embargo, con lo ahora ocurrido, pienso que esta misma dialéctica tiene que ser barajada nuevamente. El sistema hegeliano debe, en consecuencia, ponerse en marcha ante estas fracturas; allí debemos trazarnos la tarea de ganar la unidad de la razón porque algo se nos perdió.

BIBLIOGRAFÍA

Bibliografía primaria

- Hegel, G. W. F. (i). *Frühe Schriften*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (ii). *Jenaer Schriften 1801-1807*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (iii). *Phänomenologie des Geistes*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (v). *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil Die objektive Logik*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (vi). *Wissenschaft der Logik II. Zweiter Teil Die subjektive Logik*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (vii). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (viii). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (ix). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (x). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (xii). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (xiii). *Vorlesungen über die Ästhetik I*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (xiv). *Vorlesungen über die Ästhetik II*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (xv). *Vorlesungen über die Ästhetik III*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.
- Hegel, G. W. F. (xvi). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.

Hegel, G. W. F. (xvii). *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.

Hegel, G. W. F. (xix). *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*. Werke. Frankfurt am Main: Suhrkamp. 2016.

Hegel, G. W. F. (GW4). *Jenaer kritische Schriften*. Felix Meiner Verlag: Düsseldorf.

Hegel, G. W. F. (GW5). *Schriften und Entwürfe (1799-1808)*. *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag: Düsseldorf. 1998.

Hegel, G. W. F. (GW6). *Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*. Felix Meiner Verlag: Düsseldorf. 1975.

Hegel, G. W. F. (GW7). *Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik und Naturphilosophie*. *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag: Bonn. 1971.

Hegel, G. W. F. (GW8). *Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Gesites*. *Gesammelte Werke*. Felix Meiner Verlag: Düsseldorf. 1976.

Hegel, G. W. F. (GW9). *Phänomenologie des Geistes. System der Wissenschaft. Erster Theil*. Felix Meiner Verlag: Düsseldorf. 1980.

Hegel, G. W. F. (1969). *Briefe von und an Hegel*. Felix Meiner: Hamburg.

Traducciones al español de la obra de Hegel utilizadas

- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. Fondo de Cultura Económica: México. Traducción: José María Ripalda.
- Hegel, G. W. F. (1992). *Crear y saber*. Editorial Norma: Santa fe de Bogotá. Traducción: Jorge Aurelio Díaz.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Relación del escepticismo con la filosofía*. Editorial Biblioteca Nueva. Madrid. Traducción: María del Carmen Paredes.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Editorial Tecnos: Madrid. Traducción: María del Carmen Paredes.
- Hegel, G. W. F. (2006). *Filosofía real*. Fondo de Cultura Económica: México. Traducción: Jose María Ripalda.

- Hegel, G. W. F. (2007). “Quién piensa abstractamente?”. En: Ideas y valores. Número 133. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Traducción: María del Rosario Acosta y Gustavo Macedo.
- Hegel, G. W. F. (1994). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica: México. Traducción: Wenceslao Roses.
- Hegel, G. W. F. (2013). *Ciencia de la lógica*. Las cuarenta: Buenos Aires. Traducción: Augusta y Rodolfo Mondolfo.
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Alianza Editorial: Madrid. Traducción: Ramón Valls Plana.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Rasgos fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado*. Editorial Biblioteca Nueva: Madrid. Traducción: Eduardo Vásquez.

Bibliografía citada

- Acosta, María del Rosario (2008). “Tragedia, política e historia: una lectura de la filosofía hegeliana de juventud”. En: Díaz, J. A. y Acosta, M (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 167-196.
- Acosta, María del Rosario (2012). “Variaciones sobre el perdón: una sugerencia sobre política y transición a partir de Hegel”. En: Revista Universitas Philosophica. Número 59. Bogotá, Colombia. Pp. 33-50.
- Acosta, María del Rosario (2017a). “On the Violence of Positivity in Hegel’s *Early Theological Writings*”. In: Sembou Evangelia (Ed), *The young Hegel and religion*. Peter Lang Oxford. Pp. 93-118.
- Acosta, María del Rosario (2017b). “La violencia de la razón: Schiller y Hegel sobre la Revolución Francesa”. *Philosophical Readings IX*. 2. Pp. 141-150.
- Allen Gillespie, Michael (1984). *Hegel, Heidegger and the ground of history*. University of Chicago Press: Chicago.
- Adorno, Theodor (1966). *Negative Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

- Aschenberg, Reinhold (2012). "Das Recht des Bewußtseins. Eine These der Phänomenologie des Geistes und ihre System –und Kritik-Funktion". In: Gerten, Michael (Hrsg.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 83-105.
- Aquino, Tomas. *Summa Theologica*. Biblioteca de autores cristianos: España.
- Bacon, Francis (1963). *Praefatio. The Works of Francis Bacon*. Werke I. Friedrich Frommann Verlag: Stuttgart.
- Baum, Manfred (1980). "Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jeaner Hegel". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 119-138.
- Baum, Manfred (1999). "Nochmals: Zum Ältesten systemprogramm des deutschen Idealismus". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 321-340.
- Becker, Werner (1971). *Hegels "Phänomenologie des Geistes". Eine Interpretation*. Kohlhammer: Stuttgart.
- Beuthan, Ralf "Wahrhafte Erfahrung. Zur Spezifik von Hegels phänomenologischem Erfahrungsbegriff". En: Hoffman, Thomas Sören (Hrsg.), *Hegel als Schlüsseldenkender der modernene Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*". Feliz Meiner: Hamburg.
- Bondeli, Martin (1999). "Vom Kantianismus zur Kant-Kritik. Der junge Hegel in Bern und Frankfurt". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 31-51.
- Bondeli M. und Linneweber H. (1999). "Zum Berner Kantianismus in der Zeit von Hegels Berner Aufenthalt". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 365-394.
- Bonsiepen, Wolfgang (1977). *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn.

- Bonsiepen, Wolfgang (1977b). “Phänomenologie des Geistes”. In: Pöggeler, Otto (Hrsg). *Hegel*. Verlag Karl Alber: Freiburg. Pp. 59-74.
- Bouton, Christophe (2010). “Die helle Nacht des Nichts. Zeit und Negativität bei Hegel und Heidegger”. Feliz Meiner. *Hegel-Studien*. Band. 45. Stuttgart. Pp. 103-121.
- Bouton, Christophe (2012). “La conception hégélienne du temps est-elle métaphysique? Retour sur le débat Hegel/Heidegger”. In: Kervégan & Mabilie (direction). *Hegel ou présent. Une relève de la métaphysique?*. CNRS Éditions: Paris. Pp. 225-236.
- Bubner, Rüdiger (1970). *Philosophie ist ihre Zeit, in Gedanken erfasst*. In: R. Bubner, K. Cramer, R. Wiehl. *Hermeneutik und Dialektik. Aufsätze. H.G. Gadamer zum 70 Geburtstag*. Mohr: Tübingen, pp. 317–342.
- Bubner, Rüdiger (Hrsg). *Das älteste Systemprogramm*. Hegel Studien: Bonn.
- Buée, Jean-Michel (2012). “La critique de la métaphysique de l’immédiateté dans l’*Encyclopédie des sciences philosophiques*”. In: Kervégan & Mabilie (direction). *Hegel ou présent. Une relève de la métaphysique?*. CNRS Éditions: Paris. Pp. 37-50.
- Busche, Hubertus (1987). *Das Leben der Legendigen. Hegels politische-religiöse Begründung der Philosophie freier Verbundenheit in seinen frühen Manuskripten*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn.
- Busche, Hubertus (1999). “Hegels frühes Interesse an einer Mythologie der Vernunft – zur Vorgeschichte des ‘ältesten Systemprogramms’”. In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 295-320.
- Caimi, Mario (2017). “El esquematismo de los conceptos empíricos”. En: Hoyos, L. E. y Stepanenko, P. (Editores). *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: Bogotá D. C. Pp. 175-190.
- Claesges, Ilrich (1981). *Darstellung des ercheinenden Wissens*. Hegel-Studien/Beiheft 21. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 81-102.
- Cubo, Oscar (2010). *Actualidad hermenéutica del “saber absoluto”. Una lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Dykinson: Madrid.

- De la Maza, Mariano (2007). “Tiempo e historia en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”. En: Ideas y valores. N° 133. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 2-22.
- Demmerling, Christoph (1992). “Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programm kritischer Theorie”. In: Demmerling Chr. und Kambartel F. (Hrsg). *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 67-99.
- D'Hondt, Jacques (1980). “Première vue française sur Hegel et Schelling”. In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 45-57.
- Díaz, Jorge Aurelio (1986). *Estudios sobre Hegel*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá.
- Díaz, Jorge Aurelio (1986b). “La estructura de la Fenomenología del Espíritu”. En: *Revista Ideas y Valores*. No. 70. Universidad Nacional: Bogotá, 1986. Pp. 3-32.
- Díaz, Jorge Aurelio (2003). “La crítica de Hegel a Kant”. En: Hoyos, Luis Eduardo (Editor). *Lecciones de filosofía*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Externado: Bogotá D. C. Pp. 251-266.
- Díaz, Jorge Aurelio (2008). “Hegel y la religión”. En: Díaz. J. A. y Acosta, M (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 219-246.
- Díaz, Jorge Aurelio (2009). “Lo absoluto del saber absoluto”. En: Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte. Número 11. Universidad del Norte: Colombia.
- Düsing, Klaus (1975). “Spekulative Logik und positive Philosophie. Thesen zur Auseinandersetzung des späten Schelling mit Hegel”. In: Henrich, Dieter (Hrsg.). *Ist es systematische Philosophie möglich?* Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 117-128.
- Düsing, Klaus (1976). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn.
- Düsing, Klaus (1980). “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”. In: Henrich D. und Düsing K.

- (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 25-44.
- Düsing, Klaus (2012). *Aufhebung der Tradition im dialektischen Denken. Untersuchungen zu Hegels Logik, Ethik und Ästhetik*. Wilhelm Fink Verlag: München.
 - Ferrini, Cinzia (1999). "On the role of newtonian mechanics and philosophy of nature in the génesis of Hegel'dialectic". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 197-224.
 - Fichte J. G. (i). *Zur theoretischen Philosophie I. Fichtes Werke*. Walter de Gruyter & Co: Berlin. 1971.
 - Flach, Werner (2012). "Begreifen und Begründen. Zur Einschätzung der Phänomenologie des Geistes". In: Gerten, Michael (Hrsg.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 21-29.
 - Förster, Eckart (2008). "Hegels Entdeckungsreisen. Entstehung und Aufbau der *Phänomenologie des Geistes*". In: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 37-57.
 - Foessel, Michaël (2012). "Hegel sans la dialectique?". In: Kervégan & Mabilie (direction). *Hegel ou présent. Une relève de la métaphysique?*. CNRS Éditions: Paris. Pp. 253-267.
 - Forero, Fernando (2013). "El Hegel de Habermas: La Teoría de la acción comunicativa como precisión y desarrollo el programa esbozado en la filosofía hegeliana del periodo de Jena". En: *Revista colombiana de sociología*. Vol. 36, Fasc. 2. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 49-80.
 - Forero, Fernando (2015). *Hermenéutica y Racionalidad. Habermas, Hegel y Gadamer en diálogo*. Editorial Académica Española: España.
 - Forero, Fernando (2017). "Ontología del acontecer. El camino de Hang-Georg Gadamer". En: *Ideas y valores*. N° 164. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 35-54.

- Forster, Michael (1989). *Hegel and skepticism*. Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts: London, England.
- Fujita, Masakatsu (1985). *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn.
- Fulda, Hans Friedrich (1973). "Zur Logik der Phänomenologie von 1807". In: *Materialen zur Hegels Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp: Hamburg. Pp. 391-425.
- Fulda, Hans Friedrich (2008). "Das erscheinende absolute Wissen". In: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 601-626.
- Fulda, Hans Friedrich (2012). "Hegels Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes. Programm und Ausführung". In: Gerten, Michael (Hrsg.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 31-81.
- Gadamer, Hans Georg (1960). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen. Traducción: *Verdad y método*. Editorial Sígueme. Trad. Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito.
- Gadamer, Hans-Georg (1971). *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien*. Paul Siebeck: Tübingen.
- Gadamer, Hans-Georg (1975). "Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie". In: Henrich, Dieter (Hrsg.). *Ist es systematische Philosophie möglich?* Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 53-67.
- Gadamer, Hans-Georg (1987). *Neuere Philosophie. Hegel, Husserl, Heidegger*. Gesammelte Werke. Band 3. Mohr (Paul Siebeck): Tübingen.
- Gama, Luis Eduardo (2002). "Una tensa cercanía. Gadamer y el concepto hegeliano de experiencia". En: *Ideas y valores*. N° 120. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 41-78.
- Gama, Luis Eduardo (2007). "Historia, olvido y recuerdo en Hegel y Nietzsche". En: *Areté. Revista de Filosofía*. Vol 19. N° 1. Pp. 9-39.

- Gama, Luis Eduardo (2008). “El camino de la experiencia en la *Fenomenología del espíritu*”. En: Díaz, J. A. y Acosta, M (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 143-166.
- Gama, Luis Eduardo (2014). “Experiencia, negatividad y acontecer. Un apunte para renovar el diálogo entre Hegel y Gadamer”. En. Alea: Revista Internacional de Fenomenología y Hermenéutica. N° 12. Hermenéutica y negatividad. Documenta Universitaria: España. Pp. 65-81.
- Gama, Luis Eduardo (2016). “Política y lenguaje. Sobre la idea de diálogo y los diálogos de paz”. En: *Intervenciones filosóficas en medio del conflicto: Debates sobre la construcción de paz en Colombia hoy*. Alfaomega Ediciones Uniandes: Colombia. Pp. 289-302.
- Gama, Luis Eduardo (2018). “Introducción”. En: Gama, L. E., Paredes, D. y Parra, A. (compiladores). *Diálogos con Marx*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 9-17.
- Gama, Luis Eduardo (2018b). “Marx y Hegel: de la inversión al diálogo”. En: Gama, L. E., Paredes, D. y Parra, A. (compiladores). *Diálogos con Marx*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 29-54.
- Gama, Luis Eduardo (2018c). *La experiencia por-venir. Hegel y el saber absoluto*.
- Gawoll, Hans-Jürgen (1999). “Glauben und Positivität. Hegels frühes Verhältnis zu Jacobi”. In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg). *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 87-104.
- Giusti, Miguel (1987). *Hegels Kritik der modernen Welt*. Königshausen und Neumann: Würzburg.
- Giusti, Miguel (1999-2000). “La crítica de Hegel a la modernidad”. En: *Seminarios de filosofía*. Números 12-13. Pp. 213-229.
- Glimpel, Christoph (2012). “Religionsphilosophische Begründung des Dialogs zwischen Christentum und Vernunft unter Aufnahme einiger Überlegungen aus Hegels Phänomenologie des Geistes”. In: Gerten, Michael (Hrsg.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp 219-231.

- Gretzki, Milij (1998). "Ist der Marxismus ein legitimer Erbe des Hegelianismus?". In: Kaslowski, Peter (Hrsg.). *Die Folgen des Hegelianismus*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 223-239.
- Gutiérrez, Carlos B. (2008). *Ensayos hermenéuticos*. Siglo XXI Editores: México.
- Guyer, Paul (2007). *Kant's groundwork for the metaphysics of morals: a critical guide*. Continuum International Publishing Group: London/New York.
- Habermas, Jürgen (1963). *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*. Hermann Luchterhand Verlag: Berlin. Traducción: *Teoría y praxis*. Editorial Tecnos: España. Trad. Jacobo Muñoz.
- Habermas, Jürgen (1974). "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels 'Jenenser Philosophie des Geistes'". In: Göhler, Gerhard, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Frühe politische System. System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts. Jenaer Realphilosophie*. Verlag Ullstein: Berlin. Pp. 786-814.
- Habermas, Jürgen, (1981). *Philosophisch-politisch Profile*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Traducción: *Perfiles filosófico-políticos*. Editorial Taurus: Madrid. Trad. Manuel Jiménez-Redondo.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Traducción: *El discurso filosófico de la modernidad*. Editorial Taurus: Madrid. Trad. Manuel Jiménez-Redondo.
- Haering, Theodor (1934). "Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes". *Verhandlungen des dritten Hegelkongress in Rom*. Tübingen/Haarlem.
- Halfwassen, Jens (1999). "Die Rezeption des Neoplatonismus beim Frankfurter Hegel – Neue Quellen und Perspektiven". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 105-125.
- Harris, Henry (1980). "The concept of recognition in Hegel's Jena manuscripts". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 229-248.

- Harris, H. S (1983). *Hegel's development. Night thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford University Press: New York.
- Hass, Andrew (2014). *Hegel and the art of negation. Negativity, creativity and contemporary thought*. I. B. Tauris: London.
- Heidegger, Martin (1976). *Sein und Zeit*. Niemeyer: Tübingen. Traducción: *Ser y tiempo*. Editorial Trotta: Madrid. Trad. Jorge Eduardo Rivera.
- Heidegger, Martin (GA5). *Holzwege*. Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main. 1977. Traducción: *Caminos de bosque*. Alianza: Madrid. Trad. Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin (GA6). *Wegmarken*. Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main. 1976. *Hitos*. Alianza: Madrid. Trad. Arturo Leyte.
- Heidegger, Martin (GA34). *Vom Wesen der Wahrheit*. Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main. 1988. Traducción: *De la esencia de la verdad*. Herder: Buenos Aires. Trad. Alberto Ciria.
- Heidegger, Martin (GA68). *Hegel*. Gesamtausgabe. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main. 1993.
- Heinrichs, Johannes (1974). *Die Logik der "Phänomenologie des Geistes"*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn.
- Henrich, Dieter (1971). "Historische Voraussetzungen von Hegels System". In: Henrich, Dieter. *Hegel im Kontext*. Suhrkamp: Frankfurt. Traducción: *Hegel en su contexto*. Monte Ávila: Venezuela. Trad. Jorge Aurelio Díaz.
- Henrich, Dieter (1980). "Absoluter Geist und Logik des Endlichen". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 103-118.
- Herder, Johann Gottfried (1787). *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. gebundene Ausgabe, Halbleder (1985).
- Hielscher, Karl (1981). *Vernunft und transzendente Einheit. Zur Genesis des Vernunftbegriffs beim frühen Hegel*. Campus: Frankfurt am Main.

- Hoffmann, Thomas Sören (1991). *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*. Walter de Gruyter: Berlin/New York.
- Hoffmann, Thomas Sören (1994). "Der Begriff der Erkennens beim Jenenser Hegel". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 95-123.
- Hoffmann, Thomas Sören (2004). *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*. Marix Verlag: Berlin. Traducción: *Hegel: una propedéutica*. Editorial Biblos: Argentina. Trad. Max Maureira y Klaus Wrehde.
- Hoffmann, Thomas Sören (2009). "Präsenzformen der Religion in der Phänomenologie des Geistes". En: Hoffmann, Thomas Sören (Hrsg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernene Welt. Beiträge zur Deutung der "Phänomenologie des Geistes" aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*". Feliz Meiner: Hamburg. Pp. 308-324.
- Hoffmann, Thomas Sören (2015). "La respuesta de la filosofía trascendental de Fichte a la pregunta por el destino del hombre". En: *Areté, Revista de Filosofía*. Vol. XXVII, N° 1. Pp. 131-146.
- Hoffmann, Thomas Sören (2015b). *Hegel, Phänomenologie des Geistes. Einführung in die Lektüre*. FernUniversität in Hagen: Hagen.
- Hoffmann, Thomas Sören (2017). "La filosofía es, como el universo, circula en sí": Saber enciclopédico y autofundamentación de la filosofía en Hegel". En: Neumann H., Cubo O. y Bavaresco A. (Comp.). *Hegel y el proyecto de una enciclopedia filosófica. Comunicaciones del segundo congreso germano-latinoamericano sobre la filosofía de Hegel*. Editora Fi: Porto Alegre. Pp. 827-849.
- Honneth, Axel (1994). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- Honneth, Axel (2010). *The pathologies of individual freedom. Hegel's social theory*. Goethe Institut: United States of America.

- Horstmann, von Rolf-Peter (1977). “Jenaer Systemkonzeptionen”. In: Pöggeler, Otto (Hrsg.). *Hegel*. Verlag Karl Alber: Freiburg. Pp. 43-58.
- Horstmann, Rolf-Peter (1996). “Der deutsche Idealismus – ein Aufstand der Epigonen?”. En. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. Beiheft n° 44.
- Hoyos, Luis Eduardo (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Siglo del hombre/Universidad Nacional de Colombia: Santa fe de Bogotá.
- Hoyos, Luis Eduardo (2017). “Sobre el ideal kantiano del bien supremo y su significación moral”. En: Aramayo, R y Rivera, F (Compiladores). *La filosofía práctica de Kant*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: México D. F. Pp. 83-103.
- Jaeschke, Walter (2009). “Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins”. En: Hoffmann, Thomas Sören (Hrsg.), *Hegel als Schlüsseldenker der modernene Welt. Beiträge zur Deutung der “Phänomenologie des Geistes” aus Anlaß ihres 200-Jahr-Jubiläums*”. Feliz Meiner: Hamburg. Pp. 15-30.
- Jaeschke, Walter (2010). *W. Hegel Handbuch. Leben, Werk, Schule*. Metzler: Stuttgart.
- Kant, Immanuel (1799). “Erklärung”. En: *Allgemeine Literatur-Zeitung*. N° 9, 29 August. *Akad.-Ausg.* XII.
- Kant, Immanuel (*KrV*). *Kritik der reinen Vernunft*. Werke II. Wissen verbindet: Deutschland. (2016). Traducción: *Crítica de la razón pura*. Taurus: Madrid. Trad. Pedro Rivas.
- Kant, Immanuel (*KpV*). *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke IV. Wissen verbindet: Deutschland. (2016). Traducción: *Crítica de la razón práctica*. Editorial Losada: Buenos Aires. Trad. Rovira Armengol.
- Kant, Immanuel (*KUk*). *Kritik der Urteilskraft*. Werke V. Wissen verbindet: Deutschland. (2016). Traducción: *Crítica del juicio*. Editorial Austral: Buenos Aires. Trad. Manuel García Morente.
- Kant, Immanuel (*ApH*). *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Werke VI. Wissen verbindet: Deutschland. (2016).
- Kaufmann, Walter (1979). *Hegel*. Alianza editorial: Madrid.

- Kérvegan, Jean-François (2012). “Une pensée non-métaphysique de l’action”. In: Kérvegan & Mabilille (direction). *Hegel ou présent. Une relève de la métaphysique?*. CNRS Éditions: Paris. Pp. 283-310.
- Kimmerle, Heinz (1980). “Hegels Naturphilosophie in Jena”. In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 207-215.
- Kolar, Heinz (1975). “Über die Möglichkeit einer Unterscheidung von absolutem Wissen, absoluter Idee absolutem Geist im System Hegels”. In: Henrich, Dieter (Hrsg.). *Ist es systematische Philosophie möglich?* Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 623-630.
- Lambert, Johann Heinrich (1764), *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des wahren und dessen Unterscheidung vom Irrtum und Schein*. 2 Bände. De Gruyter: Leipzig.
- Locke, John (1999). *An Essay Concerning Human Understanding*. The Pennsylvania State University, Jim Manis: Hazleton.
- Lucas, Hans-Christian (1999). “Der junge Hegel zwischen Revolution und Reform. Politische und rechtsphilosophische Optionen Hegel im Übergang von Bern nach Frankfurt”. In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkwelt in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 251-276.
- Lütterfelds, Wilhelm (1994). “‘Sein’ – Die absolute Einheit und ihr Name. Überwindet Fichtes Wissenschaftslehre von 1804 den Kategorien-Dualismus der Kantischen Transzendentalphilosophie”. In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 63-78.
- Lugarini, Leo (1980) “Substance et réflexion dans la Logique et Métaphysique hegelienne d’Iena”. In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 139-148.

- Marx, Karl (1993). *Manuscritos: economía y filosofía*. Altaya: Barcelona.
- Marx, Werner (1971). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Marx, Werner (1977). “Aufgabe und Methode der Philosophie in Schellings System des transcendentales Idealismus und in Hegels Phänomenologie des Geistes”. In: Henrich, Dieter (Hrsg.). *Ist es systematische Philosophie möglich?* Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 77-101.
- Marx, Werner (1986). *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main.
- Menegoni, Francesca (2008). “Die offenbare Religion”. In: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 562-580.
- Menke, Christoph (1992). “Der ‘Wendungspunkt’ des Erkennens. Zu Begriff, Recht und Reichweite der Dialektik in Hegels *Logik*”. In: Demmerling Chr. und Kambartel F. (Hrsg.). *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 9-66.
- Novalis (1982). *Heinrich von Ofterdingen*. Insel Verlag: Frankfurt am Main.
- Novalis (2016). *Hymnen an die Nacht / Geistliche Lieder*. Herausgegeben von Karl-Maria Guth: Berlin.
- Parra, Lisímaco (1987). “Naturaleza e imperativo categórico en Kant”. En: Ideas y Valores. Volumen 36. Número 74-75. Pp. 35-60.
- Pechmann, Alexander (1999). Der Junge Hegel und Schelling. *Timaios und der Trinitätsgedanke*. In: Bondeli, Linneweber und Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 127-141.
- Penolidis, Theodoros (1994). “Zur Selbstvermittlung des Erkennes in bezug auf die Einheit des Selbstbewußtseins bei Kant und auf die innere Differenz des Begriffs bei Hegel”. In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung*

und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 169-193.

- Pippin, Robert (2008). "Eine Logik der Erfahrung? Über Hegels *Phänomenologie des Geistes*". In: Vieweg, Klaus und Welsch, Wolfgang (Hrsg.). *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 13-36.
- Plotnikov, Nikolaj (1999). "Vereinigung als 'Vervollständigung'. Hegels Konzeption einer praktischen Philosophie in Verbindung mit seiner Frankfurter Auseinandersetzung mit Kant". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 143-166.
- Pöggeler, Otto (1965). *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus*. En: Gadamer, H-G. (Hrg.). *Hegel-Tage. (Hegel-Studien, Beiheft 4)*. Bonn. Pp. 17-32.
- Pöggeler, Otto (1973). "Die Komposition der *Phänomenologie des Geistes*". In: *Materialien zur Hegels Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp: Hamburg. Pp. 329-390.
- Pöggeler, Otto (1973b). *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber – Broschur Philosophie: Freiburg/München.
- Pöggeler, Otto (1999). "Der junge Hegel und Herder". In: Bondeli, Linneweber und Lammerskitten (Hrsg.). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 75-85.
- Rendón, Carlos (2007). "La lucha por el reconocimiento en Hegel como prefiguración de la eticidad absoluta". En: *Ideas y Valores*. Número 133. Bogotá, Colombia. Pp. 95-112.
- Rendón, Carlos (2008). "El devenir de Hegel hacia la *Fenomenología del espíritu*". En: *Ideas y Valores*. Número 137. Bogotá, Colombia. P-p. 41-61.
- Rendón, Carlos (2008b). "El Estado o la realidad de la eticidad en la filosofía política de Hegel". En: Díaz, J. A. y Acosta, M (editores). *La nostalgia de lo absoluto: pensar a Hegel hoy*. Universidad Nacional de Colombia: Bogotá. Pp. 55-72.

- Rentsch, Thomas (1992). "Negativität und Vermittlung. Hegels Anthro-Philo-Logik". In: Demmerling Chr. und Kambartel F. (Hrsg). *Vernunftkritik nach Hegel. Analytisch-kritische Interpretation zur Dialektik*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 110.138.
- Ripalda, Jose María (2006). "Introducción". En: Hegel, G. W. F. *Filosofía real*. Fondo de cultura económica: Madrid.
- Rivera, Faviola (2017). "La primera fórmula del imperativo categórico". En: Aramayo, R y Rivera, F (Compiladores). *La filosofía práctica de Kant*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: México D. F. Pp. 5-82.
- Rockmore, T (1986), *Hegels circular epistemology*. Indiana University Press: Bloomington.
- Rosenkranz, Karl (1844). *George Wilhelm Friedrich Hegel's Leben*. Verlag von Dunder und Humblot.
- Sandkaulen, Birgit (2007). "Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels Reflexionslogische 'Widerlegung' der Spinozanischen Metaphysik". In: Ameriks, Karl und Stolzenberg, Jürgen (Hrsg.) *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*. Walter Gruyter: Berlin/New York.
- Schelling F. W. J (ix1). *System des transscendentalen Idealismus (1800). Teilband 1*. Werke. Frommann-Holzboog: Stuttgart. 2005.
- Schelling F. W. J (ix2). *System des transscendentalen Idealismus (1800). Teilband 2*. Werke. Frommann-Holzboog: Stuttgart. 2005.
- Schlegel, Friedrich (1967). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. Band 2. Kritische Neuausgabe: Paderborn, München, Wien, Zürich.
- Schleiermacher, Friedrich (2012), *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Studienausgabe. (Editores) Niklaus Peter, Frank Bestebreurtje und Anna Büsching: Theologischer Verlag Zürich.
- Schmidt, Friedrich (1971). "Hegel in der kritischen Theorie der frankfurter Schule". In: Negt, Oskar (Hrsg.). *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels*. Suhrkamp: Frankfurt am Main. Pp. 17-56.

- Schulze, Gottlob Ernst, (1792), *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie*. Reuther & Reicherd: Berlin. Reimpresión A. Liebert (Ed.). 1911.
- Schürmann, Reiner (2013). *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*. Diaphanes: Paris.
- Sepúlveda, Pedro (2016). *La unidad en Hegel. Una Fenomenología del concepto hasta la maduración de la fase especulativa*. Dissertartion zur Erlangung des akademischen Grades eines Doktors der Philosophie. FernUniversität in Hagen: Deutschland.
- Sepúlveda, Pedro (2017). "La unidad definitiva de la filosofía: una lectura fenomenológica del espíritu absoluto". En: Neumann H., Cubo O. y Bavaresco A. (Comp.). *Hegel y el proyecto de una enciclopedia filosófica. Comunicaciones del segundo congreso germano-latinoamericano sobre la filosofía de Hegel*. Editora Fi: Porto Alegre. Pp. 683-716.
- Serrano, Gonzalo (2003). "Kant y la inversión copernicana". En: Hoyos, Luis Eduardo (Editor). *Lecciones de filosofía*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Externado: Bogotá D. C. Pp. 193-220.
- Serrano, Gonzalo (2017). "Deducción trascendental: refutación o negociación". En: Hoyos, L. E. y Stepanenko, P. (Editores). *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: Bogotá D. C. Pp. 133-151.
- Siep, Ludwig (1980). "Zum Freiheitsbegriff der praktischen Philosophie Hegels in Jena". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 217-228.
- Simon, Josef (1994). "Antinomie und Widerspruch. Kosmologie bei Kant und Hegel". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 125-141.

- Stärk, Susanne (1994). "Kritische Bibliographie". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 235-260.
- Stepanenko, Pedro (2008). *Unidad de la consciencia y objetividad. Ensayos sobre autoconsciencia, subjetividad y escepticismo en Kant*. Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de investigaciones filosóficas: México.
- Stepanenko, Pedro (2017). "Apercepción y objetividad en la *Crítica de la razón pura*". En: Hoyos, L. E. y Stepanenko, P. (Editores). *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: Bogotá D. C. Pp. 153-173.
- Tilliet, Xavier (1980). "Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 11-24.
- Tuschling, Burkhard (1999). "Kant hat die Resultate gegeben; die Prämissen fehlen noch. Und wer kann Resultate verstehen ohne Prämissen?" In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 53-74.
- Ungler, Franz (1980). "Das Wesen in der jenaer Zeit Hegels". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 157-180.
- Ungler, Franz (1994). "Die Kategorie Widerspruch". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 217-234.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (1980). "La notion de matière et le matérialisme vrai selon Hegel et Schelling à l'époque d'Iéna". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 197-206.

- Vieweg Klaus. (1999). *Philosophie des Remis: der junge Hegel und das 'Gespenst des Skepticismus'*. Fink: München.
- Vieweg, Klaus (2002). "La recepción hegeliana de la *skepsis* antigua y moderna. Sobre la prehistoria del concepto del 'escepticismo que se consume a sí mismo'". En Revista estudios de filosofía. N° 25. Febrero. Universidad de Antioquia. Traducción: Carlos Emel Rendón.
- Vieweg, Klaus (2007). *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*. Jena-sophia: München.
- Villacañas, José Luis (2017). "La deducción trascendental: la prehistoria del argumento". En: Hoyos, L. E. y Stepanenko, P. (Editores). *La Crítica de la razón pura: una antología hispanoamericana*. Universidad Nacional de Colombia y Universidad Autónoma de México: Bogotá D. C. Pp. 99-132.
- Valls, Ramón (1994). *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Promociones y Publicaciones Universitarias: Barcelona.
- Valls, Ramon (2001). "Qué es filosofía. Comentario a los §§ 1-18 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*". En: Areté. Revista de Filosofía. Vol. XIII. N°2. Pp. 141-173.
- Waibel, Violetta (1999). "Ein vollständiges System aller Ideen. Zum ältesten Systemprogramm des deutschen Idealismus". In: Bondeli und Linneweber-Lammerskitten (Hrsg). *Hegels Denkentwicklung in der Berner und Frankfurter Zeit*. Wilhelm Fink Verlag: München. Pp. 341-363.
- Wiehl, Reiner (1983). "Phänomenologie und Dialektik". In: Gadamer, Hans-Georg (Hrsg.). *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 623-634).
- Wladika, Michael (1994). "Hegels Kantkritik". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel*. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 195-215.
- Zeidler, Kurt W. (1994). "Die Heautonomie der Vernunft". In: Hoffmann, Th. Und Ungler, F. (Hrsg.) *Aufhebung der Transzendentalphilosophie? Systematische*

Beiträge zur Würdigung, Fortentwicklung und Kritik des transzendentalen Ansatzes zwischen Kant und Hegel. Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 24-39.

- Zeidler, Kurt Walter (2012). "Zur Logik des spekulativen Satzes". In: Gerten, Michael (Hrsg.). *Hegel und die Phänomenologie des Geistes. Neue Perspektiven und Interpretationsansätze.* Königshausen & Neumann: Würzburg. Pp. 141-149.
- Zimmerli, Walter (1980). "Inwiefern wirkt Kritik systemkonstituierend?". In: Henrich D. und Düsing K. (Hrsg.). *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling.* Bouvier Verlag Herbert Grundmann: Bonn. Pp. 81-102.

VERSICHERUNG

Hiermit versichere ich an Eides statt, dass ich die vorliegenden Dissertation selbstständig und ohne unzulässige Inanspruchnahme Dritter verfasst habe. Ich habe dabei nur die angegebenen oder unveröffentlichten Quellen und Hilfsmittel verwendet und die aus diesen wörtlich, inhaltlich oder sinngemäß entnommenen Stellen als solche den wissenschaftlichen Anforderungen entsprechend kenntlich gemacht. Die Versicherung selbstständiger Arbeit gilt auch für Zeichnungen, Skizzen oder graphische Darstellungen. Die Arbeit wurde in gleicher oder ähnlicher Form weder derselben noch einer anderen Prüfungsbehörde vorgelegt und auch noch nicht veröffentlicht. Mit der Abgabe der elektronischen Fassung der endgültigen Version der Arbeit nehme ich zur Kenntnis, dass diese mit Hilfe eines Plagiatserkennungsdienstes auf enthaltene Plagiate überprüft und ausschließlich für Prüfungszwecke gespeichert wird. Es ist mir bekannt, dass wegen einer falschen Versicherung bereits erfolgte Promotionsleistungen für ungültig erklärt werden und eine bereits verliehene Doktorwürde entzogen wird.

Datum: den 10.09.2018

Unterschrift: