



Universidad de Chile

Facultad de filosofía y humanidades

Departamento de filosofía

MÉTODO, CONOCIMIENTO Y VIDA EN LA *FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU*
DE G.W.F. HEGEL

Tesis para optar al grado de magíster en filosofía

MATÍAS VON DEM BUSSCHE RIVERA

Profesor guía: Luis Placencia García

Santiago, Chile

2021

A Edith Rivera

Todo esto es, hasta cierto punto, verdad, por lo mismo que es falso hasta cierto punto. - San

Agustín, *Soliloquia*. Liber II, Cap. X.

La educación no le da nada al hombre que no pudiese él también obtener de sí mismo: le da aquello que podría procurarse por sí solo pero más rápida y fácilmente. - Gotthold E. Lessing,

La educación del género humano, §4.

Agradecimientos

Agradezco a mi madre Edith Rivera, quien no solo a punta de un esfuerzo que ni siquiera puedo imaginar nos crió a mí y a mis dos hermanos Gustavo y María Paz (a quienes también agradezco), sino que también fue un pilar fundamental en el tiempo en que escribí este trabajo de tesis tan complejo y estresante debido a la pandemia por el virus Covid-19. Agradezco de igual modo al profesor Luis Placencia no solo por su enorme paciencia y conocimiento, sus siempre acertados comentarios y su confianza, sino también por todo el rol formativo académico y personal que ha tenido para mí desde hace 7 años ya. Agradezco a quienes han sido mis amigos de carrera desde la Licenciatura: Esteban, Diana y Belén, con quienes he podido discutir filosóficamente siempre de modo muy provechoso. Agradezco también a mis compañeros de banda Fernando, Fernanda, Javier y Gustavo, cuya amistad y constancia colectiva en la persecución de nuestro sueño musical permite mi realización personal en otros aspectos de mi vida, realización tan necesaria para no perder motivación en la filosofía. Agradezco también a mis amigos y amigas Karen, Francisco, Simón, Nicolás, Ignacio, Daniel, Camila (entre muchos otros), quienes tanto apañe y momentos de diversión me proporcionaron cuando me encontraba estresado por la confección de esta tesis. Agradezco, en general, a todos mis amigos y familiares que me acompañaron a lo largo de este arduo camino.

El siguiente trabajo de investigación se hizo bajo el alero de la beca de magíster nacional de ANID/CONICYT 22200975 otorgada a mí entre los años 2020-2021. Asimismo, esta investigación se realizó bajo el proyecto FONDECYT 11170539 “Intención y acción en Kant y Hegel. Continuidad y ruptura en torno al modelo hilemórfico de acción en la filosofía crítica, la *Fenomenología del Espíritu* y la *Filosofía del Derecho*” cuyo investigador responsable es el prof. Luis Placencia. Por último, agradezco también a la Fundación Volcán Calbuco, de quien también fui becario de magíster los años 2020-2021.

Agradecimientos	II
Abreviaciones	IV
Resumen	VI
1.-Introducción	1
1.1.-El principio hermenéutico korsgaardiano y la formulación abstracta del problema	1
1.2.-El tipo de discurso a emplear y el carácter histórico-sistemático de la presente investigación	12
1.3.-La estrategia interpretativa a emplear y resumen de la investigación.	16
1.4.-La conclusión y el principio hermenéutico rawlseano	24
2.-Cuál es el problema que parte tematizando la PdG y por qué no se le ha dado solución.	28
2.1.-Introducción	28
2.2.-El problema con el que parte la PdG como el problema general de la filosofía.	28
2.3.-Por qué no se le ha dado solución al problema general de la filosofía.	40
2.4.-Rendimientos del capítulo.	43
3.-Cuál es el problema específico con el que busca lidiar la PdG y cuáles son las condiciones de su solución	45
3.1.-Introducción.	45
3.2.-El camino alternativo sugerido por Hegel y su inviabilización	46
3.3.-Sobre el empleo hegeliano del término Erscheinung y su relación con el concepto de vida	51
3.3.1.-La visión histórica: La relación accidental entre las opiniones.	55
3.3.2.-La perspectiva adecuada: La relación necesaria entre las manifestaciones.	60
3.3.3.-La vida y la forma de unidad que dicho concepto expone	70
4.- La interpretación del cuarto párrafo de la Introducción.	81
4.1.-Introducción	81
4.2.-La interpretación.	82
5.-Conclusión de la investigación: Las condiciones del problema metódico especial y de su solución.	99
5.1.-El establecimiento de las condiciones	99
5.2.-Palabras finales	105
Bibliografía	112

Abreviaciones

Aparte del sistema de citación a ser empleado en la presente tesis (MLA), se seguirán, para el caso de ciertas obras canónicas, el siguiente sistema de citación, tal como es frecuente en los especialistas de los autores del caso:

1.-Para ciertas “grandes obras” de ciertos autores, se seguirá el modelo de citación canónico para la obra del caso. En el caso de las obras principales de Hegel, estas se citarán del siguiente modo por sus siglas en alemán:

Fenomenología del espíritu = PdG

Aparte, en el caso de esta obra, esta se citará indicando la paginación de la edición de Meiner y la parragrafación de la traducción inglesa de Miller, seguida también por Pinkard. p. ej.: “PdG (53/§73)”. Cuando en el contexto sea claro que se habla de esta obra, solo se indicarán la numeración de las páginas y párrafos. La traducción al español utilizada es la de Abada llevada a cabo por A. Gómez-Ramos con ligeras alteraciones mías.

Ciencia de la lógica = WdL

Enciclopedia de las ciencias filosóficas = ENZ

1.2.-Para otras grandes obras, pero de otros autores, se seguirán sus propios métodos de abreviación y citación. p. ej.:

Crítica de la razón pura = KrV A432/B443

Crítica de la razón práctica = KrP

Crítica de la facultad de juzgar = KU

Metafísica = Met 1098a14-17

2.-Para referir a ciertas obras menos conocidas de Hegel se adoptarán ciertas abreviaciones, pero su citación se hará indicando el volumen y la página de la edición de las obras completas (GW) de Meiner. Ej.: GW 4 221

La relación del escepticismo con la filosofía = La relación

La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling = DS

Este texto también es conocido como el “escrito de la diferencia” y a eso se deben sus siglas en alemán (*Differenzschrift*).

La única excepción la constituyen las únicas lecciones que serán utilizadas en la presente investigación, a saber, las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* que se encuentran en el tomo 18 de las obras completas de Suhrkamp.¹ La traducción a utilizar será la de Wenceslao Roces en el FCE. Su forma de citación se hará de la siguiente manera: “(Werke 18 4)”.

Lecciones = Lecciones sobre la historia de la filosofía

¹ En el caso de esta obra, solo pude acceder a la edición de Suhrkamp y no a la de Meiner.

Resumen

La presente investigación tiene como fin y asunto esclarecer la siguiente cuestión: Cuáles son las condiciones tanto del problema metódico de la PdG como de su solución. En el primer capítulo de esta tesis presento la relevancia de tematizar dicho asunto y una serie de principios hermenéutico-metodológicos que serán aplicados a la investigación. En el segundo capítulo de esta investigación intento mostrar cómo es que en los tres primeros párrafos de la Introducción de la PdG es presentado el problema general de la filosofía como el problema de la elevación de la filosofía a ciencia. Intento mostrar eso por medio del contraste crítico con otras lecturas de esos mismos párrafos que, en mi opinión, han identificado erróneamente cuál es problema tematizado en dichos párrafos. En el tercer capítulo de esta investigación llevo una investigación sistemática del concepto hegeliano de *Erscheinung* en vistas a, por medio de dicha investigación, poder, en el capítulo cuarto, llevar a cabo una interpretación del cuarto párrafo de la Introducción de la PdG, interpretación en la que busco mostrar cómo es que en dicho párrafo son presentadas las condiciones tanto del problema con el que la PdG busca lidiar como de su solución. En el quinto capítulo de la investigación ofrezco las conclusiones de la investigación por medio de una consideración de los rendimientos de la investigación como un todo y, en virtud de eso, intento situar mi investigación dentro de una vertiente específica del comentario especializado de la obra de Hegel. Por último, en este capítulo conclusivo, me permito hacer algunas observaciones acerca de la utilidad que puede tener esta investigación para la filosofía en general.

1.-Introducción

En la presente introducción se busca establecer cuál es problema de la investigación a realizar y las condiciones que harían de dicho problema, un problema. El establecimiento de dicho problema va desde una formulación abstracta y general hacia una formulación más concreta y específica. La forma de establecer el problema de la investigación se hace de la mano de la introducción de varios principios hermenéutico-metódico-discursivos que justifican la estructura y la forma de tratamiento del problema a tematizar. Luego, se realiza una especie de resumen de la obra y de la forma en que esta lleva a cabo el tratamiento del problema establecido. Por último, se presenta la estructura que tendrá la conclusión de la investigación y aquello en lo que está consistirá.

1.1.-El principio hermenéutico korsgaardiano y la formulación abstracta del problema

El primer principio hermenéutico que adoptará la presente investigación es uno que puede encontrarse en la obra de C. Korsgaard. La autora dice: “un claro establecimiento del problema es también un claro establecimiento de la solución” (49). La idea de este principio es que las condiciones que hacen de un problema un problema indican cuales son las condiciones de su solución. Dicho de modo inverso, las condiciones que debe satisfacer la solución a un problema deben basarse en las condiciones que dan origen a tal problema. El establecimiento de este principio puede parecer trivial en un inicio, pero no creo que lo sea en lo absoluto. Me parece que en varias investigaciones muchas veces queda poco claro en qué medida aquello que identifican como problema es o se manifiesta, justamente, como problemático. En palabras de

Korsgaard, pecan de falta de claridad en el establecimiento de las condiciones que hacen del problema del caso, un problema. En esa misma medida, cuando se atisba una eventual solución al problema del caso, también queda poco claro en qué medida aquella solución es efectivamente una solución de aquello que se presentaba como problemático. Es decir, nuevamente, hay una falta de claridad en el establecimiento de las condiciones que hace de la solución del caso, una solución. La adopción de este principio, en lo concerniente a la presente investigación, tiene que ver, por ende, con el afán de evitar tal falta de claridad en el establecimiento de las condiciones del problema y de la solución del problema de investigación.

Ahora, el problema con el que lidia la presente investigación es el problema de la justificación del método de la PdG como la “exposición del saber aparente”. En otras palabras, el problema de esta investigación puede expresarse en la siguiente y gran pregunta: ¿Por qué la PdG tiene este método de la “exposición del saber aparente”? ¿Cuáles son las razones de su adopción? Ahora, ante esta formulación hallamos la siguiente dificultad: El problema mismo de la PdG es, justamente, el de la justificación de su propio método. Por ello, como se ve, la investigación tiene como problema, justamente, el problema con el que lidia la obra. Pero entonces habría que distinguir los niveles de problematización: El problema de la presente investigación es el problema de la justificación metódica de la PdG. En otras palabras, para ser claros, la cuestión debe formularse de la siguiente manera: El problema de la investigación es por qué es un problema para la obra el de la justificación de su propio método. En otras palabras, la investigación intenta comprender por qué es un problema, para la obra, el problema que la misma obra tiene, a saber, el de la justificación de su método.

Por ende, en relación con el principio korsgaardiano, la formulación del problema de la investigación ha de entenderse de la siguiente manera: Se pregunta por las condiciones que hacen del problema de la obra, para la obra o el autor, un problema. En otras palabras, se pregunta acerca de qué haría problemático el asunto de la adopción de su método. De esto se

sigue una interesante cuestión: Que el establecimiento de las condiciones del problema de la investigación es el establecimiento, a su vez, de las condiciones que hacen del problema de la obra un problema. Es decir, el establecimiento de las condiciones del problema de la investigación es realizado adecuadamente ahí donde el establecimiento de las condiciones del problema de la obra es realizado adecuadamente. La investigación, si se quiere decir así, es un ejercicio de auto-transparencia respecto de las condiciones que hacen del problema de la obra, un problema. Ahora bien, como indica la segunda parte del principio korsgaardiano, la investigación no se agota en la determinación de las condiciones que hacen del problema de la obra, un problema, sino que, también esta trata de las condiciones que harían del método empleado en la PdG y, por ende, de la PdG misma, una solución a dicho problema.

Ahora, hemos de formular, aunque de forma abstracta en qué consiste el problema de la investigación. Como dije antes, el problema de la investigación es el problema de la justificación del método de la PdG como la “exposición del saber aparente”. Denominemos a este último problema el “problema metódico” de la PdG. El problema metódico de la PdG surge de una cierta necesidad *especial* enmarcada dentro de una necesidad *general* en la filosofía. La necesidad general, dicho gruesamente, es la necesidad de la constitución y exposición de la filosofía en ciencia filosófica, es decir, de la constitución de la filosofía en un cuerpo de conocimientos unitario y sistemático. La necesidad especial es la de la comprensión y, por ende, exposición *preliminar* de aquello en lo que consiste el carácter unitario y sistemático de la ciencia filosófica; la así llamada necesidad de un “comienzo subjetivo” de la ciencia filosófica, necesidad contrapuesta pero complementaria a la de un “comienzo objetivo”.² Así vista la cosa, se ve, entonces, que el método de la PdG está diseñado para satisfacer esta necesidad especial, por lo que, el problema metódico de la PdG es, a su vez, un problema especial a ser resuelto dentro del problema general surgido de la necesidad general

² Cfr Flay (1975).

de la filosofía de constituirse en ciencia filosófica. Por ello, Hegel llamó a la PdG la “primera parte del sistema de la ciencia” (PdG 24/§27). Por ello, hay que ser claros en que el problema que la PdG está destinada a resolver es un problema particular -especial- en la filosofía. El punto central de la investigación es la comprensión de esta necesidad especial como la condición que hace del problema metódico de la PdG, justamente, este problema metódico especial. Por ende, la explicación de esta cuestión, a saber, la de en qué medida esta necesidad del comienzo subjetivo es la que hace del problema metódico de la PdG este problema metódico especial, está contenida como tal en el desarrollo de la investigación, por lo que dicha cuestión en esta introducción solo puede esbozarse preliminar y abstractamente.

La necesidad especial del comienzo subjetivo de la ciencia filosófica, por ende, puede exponerse gruesamente del siguiente modo: Hegel sostiene que la filosofía no ha satisfecho la necesidad general de convertirse en ciencia filosófica por el hecho de que no se ha satisfecho aún la necesidad especial de determinar en qué consiste aquello en lo que consiste precisamente el conocimiento científico de la filosofía. El que esta última necesidad no se ha satisfecho puede exponerse de la siguiente manera: La elevación a ciencia filosófica no puede hacerse asumiendo dogmáticamente aquello en lo que consiste el carácter unitario y sistemático de la ciencia filosófica. Quien obrase de ese modo, partiría de una concepción de aquello en lo que consiste el carácter unitario y sistemático de la ciencia filosófica que no ha demostrado, es decir, que no ha probado que *en eso consiste* el carácter sistemático de la ciencia filosófica. Ante un modo de obrar tal, podría fácilmente oponérsele de la misma manera dogmática otra visión acerca de aquello en lo que consiste el carácter unitario y sistemático de la filosofía. Para Hegel esto no es solo una posibilidad, sino que es, de hecho, un dato del asunto: En filosofía ocurre que existen y han existido diversas formas de comprender aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico, formas que parecen no tomar nota de las demás formas de comprender lo mismo, y que han partido meramente asumiendo que el conocimiento filosófico tiene ese

carácter y desde este viciado punto de partida han intentado emprender la tarea de constituir la filosofía en ciencia.

Ahora, esto no es solamente problemático en foro filosófico; es, a ojos de Hegel, la manifestación de un problema más amplio: El que, en general, se parta asumiendo dogmáticamente un cierto carácter de aquello que denominamos, en cualquier caso, conocimiento. No solo ocurre que en la filosofía se ven enfrentadas entre sí distintas filosofías en la medida en que se oponen sus puntos de partida, sino que la filosofía misma se ve enfrentada a otros saberes que, asumen, tanto como las filosofías enfrentadas entre sí, un cierto carácter de aquello en lo que consiste cualquier cosa que denominemos como saber o conocimiento. La “conciencia natural” -la que podría identificarse con la forma cotidiana y “natural” de comprender y enfrentarse con el mundo- asume una forma de comprender aquello en lo que consiste la verdad, es decir, aquello en lo que consiste el conocimiento verdadero. Así como obra la conciencia natural, también obran otras disciplinas o ciencias en la medida en que asumen la forma en que se conoce su objeto particular como la forma que debe tener aquello que denominemos conocimiento o saber; p. ej., tanto las ciencias empíricas como ciertas formas de religión asumen que la forma de conocer su objeto particular es la forma que debe adoptar todo lo que denominemos conocimiento. En este panorama, todas las concepciones de la verdad ven a las contrarias como lo inverso de ellas mismas, justamente, por el hecho de que todas parecen asumir, sin mayor justificación, aquello en lo que consiste el conocimiento y, por ello, consideran a las demás formas de comprender lo mismo como erradas por el hecho de no compartir su punto de partida. En la medida en que la filosofía se halle en esta situación en la que no se diferencia de ninguna otra forma de concepción de la verdad en la medida en que no ha probado que el conocimiento tiene el carácter que justamente la filosofía afirma que tiene, la elevación a ciencia de la filosofía nunca podría verse satisfecha. Es, precisamente, esta necesidad especial la que la PdG busca satisfacer. Por ello, en el contexto

de la WdL, Hegel nos dice que aquello de lo que buscó dar cuenta en la PdG es del *concepto de ciencia* (WdL 20), es decir, intentó dar cuenta de cuál es la concepción verdadera de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico. El problema metódico de la PdG tiene que ver, justamente, con la forma en que habría de satisfacerse dicha necesidad especial. Es decir, tiene que ver con el camino, con la forma de proceder que habría de emplearse con el fin de satisfacer dicha necesidad.

Ahora, la satisfacción de dicha necesidad especial tiene, por el tipo de conocimiento al que la filosofía aspira, mayores complicaciones. La filosofía aspira, por el tipo de objeto que tiene, a un tipo de conocimiento distinto al de otras disciplinas o ciencias. La filosofía tiene por objeto, no los objetos particulares y condicionados del arte, de la lógica, la matemática o las ciencias empíricas, sino *lo incondicionado* o *lo absoluto*. El conocimiento al que aspira la filosofía no es un conocimiento *entre otros* conocimientos, no es un conocimiento en el mismo nivel de otros conocimientos o saberes; ella aspira -para usar la terminología actual- a una especie de *meta*-conocimiento. Es decir, ella aspira a ser conocimiento del resto de los otros conocimientos; el conocimiento de las partes que ocupan todos los saberes particulares en un todo sistemáticamente estructurado. Por lo que, por ello, se presenta la siguiente gran dificultad: Para la determinación del método destinado a satisfacer la necesidad especial de la filosofía, no puede ella tomar prestado ningún método de ninguna ciencia o disciplina particular. Esta cuestión es aún más punzante si se considera, también, lo siguiente: El hecho de que, en filosofía, al contrario de otras disciplinas, el disenso respecto del o de los métodos que han de emplearse en filosofía es total. La historia, p. ej., de las ciencias empíricas muestra que estas han podido establecer un acervo común de conocimientos y, por ende, muestra mucho más consenso y comunión en torno a los métodos que han de emplearse en ellas para obtener el conocimiento de sus objetos. Al contrario, -como atisbábamos anteriormente- en la historia de la filosofía, lo único que encontramos es digresión respecto de lo que ella es y, por ende, de los

métodos que han de emplearse en ella. Por ende, tampoco la filosofía puede tomar sin más algún método de los propuestos en su historia para intentar satisfacer la necesidad especial de la que hablábamos. Por ende, el problema metódico relativo a la satisfacción de dicha necesidad es mucho peor para una disciplina que aspira a un tipo de conocimiento radicalmente distinto de otras ciencias y disciplinas. A partir de este diagnóstico puede apreciarse lo titánico del problema metódico de la PdG. Básicamente, la PdG se ve enfrentada a la tarea de la justificación de un método único en su clase, para la determinación del cual no hay nada antes de él de lo que aferrarse. Y la apuesta, tan ambiciosa como es de titánico el problema del que parte, es, justamente, la PdG misma como la “exposición del saber aparente”.

Como dijimos, el tema de la presente investigación era comprender las condiciones que hacían del problema metódico de la PdG, este problema metódico especial. Lo dicho anteriormente cuenta como una reconstrucción gruesa de las condiciones que hacen problemático dicho problema. En buena parte, el desarrollo de la investigación intenta devanar con apoyo textual lo que aquí se dijo de manera gruesa y abstracta. Ahora, el establecimiento de las condiciones del problema permite a su vez, el establecimiento de las condiciones de su solución. Otro aspecto de la presente investigación intenta dar cuenta de en qué medida la PdG como la exposición del saber aparente satisface las condiciones de ser una solución al problema metódico de la obra. Como se puede apreciar, este otro aspecto de la investigación, a saber, el de la consideración de en qué medida el método de la PdG cumple con las condiciones de ser una solución al problema metódico especial, equivale, en otras palabras, a la justificación del método especial de la PdG. Es decir, por medio de mostrar que dicho método cumple con las condiciones de satisfacción del problema metódico se muestran las razones de la adopción -la justificación- de dicho método.

Con todo debo hacer una precisión en torno a esto último: No es la intención de este otro aspecto de la investigación manifestarse acerca *del éxito* de la PdG en satisfacer

metódicamente la necesidad especial de la que parte, sino que su objetivo es comprender, más bien, en qué medida *podría* la PdG, tal como ella es propuesta, satisfacer dicha necesidad. En otras palabras, el objetivo de este otro aspecto es intentar determinar, por medio del examen de la forma en que la PdG es formulada como una solución al problema metódico, cómo es que podría ella contar, justamente, como una solución a dicho problema. Es decir, intento develar cuáles son las condiciones con las que cumpliría la PdG en cuanto solución de dicho problema, mas no manifestarme acerca de si es ella es exitosa en hacer eso. Esto por varias razones: Primero, porque el éxito de una solución puede deberse a un “error en la *performance*” -para ocupar la expresión de Anscombe³- ocurrido por varios motivos, incluso algunos externos a la obra; sabemos, por ejemplo, que Hegel escribió el último capítulo de la PdG apremiado por la ocurrencia de la Batalla de Jena y a que ello se debe, en parte, la falta de forma (*Unform*) de dicho capítulo. (Hoffmeister I 161–162). Segundo, porque creo que, por un lado, para poder llevar a cabo un juicio acerca de su éxito es preciso -como una cuestión de anterioridad lógica- comprender en qué medida la solución se comprende a sí misma en cuanto solución. Solo de esa forma extraeríamos el estándar que sirve para medir el éxito de la obra. Y, por otro lado, hacer un juicio acerca del éxito de la solución y, por ende, de la intención de la obra, requeriría que este trabajo se extendiese mucho más de lo razonable.

Como se puede apreciar, la adopción del principio korsgaardiano es adecuada específicamente en consideración de la naturaleza misma de la justificación del método empleado en la PdG. El establecimiento de las condiciones del problema metódico y de la solución a dicho problema consiste en la tematización de ciertas elecciones metódicas en filosofía que, a su juicio, son erróneas y luego, en base a las deficiencias identificadas, propone su propio método, el que, a sus ojos, obviamente, tiene la ventaja de no presentar aquellas deficiencias. Por ello es que, por un lado, el establecimiento de las condiciones del problema

³ *Intention*, §2.

metódico versa en el intento de comprender lo más preciso que sea posible por qué dichas deficiencias serían deficiencias y, por otro lado, el establecimiento de las condiciones de su solución versa en el intento de comprender cuanto más preciso sea posible, en qué medida el método propuesto satisface la condición de ser una solución de dichas deficiencias.⁴

Como una consecuencia auxiliar de lo anterior se desprende lo siguiente. Como la justificación metódica de la PdG toma la forma de una crítica a otras posiciones, aparentemente lo que debería hacer quien intentase entender dichas críticas es intentar entender las posiciones comentadas para luego comprender la crítica a ellas. Este es un movimiento que efectivamente se hace con frecuencia. Como parece ser evidente a partir del texto, dichas posiciones parecen identificarse con la posición de Kant de modo eminente y de modo menos claro, con las posiciones de Fichte, Schelling, Jacobi, entre otros. El comentario especializado ha tendido a exponer las posiciones de dichos autores -al menos hasta donde ha parecido suficiente- para luego comprender la crítica de Hegel a ellos. Sin embargo, la PdG, a pesar de contener múltiples criptocitas⁵ que a ningún lector levemente informado en los autores antes mencionados podrían pasar desapercibidas, pareciera esperar poder ser comprendida por medio de nada más que no sea la propia PdG. Un indicio es que no se menciona explícitamente nunca a ningún autor ni ninguna obra, cosa que no pareciera ser un accidente del texto sino una cuestión totalmente intencional. Hegel, tanto en obras anteriores como posteriores a la PdG, ahí donde quiso criticar explícitamente a algún autor, lo hizo, por lo que la no mención de ningún autor no parece ser trivial. Por lo demás, la pretensión de poder hablar sobre una

⁴ Este punto es relevante no solo para intentar comprender la elección metódica de Hegel por sí misma, sino también porque permite establecer las condiciones de una conversación provechosa con el comentario especializado: en el acuerdo o desacuerdo respecto de cuáles son las deficiencias de las posiciones anteriores y *por qué* lo son, descansan las condiciones de la discusión acerca de la determinación de lo que está intentando hacer Hegel al momento de optar metódicamente por la PdG como una “exposición del saber aparente”. Espero que esto -y el provecho de haber dicho esto- se vea luego ahí donde comparo la forma en que otros comentaristas comprenden el carácter deficitario de las deficiencias identificadas por Hegel en la Introducción con mi forma de comprenderlo.

⁵ Es decir “citas crípticas”.

posición filosófica sin mencionar a un autor o una obra se ajusta perfectamente, a mí modo de ver, con la pretensión muy propia de la PdG de concebir a dichas posiciones filosóficas justamente como eso, como posiciones filosóficas, no como la posición de este o este otro autor. Es decir, se ajusta a la idea de que el texto trata no a autores específicos sino a esquemas o sistemas de pensamiento (Cfr 25-26/§29)⁶. Así entonces, aunque esta es una observación que no deja de ser una sugerencia y no una certeza interpretativa y a pesar de que la tarea de una recta comprensión de la crítica hegeliana a las posiciones que critica no puede prescindir del todo de una comprensión al menos superficial de dichas posiciones por sí mismas, la presente investigación busca operar en el siguiente nivel interpretativo: Uno en que se satisface con la forma en que ciertas posiciones son comprendidas y presentadas por Hegel mismo, tanto en la PdG como en otras obras el autor.

Esta forma de obrar nos permite evitar razonablemente cierto camino interpretativo que tiende a ser seguido en el comentario especializado, a saber, aquel para el cual la presentación y reconstrucción de las posiciones criticadas por sí mismas (es decir, fuera del modo en que Hegel las comprende) es esencial para el tratamiento y comprensión de algún asunto en la obra hegeliana. Obrar evitando ese camino tiene, en mi opinión, varias ventajas: En primer lugar, para el tipo de investigación a llevar a cabo no es relevante -como en el caso de otras investigaciones- detenerse en la cuestión de “en quién está pensando Hegel” al momento de exponer cierta posición que busca criticar. Al contrario, como dije, bastará, por las razones expuestas en el párrafo anterior, en el nivel interpretativo perseguido en esta investigación, con la forma en que Hegel presenta ciertas posiciones en la PdG y otras obras suyas. En segundo

⁶ Por eso un objeto central del texto son las “figuras de la conciencia” y no el planteamiento de X autor por muy identificable que sea el hecho de que se está hablando de lo que dijo, p.ej., Kant. Piénsese, por nombrar solamente un ejemplo, en la sección C “El espíritu cierto de sí mismo. La moralidad” del capítulo VI “El espíritu”, sección en la que es claramente comentada la doctrina de los postulados de la razón de Kant, pero en la que el nombre de este último autor no es nunca mencionado. Por ello, la interpretación de Harris (165 y ss.) según la cual la PdG adoptaría un cierto método dialéctico en sentido aristotélico según el cual se revisarían las perspectivas de “los sabios” me parece incorrecta. Lo que se trata es de figuras conceptuales para cuya examinación su carácter histórico queda en segundo plano.

lugar, esta investigación, por lo mismo, se evita el esfuerzo de intentar determinar si la forma en que Hegel comprendió ciertas posiciones de otros autores es adecuada como comprensión de tales posiciones. En tercer lugar, por lo mismo, la presente investigación prescinde de la tarea de tener que llevar un esfuerzo de la extensión que supondría llevar a cabo una investigación que intentase realizar las tareas mencionadas en los dos puntos inmediatamente anteriores. Esto puede ser una trivialidad, pero sirve para justificar la extensión que es prudente que posea una investigación como la presente tesis de magíster.⁷

Por ende, esta investigación procederá de la siguiente forma: Ella consistirá, básicamente, en un intento de aclaración de las condiciones particulares que hacen del problema del método de la PdG un problema. Esto no puede ir sino de la mano de la introducción de una serie de tópicos y conceptos propios de la filosofía de Hegel. En el caso de la presente investigación, tal como lo indica su título, los conceptos y tópicos principales que se introducirán para aclarar lo que se busca aclarar son los de *método*, *conocimiento* y *vida*. En el camino aparecerán muchos otros conceptos que probablemente serían merecedores de un espacio en el título pero que, por razones de espacio, no pueden ser mayormente desarrollados; por ejemplo, los conceptos de *historia*, *tiempo*, *naturaleza*, etc. El punto con la introducción de dichos tópicos es que, justamente, como intentaré mostrar, esta es *necesaria* para la recta comprensión de las condiciones que hacen del problema de la justificación del método de la obra, un problema. En otras palabras, *sin* la introducción de dichos tópicos, el problema de la justificación de su propio método, en la manera en que el problema es formulado en la obra, se vuelve, respecto de ciertos aspectos fundamentales, ininteligible.

⁷ Ahora bien, como se verá luego, hay veces en que, para aclarar ciertas cosas, efectivamente apelaré a ciertos asuntos en Kant, Aristóteles, entre otros autores. Sin embargo, estas apelaciones tendrán una naturaleza, si se quiere, cuasi-accidental o cuasi-superficial en el siguiente sentido: Bien puede que la presente investigación pudiese haber prescindido de ellas, pero, al no ser categóricamente esenciales para la comprensión de lo que busca ser expuesto -pero sí muy útiles-, ni su extensión muy amplia, creo que su introducción no hace mayor daño ni implica una violación terrible a estas observaciones hermenéuticas.

Esto me permite introducir la forma de controlar el éxito de la presente investigación, aunque, nuevamente, de una forma abstracta y gruesa. Dado que el tema de la investigación versa en, por un lado, la comprensión de las condiciones que hacen problemático al problema metódico especial y, por otro lado, en la comprensión de las condiciones que hacen de la solución del problema, una solución, el éxito de la investigación depende, justamente, de llevar a cabo aquello de manera adecuada. Si quiere ponerse esto en la forma de un *condicional*, el éxito de la investigación puede formularse así: De exponerse las condiciones problemáticas del problema metódico y de exponerse las condiciones solventes de la solución, entonces, el objetivo de la presente investigación ha podido llevarse a cabo exitosamente. Ahora, el éxito de esta investigación, puesto de esa forma, ha de juzgarse en relación con la forma en que se desarrolla la investigación. Por lo que dejo el juicio acerca del éxito de la investigación anclado a la forma en que esta se desarrolle específicamente.

1.2.-El tipo de discurso a emplear y el carácter histórico-sistemático de la presente investigación

Ahora bien, tanto la comprensión de las condiciones del problema de la obra como la introducción necesaria de ciertos tópicos para llegar a esa comprensión tendrán cierto estilo discursivo, si se quiere decir así, que me gustaría exponer partiendo de una contraposición. Es habitual en la investigación hegeliana, como en el caso de la presente investigación, tener que introducir una serie de elementos propios de la filosofía del autor para comprender ciertos asuntos. Ahora, me gustaría distinguir entre dos estilos de hacer eso. Primero, está ese tipo de investigación que, de buenas a primeras, parte hablando *con los mismos conceptos y la misma*

jerga hegeliana en orden a poder comprender y aclarar ciertos asuntos. Si bien no creo que este estilo discursivo sea incorrecto por sí mismo, creo que tiene una deficiencia obvia: Que nunca, desde el punto de vista del lector, se puede estar seguro de la comprensión que tiene el investigador de los distintos conceptos y expresiones hegelianas de las que hace uso para intentar aclarar ciertos asuntos. Probablemente, ese tipo de discursos se le permita a quienes ya son avezados en Hegel, tal que, ya sea por brevedad o por otros motivos, pueden discurrir de ese modo. El tipo de investigación que intentaré realizar no es esa, sino que, al contrario, intentaré, siempre que pueda, exponer la forma en que comprendo los conceptos y tópicos hegelianos que introduciré a fin de, justamente, no caer en la deficiencia antes mencionada. El motivo de esto no solo tiene que ver con el nivel de investigador que creo ser -aún un aspirante al grado de magíster y por ende no todavía un avezado- sino también porque creo que es la forma adecuada de tematizar y conversar con un texto y con un autor que, por varias razones, parece tan alejado y abstruso como lo es la PdG y Hegel mismo. Acerca de esto diré más en lo que sigue.

Ahora, este tipo de discurso tiene también sus propios contras. El primero y más obvio es el que puede encontrarse expresado en el dicho de “quien se explica se complica”. Es decir, como expondré la forma en que comprendo ciertos conceptos y tópicos hegelianos, es posible que mi forma de comprensión pueda ser incompleta o incluso errada y que eso, por ende, afecte la verdad de lo que busco demostrar. Pero creo que es un precio justo a pagar. No creo que mi comprensión actual de dichos temas sea completamente correcta y adecuada, pero creo que, si puedo acreditar que creo que la forma en que comprendo dichos temas es adecuada apelando a pasajes de la obra de Hegel como al comentario especializado, se me pueda hacer ver que, sin embargo, en algún aspecto estoy equivocado. Creo como una cosa más valiosa el que se me haga ver que mi comprensión es inadecuada ahí donde la he expuesto, a que no se me pueda hacer ver eso ahí donde no he expuesto mi forma de comprensión o que, justamente, se me

impute falta de claridad por no haberla expuesto. Ahora, la segunda dificultad de este estilo es quizá más relevante: El que, probablemente, haya que introducir una batería ingente de conceptos hegelianos para intentar aclarar el asunto que deseo aclarar. De ese modo, tendría que exponer mi forma de comprensión de muchísimos conceptos y tópicos, cosa que tomaría demasiado espacio y tiempo, por lo que quizá el éxito de la investigación como un todo se vería entorpecido y que, por lo demás, no creo estar en las condiciones de poder hacer, ya que creo carecer de una comprensión, como ya dije, completamente adecuada de dichos tópicos. Por lo que, con todo, debo hacer una selección acotada de los conceptos y tópicos hegelianos que introduciré y de los que expondré mi comprensión. Por ende, como toda selección, no podré tocar otros temas que sería recomendable tocar para hacer de la investigación del asunto que busco aclarar una lo más completa y adecuada posible. Con todo, no creo que dicha selección sea arbitraria, como buscaré mostrar en la investigación. Justamente, con esta investigación intento mostrar que con la introducción y exposición de la selección acotada de conceptos que emplearé, la cuestión de la que trata la investigación puede ser adecuadamente tratada. Y, obviamente, el éxito de que eso pueda ser así depende del resultado del trabajo investigativo, por lo que dejo al lector -y a mí mismo como investigador- la tarea de ver si la investigación puede lograr su fin con esa selección y exposición acotada de dichos conceptos y tópicos.

Volviendo al tema de la forma que creo adecuada de tematizar a un texto y a un autor como la PdG y Hegel, debo decir lo siguiente: Este tema me permite introducir el carácter histórico-sistemático de la presente investigación. Entiendo por dicho carácter lo siguiente: El afán de la investigación de querer comprender la verdad de lo dicho por el autor y no solo hacer una descripción de lo que el autor dijo. Me interesa indagar cuán adecuado o inadecuado es lo que dice el autor respecto del tema que este aborda en su obra. Ahora, precisamente, para llevar a cabo eso, lo que debemos intentar hacer es comprender, lo más adecuado y completo que sea posible, lo que el autor dijo. Sin este intento de comprensión de lo que dijo, creo que es

imposible llevar a cabo un juicio acerca de la rectitud de lo dicho. Así como en la esfera de la política, uno no puede esperar cambiar aquello que no entiende, en el caso de este tipo de estudios “históricos” de la filosofía, uno no puede juzgar la corrección de lo dicho por un autor sin primero intentar comprender, *en su propio derecho*, lo que el mismo autor dijo en su obra. Enfatiqué “en su propio derecho” porque parte esencial de esta forma de aproximación a todo autor de la historia de la filosofía consiste en el hecho de no tener una pauta o una norma asumida de antemano como lo correcto para luego ver si lo dicho por el autor se ajusta a esa norma. La norma que guíe nuestro juicio acerca de la corrección o incorrección de lo dicho por el autor solo puede surgir y ser válida a partir de un intento de comprensión de lo que dijo el autor mismo en su obra a partir de sus propios estándares.⁸ Justamente, respecto de un autor tan abstruso y opaco como lo es Hegel muchas veces, la peor aproximación que podría hacerse respecto de él es una en la que el contenido de lo dicho por él se considerase como una “particularidad” suya, algo propio de *su* forma de pensar -como algo que se le vino a la mente sin mayor reflexión-, como una opinión que podemos conocer mas no compartir.⁹ De esta última manera, *su* forma de pensar, como algo propio de su carácter y su estilo, siempre parecerá externa y extraña a los ojos de lectores de otras épocas y de otros lugares geográficos. Como dijera Hegel mismo:

[P]ara quien, en la historia de la filosofía, parta de este punto de vista, la significación de tal historia se limitará, evidentemente, a conocer las particularidades de otros, cada uno de los cuales tiene la suya propia: peculiaridades que son para mí, por tanto, algo

⁸ Esta es, creo también, como se verá a partir de la investigación, la forma de aproximación a los autores y obras de la historia de la filosofía que el mismo Hegel tiene por adecuada y es, por ende, la forma de aproximación que el mismo Hegel esperó -podemos afirmar sin duda alguna- que se tuviera con su propia obra.

⁹ Por lo mismo, a pesar de que la expresión “lo que el autor dijo en su obra” pueda parecer ambigua en este párrafo, he de aclarar que lo que busco es reconstruir, bajo la distinción clásica, la *intentio operis* (la intención de la obra, es decir, la intención de lo dicho en la obra) y no la *intentio auctoris* (la intención del autor, lo que pasaba o pasó por la mente de este al momento de decir lo que dijo). Para un trabajo que argumenta mayormente en torno a esta forma de aproximación histórico-sistemática, me remito a Placencia (2021) y a la bibliografía que el autor pone a disposición en dicho artículo.

extraño y a las cuales es ajena y no libre mi razón pensante, que no son para mí más que una materia externa, muerta, puramente histórica, una masa de contenido vano e inútil de suyo. (*Werke* 18 33)

1.3.-La estrategia interpretativa a emplear y resumen de la investigación.

Esto me permite resumir el contenido de la investigación, a fin de que el lector pueda hacerse una idea gruesa pero más concreta del desarrollo del presente estudio y de la forma en que, por ende, intenta realizar las tareas que este tiene. Ahora bien, primero he de presentar el tipo de estrategia interpretativa que dará forma a la estructura de la investigación y las razones de su adopción.

Creo que puede decirse, respecto de la lectura de cualquier texto, que hay dos estrategias de lectura principales: La primera -y que creo es la estrategia más intuitiva e inmediata- es la que adoptaría alguien que recién se inicia en la lectura del texto del caso. Llamemos a esta estrategia, estrategia de lectura diacrónica en el siguiente sentido: Quien no tiene mayor idea del asunto del que trata un texto y da sus primeros pasos en la lectura de este, se va haciendo una idea del asunto en la medida en la que lo va leyendo. Es decir, quien lee un texto en el que cree que debe esforzarse por comprender lo que se va exponiendo en él, intenta ir haciéndose una buena comprensión de lo que ha leído y de lo que va leyendo, en la medida en que sus capacidades y conocimientos previos se lo permiten. De esta estrategia de lectura surge una cierta estrategia interpretativa del texto, la que llamaré, consiguientemente, estrategia interpretativa diacrónica en el siguiente sentido: Quien intentase exponer su interpretación del texto, siguiendo esa estrategia de lectura, iría exponiendo su interpretación siguiendo, por ejemplo, los pasos mismos que el texto mismo da. Un ejemplo de aplicación de esta estrategia

interpretativa son las guías de lectura. Estas tienen el fin de poder ayudar paso a paso al lector a la lectura del texto del caso. Por ello mismo, estas, por lo general, van presentando en líneas gruesas los argumentos del texto tal como estos se van dando en el texto mismo, sin apelar a elementos posteriores o ajenos a la sección que busca ser comentada, pues, por el hecho obvio de que el lector iniciado no ha llegado a ellos, no sería de utilidad presentarlos como elementos que otorgarían claridad al lector del comentario de dicha sección.

En cambio, llamaré estrategia sincrónica a la segunda estrategia de lectura en el siguiente sentido: Quien ya ha pasado por el penoso trabajo de haber leído e intentado comprender la totalidad de un cierto texto, lo que intentaría hacer es, adoptando una expresión de Sellars, poner un “ojo en el todo” (3). Es decir, intentaría (re-)leer, p. ej., las secciones del texto a la luz de la comprensión más sistemática que ha desarrollado de este. Así podría comprender, por ejemplo, por qué el texto partió donde partió, o podría reconsiderar la importancia de una sección en la aseguración del éxito de la investigación o en la constitución del texto como un todo, o podría darse cuenta de que ahora comprendió adecuadamente algo de una sección inicial -que antes comprendió superficialmente- a partir de lo que leyó de secciones posteriores, entre otras varias potencialidades. De esta estrategia de lectura nace una estrategia interpretativa que llamaré, consiguientemente, estrategia interpretativa sincrónica en el siguiente sentido: Quien quisiese exponer su interpretación del contenido del texto, bajo esta estrategia de lectura, iría exponiéndola, no necesariamente siguiendo al pie de la letra los pasos argumentativos de cada sección, sino, que, tomando como base la totalidad del texto, intentaría aclarar sistemáticamente determinado(s) asunto(s) del texto del caso, como los ejemplos ya mencionados (por qué el texto partió como partió, etc.). Esta es la estrategia interpretativa, me parece, que sigue lo que tendemos a denominar “el comentario especializado”. Por ello, este intenta aclarar ciertas cuestiones “sistemáticas” respecto de los textos del caso, tomando como material para aclarar dichas cuestiones, la totalidad del texto o la totalidad de la obra del autor.

Así, para aclarar un asunto que aparece en determinada sección, el comentario especializado por lo general apela, no solamente a lo que esa sección ofrece para ser comprendida, sino también a secciones posteriores a la sección donde aparece el asunto a aclarar, o incluso a otros textos del autor o a otros textos de otros autores, etc. Por ello, por ejemplo, varios de los textos propios del comentario especializado tienen la forma de “La relevancia de X concepto en Y texto”, etc.¹⁰

En lo que concierne a la presente investigación, ambas estrategias interpretativas serán aplicadas en un sentido cualificado. De la estrategia interpretativa diacrónica rescataré el afán por intentar aclarar una determinada sección de un texto por medio de una reconstrucción detallada de los pasos argumentativos tal como estos aparecen en la sección que busca ser aclarada. Por ello, como podrá apreciar más adelante el lector, la presente investigación trata con, por un lado, las condiciones que hacen problemático al problema metódico especial y, por otro lado, las condiciones que hacen de la solución del problema, una solución, pero con la siguiente cualificación: Trata con tales condiciones *tal como estas son establecidas* en la Introducción de la PdG. Por ende, en buena medida la investigación consistirá en apreciar detalladamente y al pie de la letra los pasos argumentativos ofrecidos en dicha sección. Esta estrategia de lectura, por lo demás, tiene la ventaja de que uno debería ser capaz de captar la *forma específica* en que es tratado cierto asunto apreciando el orden de los pasos argumentativos. De esa forma se evita la vaguedad que a veces llevan consigo ciertos tratamientos de

¹⁰ Ahora bien, esta distinción entre diferentes estrategias de lectura y consiguientes estrategias interpretativas no debe comprenderse como una distinción excluyente. Probablemente, en la lectura e intento de comprensión de un texto o de la obra de un autor, ambas estrategias de lectura y de interpretación se dan, en algún sentido, al mismo tiempo. Por ejemplo, en la medida en que uno va progresando en la lectura de un texto, aún como iniciado, va incluyendo lo que ha leído bajo la perspectiva más sistemática que se ha ido haciendo por medio, p. ej., de lo último que ha creído comprender del texto. Y, a su vez, incluso quien ha leído y ha creído comprender -al menos en lo central- la totalidad de un cierto texto, puede considerarse como un iniciado en la medida en que, por ejemplo, le falte leer la obra completa del autor, lectura que, una vez hecha, le permitiría perfeccionar su comprensión del texto que ha leído en su totalidad. Si se quiere, por ello, se puede llamar a estas estrategias, más que estrategias, principios o momentos de la lectura y de la interpretación.

determinados asuntos en los que, por ejemplo, se recogen muchos pasajes de un autor donde supuestamente este “afirma lo mismo” respecto de un determinado asunto, no considerando que, muchas veces, los textos tienen formas muy distintas de “afirmar lo mismo”.

De la estrategia sincrónica rescataré el afán de aclarar ciertas cuestiones de forma “sistemática”, es decir, de forma que, para aclarar un asunto de una sección, pueda tomar como material para poder aclarar dicho asunto, si bien, no la totalidad del texto ni la totalidad de la obra del autor, al menos, más pasajes y textos que solamente aquella sección donde aparece tal asunto. Como podrá apreciar más adelante el lector, el afán de querer aclarar el detalle argumentativo del establecimiento -tal como este ocurre en la Introducción- de las condiciones que hacen problemático al problema metódico especial y de las condiciones que hacen de la solución del problema, una solución; dicho afán se verá complementado con el afán de querer aclarar sistemáticamente -en el sentido mentado más arriba- ciertos asuntos en ese detalle argumentativo. Esto por una razón que puede sonar un tanto obvia pero que espero demostrar en su ocasión: creo que, por buenas razones, sin ese abordaje sistemático, hay cuestiones en torno al problema metódico de la PdG que pueden muy fácilmente comprenderse de forma errónea. Por ello, si bien el esfuerzo de esta investigación consiste, en parte, en aclarar la argumentación relativa a un asunto tal como esta es expuesta en *una* sección determinada (en este caso, la Introducción), la forma de aclarar dicha argumentación es abordada *sistemáticamente*, es decir, de forma tal que, para aclararla, deberemos apelar a un conjunto de textos y pasajes que no se encuentran solamente en la Introducción de la PdG ni en la PdG misma.¹¹

¹¹ En relación con la forma de llevar a cabo ambas estrategias interpretativas, debo hacer una observación más. Precisamente por el hecho de que, en parte, la investigación posee este afán de aclarar la argumentación de una determinada sección, se vuelve muy necesario partir del texto fuente y luego *volver a él*. Puede, nuevamente, considerarse obvia esta observación, pero creo que, muy por el contrario, no tiende a ser muy obvia para muchos. Por lo general, muchas interpretaciones parten localizando un determinado problema en base a un cierto pasaje, pero, muchas veces, no vuelven al pasaje mismo con el fin de interpretarlo nuevamente ahí donde sus

En concreto, por ende, la investigación se lleva a cabo en los siguientes capítulos: El primer capítulo trata con la forma en que son establecidas las condiciones del problema metódico *general* de la filosofía en los primeros tres párrafos de la Introducción. De ese modo, en dicho capítulo tematizo el problema de la “filosofía de la representación natural” presentado en dicha sección de la obra. Dicha tematización consiste en la discusión de los temas de la “tesis de la distorsión” y de los presupuestos infundados. Para la aclaración de dichos temas, aparte de llevar a cabo un análisis textual de lo que ofrecen esos tres primeros párrafos, también llevo a cabo una discusión con diferentes comentarios que se han hecho acerca de dichos temas, trayendo a colación, también, diferentes pasajes de la obra de Hegel.¹²

El punto por establecer en este primer capítulo es el siguiente: Que se comprenda que el problema que parte tematizando la obra como el problema *general* de la filosofía relativo a la posibilidad de la elevación de la filosofía a ciencia filosófica o, en otras palabras, como un problema relativo a la posibilidad de la transformación de la filosofía en ciencia. El argumento principal del capítulo reza gruesamente del siguiente modo: La tesis de la distorsión, es decir, la tesis según la cual la representación natural de la filosofía de tener que hacerse de un conocimiento especial para apoderarse del absoluto nos llevaría a obtener un absoluto

investigaciones han hecho ya cierto progreso argumentativo. La presente investigación intenta no caer en ese mismo error, aun a expensas de parecer innecesariamente reiterativo, partiendo de ciertos pasajes clave, llevando a cabo cierta argumentación, y luego volviendo a esos pasajes clave. Esta observación interpretativa se la debo a Javier Fuentes y se la puede encontrar en su tesis de magíster (10-11).

¹² De este modo espero que se vea el modo en que las estrategias sincrónicas y diacrónicas se interpolan: Por un lado, la estrategia diacrónica se materializa en el intento de aclaración del detalle argumentativo de dichos párrafos y la sincrónica en el intento de aclaración sistemático de ciertos elementos en dicho detalle argumentativo. En mi opinión, el llevar a cabo, en el sentido expuesto anteriormente, ambas estrategias interpretativas se ajustan bastante bien a la naturaleza de la PdG. Justamente, el texto pareciera esperar ser comprendido en varios niveles en el siguiente sentido: Pareciera que el texto mismo espera, en una primera instancia, que el lector se haga primeramente una idea -aunque rudimentaria y superficial- de la estructura del texto mismo, de por qué ese texto tiene esa estructura, de los argumentos que va llevando a cabo el texto en las distintas figuras de la conciencia, etc. A su vez, en una segunda instancia, el texto pareciera esperar ser comprendido de modo más pleno ahí donde el lector ha podido apreciar el texto en su totalidad con los resultados que Hegel espera haber mostrado hacia el final del texto, de modo tal que la comprensión del inicio del texto se enriquece mucho más ahí donde el lector ha llegado al final de este. Específicamente en torno al tema del método del texto, pareciera ser especialmente adecuado en la medida en que Hegel, en mi opinión, por una parte, presenta una determinada justificación provisional de su método en la Introducción y, por otra parte, espera que el mismo resultado de su investigación justifique a su vez la elección del método empleado.

“distorsionado” por medio de dicho conocimiento especial no debe comprenderse como el problema de la relación entre mente y mundo, es decir, como el problema de la incapacidad de nuestra vida mental de referir efectivamente a cosas en el mundo. Sino que, por medio de una determinada interpretación del problema de los “presupuestos infundados”, interpretación guiada, a su vez, por una determinada interpretación de lo que quiere decir Hegel con “absoluto”, el problema de la tesis de la distorsión ha de comprenderse como el problema de la incapacidad de la filosofía de transformarse en ciencia bajo los supuestos que yacen a la base de la posición de la representación natural. El punto es que la posición de la representación natural tiene como supuesto metódico infundado el querer apoderarse del absoluto de una forma en que es contradictoria por el siguiente motivo: Entendido el saber absoluto o el conocimiento científico como una cierta *forma* del saber, el intento de acceder a dicha forma - es decir, el intento de transformar la filosofía en ciencia- por medio de algo que no sea la consideración de su contenido no puede ser exitoso. El conocimiento que obtendríamos del absoluto ahí donde accediéramos a él por medio del conocimiento especial al que aspira la filosofía de la representación natural -conocimiento que no versa en una consideración del contenido del cual el saber absoluto es forma- no puede sino ser una *distorsión* de lo que el saber absoluto es.

De este modo, en este capítulo se aclaran las siguientes cuestiones: Primero, cuál es problema *general* del que parte la obra, es decir, el problema *general* que la obra parte tematizando: El problema de la elevación de la filosofía a ciencia filosófica. Segundo, por qué afirma Hegel que a dicho problema general no se le ha dado una solución adecuada, a saber, porque la realización de la tarea de la elevación de la filosofía en ciencia se representa naturalmente de un modo en que hace de esa tarea algo imposible de realizar. Pues se representa que la obtención del conocimiento absoluto -la elevación de la filosofía a ciencia- puede llevarse a cabo sin una consideración del contenido del cual el saber absoluto es forma.

El segundo capítulo trata con la forma en que son establecidas tanto las condiciones del problema metódico *especial* de la PdG como las condiciones *especiales* de su solución en el cuarto párrafo de la Introducción. Por ello, el capítulo versa, fundamentalmente, en la demostración del hecho de que la PdG busca lidiar con un problema metódico *especial* y no, *sin más*, con el problema general formulado en el capítulo anterior. En otras palabras, busco demostrar que el problema para el cual la PdG está diseñada como solución es un problema metódico *especial*, el que es presentado, justamente, en dicho cuarto párrafo. Busco mostrar que eso es así ahí donde, en dicho párrafo de la Introducción, Hegel sugiere un cierto camino alternativo ante el problema surgido con las filosofías de la representación natural. Dicho camino consiste en el desecho de tales posiciones *sin más* por el hecho de ser “apariciones vacías del saber” (*leere Erscheinungen des Wissens*) y en un cierto intento de realización de la tarea de la elevación a ciencia de la filosofía. Sin embargo, Hegel objeta a dicho camino alternativo lo siguiente: El hecho de que la ciencia, por “entrar en escena” (*darin, dass sie auftritt*), es ella misma una “aparición” (*Erscheinung*). Por ende, no se pueden desechar a las posiciones anteriores por el hecho de que estas sean una *aparición*, pues la ciencia misma, en este contexto, es también una *aparición* por el hecho de entrar en escena. El contenido del capítulo versa, en buena medida, en la interpretación de lo que quiere decir este argumento.

Por ello, versa, en primer lugar, en una aclaración de lo que significa la expresión “aparición” o “manifestación” (*Erscheinung*). Para la aclaración de ello se hace necesaria la introducción y consiguiente justificación de una perspectiva acerca de la historia de la filosofía y, por ende, acerca del carácter orgánico-vital del conocimiento al que aspira la filosofía. En la introducción de dicha perspectiva se expone y justifica el tipo de *forma* de unidad del tipo de conocimiento al que aspira la filosofía de mano de los conceptos de contingencia y necesidad. Dicho tipo de forma de unidad es el tipo de unidad conceptual que se manifiesta en los seres vivos: La forma de unidad *orgánico-vital*. Dicha forma de unidad consiste en una forma de

consideración de los sucesos de la historia de la filosofía en la que los aspectos contingentes de dicha historia son re-apropiados bajo su aspecto de necesidad. Es decir, bajo dicha forma de unidad el surgimiento de los diversos sistemas filosóficos en la historia es comprendido como la manifestación (*Erscheinung*) progresiva y orgánica de una misma capacidad cognitiva universal (la razón y/o el espíritu). Esta comprensión de la forma de unidad implica examinar en qué medida cada sistema filosófico de la historia manifiesta una determinación del pensamiento o del espíritu, es decir, implica develar en qué medida en cada sistema filosófico se adquiere una comprensión más abarcativa de lo que el espíritu intenta comprender caso a caso. Por ello, se comprende el tipo de conocimiento al que aspira la filosofía como una especie de *auto*-conocimiento: Es la comprensión que adquiere de sí el espíritu en la medida en que examina las determinaciones de sí mismo que se manifiestan en la comprensión de sus objetos. Así la historia de la filosofía se vuelve historia del pensamiento (*Geschichte des Denkens*, GW 4 21) y no historia de los sucesos contingentes y externos. De este modo se busca haber aclarado el sentido de la expresión “aparición” o “manifestación”.

De ese modo estaríamos en condiciones de poder interpretar el argumento que inviabiliza el camino alternativo y, por ende, de comprender cuál es el problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar, concibiendo, justamente, dicha inviabilización como el acto del establecimiento de las condiciones de dicho problema. Dicha interpretación reza gruesamente, en virtud de lo dicho anteriormente, de la siguiente manera. Dado que se ha podido aclarar que la forma de unidad en la que estriba el conocimiento al que aspira la filosofía consiste en una consideración orgánico-vital de los diversos sistemas filosóficos de la historia como manifestaciones del espíritu, la inviabilización del camino alternativo es interpretada de la siguiente forma: La forma de obrar en filosofía, a fin de convertir a esta última en ciencia, no puede consistir en la no consideración -es decir, en el desecho- de los diversos sistemas filosóficos de la historia. Quien obrase de ese modo asumiría que la filosofía puede elevarse a

ciencia sin una consideración del modo en que se manifiesta el espíritu en los diversos sistemas filosóficos y de ese modo no se distinguiría de las posiciones que, sin embargo, busca desechar en la medida en que las considera falsas. Al contrario, justamente, la forma de obrar correcta, en virtud de lo anterior, consiste, precisamente, en una consideración de en qué medida en ellos se manifiesta una determinación del espíritu en la comprensión de sus objetos. Justamente, porque Hegel ve que aún no se ha llevado a cabo esa tarea es que la ciencia es “apariencia” o “manifestación”. Y, por ende, justamente aquello en lo que consiste la PdG en cuanto “exposición del saber aparente” es en el intento de realización de dicha tarea.

De este modo, en el segundo capítulo se busca haber aclarado las siguientes cuestiones: Primero, en qué medida, con la explicación del concepto de *Erscheinung*, en la que se introdujo y justificó la perspectiva orgánico-vital de la forma de unidad en la que consiste el tipo de conocimiento al que la filosofía aspira, se pudieron establecer las condiciones del problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar. Segundo, en qué medida, por medio de la consideración de aquello que sugiere la adopción de la perspectiva orgánico-vital, se pudieron establecer las condiciones que hacen del método de la PdG como la “exposición del saber aparente” y de la PdG misma una solución al problema metódico especial.

1.4.-La conclusión y el principio hermenéutico rawlseano

En el capítulo final de la presente investigación se presenta la conclusión del trabajo. Para la elaboración de dicha conclusión se adoptará un principio hermenéutico que puede encontrarse en la obra de J. Rawls, a saber, el del “equilibrio reflexivo”.

En *A Theory of Justice*, Rawls adopta como principio metódico de su investigación el “equilibrio reflexivo”. La aplicación de este principio (y el principio mismo) consiste en que, por un lado, para el establecimiento de los principios de la justicia hemos de ver lo que son

nuestros “juicios considerados” acerca de la justicia, es decir, nuestras convicciones intuitivas acerca de aquello en lo que esta consiste, para, de este modo, poder ajustar nuestros principios de justicia a lo que son nuestros juicios considerados. Sin embargo, por otro lado, este movimiento de establecimiento no es unidireccional, es decir, no va solamente de los juicios a los principios, sino que también va de los principios a los juicios ahí donde manifestemos algún grado de duda o de inseguridad respecto de la corrección de estos últimos, de modo que podemos, en este segundo movimiento, ajustar nuestros juicios a nuestros principios. Este movimiento de doble dirección es lo que Rawls denomina “equilibrio reflexivo” (17-18, 42-45).

En lo que toca a la realización de la conclusión, este principio será adoptado en el siguiente sentido: Es claro que toda investigación tiene un carácter progresivo en el sentido de que los resultados obtenidos en un tiempo T1 constituyen la base sobre la cual se monta el tratamiento del problema en un tiempo posterior T2. En esta progresión, siempre se aspira a que los resultados obtenidos en T2 sean concordantes con aquellos obtenidos en T1, por lo que, se aspira, en otras palabras, a ajustar los resultados de T2 a los de T1. Ahora bien, por otro lado, seguramente nuestra comprensión del problema investigativo irá, a su vez, haciéndose también más robusta a medida que la investigación progresa. Sin embargo, dicho robustecimiento en la comprensión del problema podría parecer indeseable, puesto que, si nuestra comprensión del problema en T1 es menos robusta que en T2, podría pensarse que nuestra comprensión en T1 es incompleta y, por ende, sería deseable que desde el mismo inicio en T1 hubiésemos tenido en consideración aquellos aspectos del problema que, sin embargo, adquirimos en T2. Pues, de otro modo, podría pensarse que en el tratamiento del problema en T1 no fue tomado en consideración algún aspecto central que hubiese sido deseable considerar para haber hecho de ese tratamiento uno más completo y exhaustivo. Esto, sin embargo, creo que está lejos de ser una deficiencia en sí misma y más bien refleja la naturaleza de toda investigación; es propio de

toda investigación el que, a medida que ella progresa, se vaya haciendo una imagen más clara del problema que ella misma aborda, por lo que pareciera ser inevitable la ocurrencia de este robustecimiento.

Sin embargo, dado esto, lo que sí creo que constituiría un defecto de toda investigación es que no se reconsiderase el tratamiento llevado a cabo y los resultados obtenidos en T1 a la luz del tratamiento y resultados llevados a cabo en T2. Este último movimiento constaría en ajustar el tratamiento del problema llevado a cabo en T1 a aquel llevado a cabo en T2.¹³ Este equilibrio entendido como este movimiento de doble ajuste será uno que será adoptado como principio en la conclusión de la presente investigación en el siguiente sentido.¹⁴ Dado que, por un lado, la investigación versa en el establecimiento tanto de las condiciones del problema metódico de la PdG como de su solución y dado que, por otro lado, sin embargo, el establecimiento de dichas condiciones -como se podrá haber apreciado a partir del resumen de la sección anterior- se da de manera progresiva en la medida en que, a medida de que la investigación se desarrolla, se van aclarando cuáles son dichas condiciones, la conclusión del presente trabajo intenta dar cuenta de cómo, como un todo, la investigación ha podido, justamente, establecer dichas condiciones. Para ello, se toman los resultados del primer y del segundo capítulo en torno a la cuestión del establecimiento de dichas condiciones y se intenta hacer ver cómo es que en el panorama completo que ha sido ofrecido a lo largo de la

¹³ Como hizo ver Javier Fuentes en una presentación acerca del método en Descartes (en el congreso de la ACHIF en 2019) y también en la presentación del mismo trabajo en el coloquio periódico de Estudios Trascendentales, el movimiento de doble ajuste en el que consiste el equilibrio reflexivo es muy similar al movimiento de doble ajuste entre saber y objeto que es descrito en la parte final de la Introducción de la PdG (59-60/§13), aunque prefiero no extenderme sobre este asunto. Para el que desee leer una interpretación detallada de este movimiento de doble ajuste en la Introducción, cfr. Sepúlveda (2020).

¹⁴ Por lo demás, esto supone la ventaja de que la investigación llevada a cabo, habiendo sido adoptado este principio, expone, de alguna manera, la forma misma en que esta fue llevada a cabo y, por ende, expone, en algún sentido, la “corriente de conciencia” del investigador. Creo que esto es una ventaja porque la mayoría de las veces las investigaciones presentan la osificación del pensamiento del autor y no el desarrollo de las ideas de este, lo que da la impresión de que el autor, tuvo, en un momento determinado -en un arranque de genialidad-, *absolutamente* claras *todas* las ideas que quería poner por escrito. Al contrario, a pesar de que quizá la adopción de este principio hace, en algún sentido, más compleja la lectura y comprensión de las ideas puestas por escrito, posee la virtud pedagógica de permitir ver que aquello que está detrás de la investigación es un ser humano que, como todos, va aclarándose para sí el problema que en un principio decidió investigar.

investigación se da cuenta, justamente, de las condiciones del problema metódico de la PdG y de su solución.

Por otro lado, una vez que podamos apreciar el resultado de la investigación como un todo a partir del ejercicio mentado en el párrafo anterior, podré referirme al lugar en que creo que se sitúa la presente investigación en relación con otras investigaciones similares. De ese modo podré marcar mis distancias y mis puntos en común con otras investigaciones acerca de los temas que toco en mi investigación. Por último, me permitiré dar en este capítulo final unas palabras de cierre acerca del rendimiento sistemático que creo que tiene la presente investigación y sus resultados para la filosofía en general.

2.-Cuál es el problema que parte tematizando la PdG y por qué no se le ha dado solución.

2.1.-Introducción

Como mencioné en la introducción a este trabajo, el primer capítulo trata con la forma en que son establecidas las condiciones del problema metódico general de la filosofía en los primeros tres párrafos de la Introducción de la PdG. De ese modo, en dicho capítulo tematizo el problema de la “filosofía de la representación natural” presentado en dicha sección de la obra. Dicha tematización consiste en la discusión de los temas de la “tesis de la distorsión” y de los presupuestos infundados.

De este modo, en este capítulo se aclaran las siguientes cuestiones: Primero, cuál es problema del que parte la obra, es decir, el problema que la obra parte tematizando: El problema *general* de la elevación de la filosofía a ciencia filosófica. Segundo, por qué afirma Hegel que a dicho problema general no se le ha dado una solución adecuada, a saber, porque la realización de la tarea de la elevación de la filosofía en ciencia se representa naturalmente de un modo en que hace de esa tarea algo imposible de realizar. Pues se representa que la obtención del conocimiento absoluto -la elevación de la filosofía a ciencia- puede llevarse a cabo sin una consideración del contenido del cual el saber absoluto es forma.

2.2.-El problema con el que parte la PdG como el problema *general* de la filosofía.

En mi opinión, la Introducción de la PdG parte tematizando lo que más arriba he denominado el problema *general* de la filosofía: la elevación de la filosofía a ciencia filosófica. La forma

en que parte tematizando dicho problema consiste en una consideración que podríamos denominar “metódica”. Esta parte considerando aquella representación natural en filosofía según la cual habría que hacerse previamente de una especie de conocimiento especial a fin de “apoderarse de lo absoluto” (*des Absoluten sich bemächtigen*) o de “divisarlo” (*erblicken*, PdG 53/§73). Podría decirse que es una consideración metódica en torno al problema general de la filosofía en la medida en que lo que se tematiza es esta representación natural en cuanto *concepción del modo en que debemos obrar* en filosofía a fin de hacernos del conocimiento absoluto. Es decir, podría decirse que Hegel tematiza aquí la forma en que ciertas posiciones filosóficas han concebido el método con el cual hacerse del conocimiento absoluto. Por ello, denomino “problema metódico general” justamente al problema relativo a la forma de obtención del conocimiento absoluto. Veamos *in extenso* estos párrafos iniciales de la Introducción:

Es una representación natural que, en filosofía, antes de ir a la cosa misma, a saber, antes de ir al conocimiento efectivo de lo que es en verdad, sería necesario entenderse previamente acerca del conocimiento, ya se lo considere o bien como instrumento, a través del cual se apodera uno de lo absoluto, o bien como el medio, por medio del cual se lo llega a divisar. La preocupación parece justificada, en parte porque podría ser que hubiera muchos tipos distintos de conocimiento, uno de ellos más apropiado que otro para alcanzar esta meta última, y por ello, podría elegirse mal; en parte porque, en la medida en que el conocimiento es una facultad de un tipo y alcances determinados, sin esta determinación de su naturaleza y de su límite, comprenderíamos las nubes del error en vez del cielo de la verdad. Esta preocupación debe tornarse, incluso, en la convicción de que, en toda empresa en la que la conciencia llegue a apoderarse de lo en-sí por medio del conocimiento, sería un contrasentido en su concepto, y entre el conocimiento y el absoluto se alzaría una barrera que, sin más, los separa. Pues, si el conocimiento es

el instrumento de apoderarse de la esencia absoluta, salta a la vista al mismo tiempo que la aplicación de un instrumento a una cosa, la deja, más bien, no como ella es para sí, sino que la deforma y transforma. O bien, el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto sentido, un medio pasivo a través del cual nos es dada la luz de la verdad; de ese modo no obtenemos tampoco lo que ella es en sí, sino como ella es por medio de y en este medio. Usamos, en ambos casos, un medio, el que, de modo inmediato, produce lo opuesto a su propósito; o el contrasentido es, más bien que, sin más, nos sirvamos de un medio. Pareciera, ciertamente, que este inconveniente pudiera remediarse conociendo el modo en que actúa el instrumento, pues ello haría posible deducir en el resultado final, la parte que pertenece al instrumento en la representación, de lo absoluto adquirido por él, y obtener así lo verdadero ya en estado puro. Solo que, de hecho, esta mejora nos devolvería al lugar en el que estábamos. Si de una cosa deformada, volvemos a quitar lo que el instrumento ha hecho de ella, entonces la cosa -en este caso, lo absoluto- vuelve a ser para nosotros exactamente como era antes de este esfuerzo, el que resulta así superfluo. Y si el instrumento fuera de tal guisa que tan solo nos acercara lo absoluto sin alterar nada de él, como hace, por ejemplo, la vara envidada con el pájaro, bien pudiera ser que lo absoluto, en y para sí, si es que no estuviera ya donde nosotros y quisiera estarlo, se burlara de esta astucia; pues astucia es lo que sería en este caso el conocimiento, cuando, con sus múltiples esfuerzos se las da de estar afanándose en algo completamente distinto de limitarse a producir una referencia inmediata que, por serlo, no supone esfuerzo alguno. O bien, si un examen de ese conocimiento que nosotros nos representamos como un medio, nos enseñara la ley de su refracción, de tanto menos sirve deducir esta del resultado; pues no la refracción del rayo, sino el rayo mismo por el que la verdad nos toca sería el

conocer y, si se deduce aquella, no se nos señalaría nada más que la dirección pura o el lugar vacío.

Si, entretanto, la preocupación por caer en el error desconfía de toda ciencia que se ponga manos a la obra sin reservas de ese estilo y conozca efectivamente, no se ve por qué no ha de ser también a la inversa, y desconfiar de esa desconfianza, preocupándose de que este temor a errar sea ya el error mismo. De hecho, este temor supone algo, y, ciertamente, varias cosas, como verdad, apoyando en ellas sus reservas y consecuencias, y son esas varias cosas las que primero habría que examinar si son verdad o no. Presupone, a saber, representaciones del conocer como un instrumento y como un medio, también una diferencia entre nosotros mismos y este conocimiento; pero, sobre todo, supone que lo absoluto está de un lado, y el conocimiento, de otro, siendo para sí y separado de lo absoluto como algo real, o más bien, por ello, que el conocimiento -el cual estando por fuera de lo absoluto, en efecto, estando por fuera también de la verdad- sería algo verdadero; una suposición, por medio de la cual, lo que se denominaba como temor a errar, se da a conocer, más bien, como temor a la verdad.

Esta consecuencia resulta de que solo lo absoluto es verdadero, o de que lo solo verdadero es absoluto. Puede rechazarse estableciendo la diferencia de que haya un conocer que, aunque no conozca lo absoluto, como quiere la ciencia, sí pueda ser, sin embargo, verdadero; y que, aunque el conocer en general sea, ciertamente, incapaz de atrapar lo absoluto, sí puede ser capaz de otra verdad. Pero ya acabamos de ver que este andar dándole vueltas a la discusión acaba por conducir a una turbia distinción entre un verdadero absoluto y un verdadero de otro tipo, y que lo absoluto, el conocer y demás son palabras que presuponen un significado, alcanzar el cual es lo primero que importa.

(PdG 53-54/§73-75)

Ahora bien, creo necesario dar cuenta en qué medida el problema que parte tematizando la Introducción es el problema metódico general en cuanto problema relativo a la elevación a ciencia de la filosofía. Pues pareciera ser que una cantidad grande de la literatura que ha comentado estos pasajes no ha comprendido, justamente, estos párrafos como tematizando *ese* problema. Por lo que partiré exponiendo una forma que considero “común” o “estándar” en la interpretación de estos párrafos, interpretación que considero errada en algunos puntos fundamentales. Mi intención es que se pueda ver la corrección de mi interpretación por medio tanto del análisis preciso del texto como del contraste con otras interpretaciones.

La interpretación que considero “común” o “estándar” de estos párrafos es la que cree que Hegel está tratando con el “problema del criterio” o con el “problema de la relación entre mente y mundo”. Según esta interpretación, el problema que identificaría Hegel en las posiciones anteriores es el de los resultados “escépticos” a los que nos llevarían dichas posiciones, en la medida en que, para dichas posiciones, sería imposible generar una teoría del conocimiento que diese con un “criterio” para poder determinar la referencia efectiva de lo que podríamos llamar nuestros “estados mentales” a los objetos del mundo externo.¹⁵ P.ej.:

¹⁵ Debo, en cualquier caso, hacer una precisión en torno a una eventual distinción que podría hacerse entre el problema del criterio y el problema de la relación entre mente y mundo. En mi opinión, ambos son problemas que pueden distinguirse por el tipo de generalidad que tienen. El problema del criterio es el problema relativo a la siguiente cuestión: cómo, dada una cierta definición de la verdad, podemos dar cuenta de un criterio que nos permita identificar instancias de conocimiento en sentido estricto. El problema de la relación entre mente y mundo tiene que ver con la referencia objetiva de nuestros estados mentales. Claro que podría interpretarse el segundo problema a partir del primero reconstruyéndolo de la siguiente forma: Una representación, como una cierta pieza putativa de conocimiento, tiene una pretensión de verdad en la medida en que aspira a ser una representación adecuada de lo que ella es representación, dada, obviamente, una cierta comprensión de esa adecuación. Para dar cuenta de esa adecuación, por ende, se requeriría de un criterio. Esta es la forma, de hecho, en la que creo que estos autores comprenden el hecho de que, según su interpretación -o al menos, según la interpretación de Westphal-, Hegel está lidiando en la Introducción con el problema del criterio. Pero pienso que el problema del criterio es un problema, o es el esquema de un problema más general que el del problema más específico de la referencia objetiva de nuestras representaciones. Por ejemplo -por tomar algún problema-, el problema de la posibilidad de un meta-lenguaje, de un lenguaje apropiado acerca del lenguaje de objetos, podría, a su vez, presentarse en la forma del problema del criterio, si uno pensase que el problema se dejase reconstruir de la siguiente forma: Dada una cierta concepción de la adecuación del meta-lenguaje respecto del lenguaje, necesitaríamos dar cuenta, por medio de un criterio que nos lo permitiera, de si un cierto meta-lenguaje efectivamente es adecuado en cuanto meta-lenguaje. Esta observación la hago para que no se piense, por un lado, que el problema del criterio y el problema de la relación entre mente y mundo son idénticos y, por otro lado, que no hay forma en que la PdG aborde el problema del criterio en alguna variante que no esté conectada con el problema de la relación entre mente y mundo.

Hegel says quite clearly in his “Introduction” to the *Phenomenology* that the work is concerned with the theory of knowledge. In particular, he says that it is concerned with how the kinds of knowledge-claims that we make can be said to match up with the object that they purport to be about. [...] The task of the theory of knowledge seems to be to offer an account that explains how our knowledge-claims (our ideas, our propositions, our sentences, whatever) could possibly match up with their purported objects. Hegel notes that putting the issue in this way seems to place the problem of skepticism at center stage in two ways. First, the basic issue of such a theory of knowledge would be with whether our knowledge-claims *do* or *can* match up with real things, in which case generalized skepticism -the doubt that our claims might *in general* fail to match up to “real” objects- becomes the main concern of such a theory of knowledge. (Pinkard 3-4)

I will speak of “the world” in my discussion in order to use a term less ponderous than “the absolute” [...] Another point of interest in Hegel’s opening paragraph is his describing epistemologists as holding that knowledge is an “instrument” or a “medium”. The metaphor of knowledge as an “instrument” suggests an activist epistemology while that of knowledge as a “medium” suggests a passive account of knowledge. He charges that commitment to these metaphors already commits one to skepticism about the world. (Westphal 1989 4-5)

[W]e can settle on two problems that Hegel views as endemic to philosophies of reflection -namely, dualism and formalism. In one form or another, all of these thinkers construct their philosophies based on an assumed dualism and opposition between, roughly, mind and world (subject and object) and the distinct causal orders that each

represents. This fixed opposition is never given independent justification and, moreover, results in a situation where these dualisms lead to skeptical or dogmatic conclusions concerning the possibility of their nonetheless necessary reconciliation, where the impossibility of reconciliation amounts to the impossibility of knowledge. [...] Formalism and different types of abstract thinking then arguably follow as a result of dualism: because the gulf between mind and world, or subject and object, results in heterogeneous causal orders, the capacities, ideas, thoughts, concepts, categories and representations of mind are inherently limited in their ability in so far as they are fundamentally abstracted from the content of the world. Hegel eventually calls this the instrument view of cognition, where the mind as an instrument or tool (*Werkzeug*) is both distinct from the self (a tool at the self's disposal) and comes to filter, distort, reshape, or be a mere copy of that which it purport to know. (Ng 69-70)

Sin la intención de querer homogeneizar los trabajos de estos distintos autores al menos en todos los aspectos de sus comentarios (pues solo afirmo que al menos en este aspecto ellos se parecen, sin pronunciarme acerca de otros aspectos en los que puedan diferir) y sin la intención de desmerecer lo provechosos que estos puedan ser en otros aspectos, me parece que esta concepción acerca del problema que estaría tratando Hegel es incorrecta por varios motivos.

Primero, sin embargo, habría que partir pensando qué pasajes de la cita de la PdG expuesta más arriba permitirían sostener la interpretación estándar. Como es patente a partir de las citas de los comentaristas, la afirmación de Hegel de que “en toda empresa en la que la conciencia llegue a apoderarse de lo en-sí por medio del conocimiento, sería un contrasentido en su concepto” en la medida en que lo absoluto solo sería conocido de forma distorsionada por medio del conocimiento comprendido como un instrumento o un medio pareciera sostener la interpretación estándar. Pues, dicha afirmación pareciera expresar una “duda escéptica” acerca de las pretensiones de dichas filosofías de poder alcanzar lo absoluto; si lo único que

conocemos es al absoluto por medio del conocimiento comprendido como un instrumento o un medio, entonces no podemos concluir que conozcamos al absoluto tal cual este es en sí. En palabras de la interpretación estándar, deberíamos terminar por concluir que no tenemos forma de dar cuenta en que nuestras representaciones (nuestro conocimiento o nuestra vida mental) efectivamente se corresponden con sus objetos (con el absoluto).

Para presentar mi desacuerdo con esta interpretación estándar no intentaré ofrecer de inmediato una interpretación de la tesis relativa al carácter distorsionado de nuestro conocimiento del absoluto ahí donde comprendemos el conocimiento como un instrumento o medio (la que llamaré por brevedad “tesis de la distorsión”). Partiré de un punto posterior, daré un cierto rodeo y regresaré para interpretar la tesis de la distorsión. Partiré por aquellos pasajes de la cita de la PdG que aluden al carácter infundado de ciertas presuposiciones que operan a la base de la representación natural, presuposiciones que, justamente, posibilitan que la tesis de la representación natural de que habríamos de hacernos de un conocimiento especial antes de apoderarnos del absoluto pueda ser sugerida. Luego, para entender este punto posterior, llevaré a cabo un rodeo acerca de la expresión “conocimiento del absoluto”. De los resultados de la consideración de este punto posterior y del rodeo, volveremos a la tesis de la distorsión.

La presuposición infundada *fundamental* que yace a la posición de la representación natural es “que lo absoluto está de un lado, y el conocimiento, de otro, siendo para sí y separado de lo absoluto como algo real, o más bien, por ello, que el conocimiento -el cual estando por fuera de lo absoluto, en efecto, estando por fuera también de la verdad- sería algo verdadero.” Que esta sea la presuposición *fundamental* está indicado por el hecho de que Hegel afirma que la representación natural presupone *principalmente o sobre todo (vorzüglich)* dicha separación entre absoluto y conocimiento. Entonces, debíamos pensar que las presuposiciones infundadas relativas a las “representaciones del conocer como un instrumento o medio” y de que “hay una diferencia entre nosotros y ese conocimiento” *derivan* de dicha presuposición

fundamental (§74).¹⁶ Notemos bien que el error de esta presuposición fundamental indicado por Hegel es el siguiente: el “conocimiento especial” al que aspirarían las filosofías de la representación natural a fin de apoderarse del absoluto tendría que terminar por ser considerado como conocimiento “no-verdadero”. Este punto es mencionado así en el párrafo siguiente (§75) diciendo que ya vimos que bajo la representación natural hemos de concluir la existencia de “un absoluto verdadero y un verdadero de otro tipo” o de “un conocer que sería capaz de otra verdad” no-absoluta. Esta cuestión merece que nos detengamos en ella. Parece ser que el problema con esta presuposición es que si, bajo ella, conocemos algo, por no ser conocimiento *del* absoluto, este conocimiento debería terminar por ser considerado como no-verdadero. Lo que sugiere, inversamente, entonces, que solo el conocimiento que es conocimiento *del* absoluto debería ser considerado como verdadero. En mi opinión, es esto último lo que Hegel quiere decir cuando afirma que “que solo lo absoluto sea verdadero o que solo lo verdadero sea absoluto”, es decir, que si algo es conocimiento verdadero debe ser conocimiento *del* absoluto. Hegel mismo se expresa así diciendo que el conocimiento especial al que aspira la representación natural estaría “por fuera” del absoluto (*ausser dem Absoluten*) aspirando a ser, sin embargo, verdadero (§74).

Lo que sugiere este análisis del problema es que, si el conocimiento especial ha de ser considerado como verdadero, entonces, debe ser considerado como conocimiento *del* absoluto o como un conocimiento “dentro” del absoluto. Ahora, entonces, como se ve, nos enfrentamos a la tarea de comprender qué es lo que quiere decir que el conocimiento, para ser verdadero, deba ser conocimiento *del* absoluto. Comprender eso nos permitirá comprender posteriormente en qué medida sería un problema aspirar a obtener un conocimiento que deberíamos terminar por considerar como no-verdadero. Entonces, respecto de la expresión “conocimiento del absoluto”, ¿qué quiere decir este “del” y qué quiere decir “absoluto”? Pienso que responder a

¹⁶ La forma en que se deriven no es algo que me interesa aclarar en este trabajo.

cabalidad estas preguntas (sobre todo la segunda) implicaría llevar a cabo un esfuerzo que va mucho más allá de las pretensiones del presente trabajo. Sin embargo, pienso que podemos hacernos una idea suficiente de cómo responderlas por medio de ciertos pasajes. Sugiero entonces que vayamos a otras citas que no están, como se verá, inmediatamente en el mismo contexto de los párrafos que estamos comentando, pero que servirán para aclararnos respecto a ellos.

Nuevamente, me gustaría partir por medio del contraste con la interpretación estándar. En lo que toca a la comprensión del término “absoluto” denominaré “comprensión referencial” a la comprensión que de dicho término lleva a cabo la interpretación estándar.¹⁷ Esto por el siguiente motivo: parece ser evidente que la interpretación estándar comprende la expresión “el absoluto” como si esta tuviera una función referencial, es decir, como si refiriera a una entidad del mundo o al mundo como tal. Como se ve en las citas de los comentaristas, “absoluto” parece querer decir en sus palabras “cosas reales” o “mundo” (*real things, world*). Es decir, “absoluto” referiría a algo así como a la totalidad de los objetos del mundo. Por lo que, “conocer el absoluto” sería lo mismo que conocer la totalidad de los objetos del mundo, o, en otras palabras, conocer el (todo del) mundo sin más. Sin embargo, me parece que hay buenas razones para pensar que esto no es así. Si bien Hegel se expresa de un modo que puede llevar a error ahí donde habla sustantivamente de “el absoluto”, el uso paradigmático de “absoluto” parece ser más bien el de un *adverbio* presentado en la forma de un predicado de una cierta instancia de conocimiento; en efecto, por ejemplo, la instancia más alta de conocimiento Hegel la llama “saber absoluto”. Este uso “adverbial” de “absoluto” parece apuntar, en algún sentido a precisar, más bien a una forma en que es conocido lo que es conocido (a saber, *absolutamente* o *de modo absoluto*) más que con el conocimiento de una

¹⁷ Otro comentarista que creo que se puede agrupar dentro de la comprensión referencial es Solomon (292 y ss.).

entidad en particular o de una totalidad de entidades.¹⁸ En efecto, Hegel con “absoluto” apunta a una cierta manera en que la totalidad del conocimiento humano es *ordenado*, a saber, de manera *sistemática*. El conocimiento al que corresponde dicha ordenación sistemática es la ciencia filosófica o -como se expresa Hegel a veces- lo único que puede llamarse “ciencia” sin más. En efecto, por ejemplo, dice Hegel en el Prólogo:

La verdadera figura en la que existe la verdad solo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia -a la meta en que pueda abandonar su nombre de *amor* al *saber* y sea *saber efectivamente real* -: eso es lo que yo me he propuesto. (PdG 11/§5)

Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la científicidad en general. Considerado como lo que mantiene cohesionado a su contenido, es la necesidad y la expansión del mismo en un todo orgánico. [...] este camino, en virtud del movimiento del concepto, abarcará en su necesidad toda la íntegra mundaneidad de la conciencia (PdG 28-29/§34)

También, como se aprecia en otros pasajes, el conocimiento científico pareciera no distinguirse por ser el conocimiento de una entidad en particular, distinta y más eminente que otras entidades, sino por una cierta forma de *comportarse* respecto a todos los conocimientos que nos aportan las perspectivas particulares del saber analizadas a lo largo del texto bajo el nombre de “figuras de la conciencia”.¹⁹ Es el conocimiento del lugar que ocupan en el todo lo que

¹⁸ Esto se asemeja a la forma en que Kant comprende el conocimiento al que aspira la metafísica como “conocimiento incondicionado” el que él mismo llama “absoluto” (KrV A324/B380).

¹⁹ Hegel, por ejemplo, en la Introducción caracteriza a la exposición a ser llevada a cabo en la PdG como “*comportamiento (Verhalten) de la ciencia* respecto del saber *aparente*” (56/§81). Así también, al comienzo de “Saber absoluto” Hegel afirma que el conocimiento espiritual versa en cierto “comportarse (*verhalten*) hacia el objeto según la totalidad de sus determinaciones”. El párrafo sigue así: “Esta totalidad de sus determinaciones hace de él (del objeto), *en sí*, una esencia espiritual y para la conciencia, en verdad, él llega a ser tal esencia espiritual aprehendiendo cada una de tales determinaciones singulares en cuanto que son del sí mismo, o sea, por medio del comportamiento espiritual hacia ellas que acabamos de mencionar.” (PdG 422/§788).

caracteriza al saber absoluto y no al conocimiento de una entidad en particular; es decir, es su carácter *sistemático* lo que caracteriza al saber absoluto y no otra cosa.²⁰

De ser cierto lo anterior, podemos apreciar la idea que tiene Hegel del conocimiento humano como una cierta totalidad sistemática. En dicha totalidad tenemos lo que podríamos llamar, precisamente, conocimiento particular (conocimiento de las partes del todo) y conocimiento sistemático o universal (conocimiento *del lugar que ocupan* las partes en el todo). Ambos pueden ser denominados como “conocimiento *del* absoluto” y por ende como “verdaderos” en la medida en que, dicho gruesamente, los conocimientos particulares sean un conocimiento adecuado de sus objetos (de las partes del todo) y el conocimiento sistemático sea un conocimiento adecuado del lugar que ocupan dentro del todo dichos conocimientos particulares (del lugar que ocupan las partes en el todo).²¹ De ser cierto esto, entonces se ve que el conocimiento sistemático o absoluto al que aspira la filosofía como meta última no es el conocimiento de una entidad *separada* de las entidades particulares tematizadas por los saberes particulares, sino que es un cierto conocimiento del orden en que deben concebirse dichos saberes; es, en este sentido, conocimiento de sí mismo o *auto*-conocimiento. Por ende, aspirar a “apoderarse del absoluto” no es aspirar a conocer una entidad en particular o una totalidad de entidades (el mundo) sino aspirar a obtener este tipo de conocimiento sistemáticamente ordenado o “científico”. De este modo, de ser cierto lo anterior, el problema metódico que parte tematizando la obra es el problema relativo a la elevación de la filosofía a conocimiento científico.

²⁰ La observación que aquí hago acerca de la “interpretación referencial” de “absoluto” puede asemejarse al conflicto interpretativo que hay respecto de la afirmación de Aristóteles de que hay una ciencia “que estudia al ente en cuanto ente” (Met IV 1 1003a21-22). Según cierta interpretación “ente en cuanto ente” sería una expresión referencial que referiría a la entidad que sería justamente designada con el término “ente en cuanto ente”. Sin embargo, como se ha hecho ver, la expresión “ente en cuanto ente” pareciera no tener una función referencial sino “adverbial”, es decir, que dicha expresión no referiría a alguna entidad sino a un *modo* en que es llevado a cabo el estudio de la ciencia que es caracterizada en ese contexto por Aristóteles. Cfr. Gómez-Lobo (2017 275-280).

²¹ Es importante señalar que, aparentemente, la distinción entre conocimiento particular y conocimiento sistemático o universal es exhaustiva, es decir, que todo lo que denominemos conocimiento es o bien conocimiento particular o bien conocimiento sistemático sin que quede abierta la posibilidad a un tipo de conocimiento que no sea alguno de los dos ya mencionados.

Pero, entonces, hemos de recapacitar sobre la naturaleza de este problema general. Pareciera ser, de ser cierto lo anterior, que no podemos tener conocimiento absoluto si no tenemos, en un primer orden, conocimientos particulares, pues, precisamente, el conocimiento absoluto es un cierto conocimiento acerca de los conocimientos particulares. Sin tener, en algún sentido, dada “la materia” o “el contenido” por medio de estos conocimientos particulares, no podemos obtener “la forma” sistemática de dichos conocimientos particulares.²² Entonces, el problema metódico relativo a la forma en que debemos “apoderarnos del absoluto” -el problema que parte siendo tematizado en la Introducción- es el de la manera en que podemos obtener dicha forma sistemática.²³

2.3.-Por qué no se le ha dado solución al problema *general* de la filosofía.

De este modo, ya habiendo sido zanjado *cuál* es el problema con el que parte lidiando la obra, a saber, el problema *general* de la elevación de la filosofía a ciencia, creo que se puede comprender en qué medida Hegel cree que a dicho problema no se le ha dado una solución adecuada. Recordemos que este rodeo por la significación de la expresión “conocimiento del absoluto” tenía por meta intentar comprender en qué medida sería problemática la aspiración de las filosofías anteriores de hacerse de un conocimiento especial para apoderarse del conocimiento absoluto en la medida en que deberíamos terminar por considerar a ese conocimiento especial como no-verdadero.

²² Por ello Hegel afirma que “el método científico” consiste en “no estar separado del contenido” (PdG 41/§57). Y, también, por ello, es correcto el tratamiento del problema metódico en Hegel como un problema de la relación entre forma y contenido (como es tratado, por ejemplo, por Ferrarin (2019), Siep (2015) y en alguna medida por Fink(2011)) y no como el problema de la relación entre mente y mundo.

²³ En efecto, por ejemplo, dice Hegel en el Prólogo: “El método no es otra cosa que la construcción del todo erigida en su esencialidad pura”. (PdG 35/§48)

Si “apoderarse del absoluto” significa hacerse de este tipo de conocimiento sistemáticamente ordenado, entonces la incapacidad de las filosofías de la representación natural de apoderarse de él debe comprenderse como la incapacidad de obtener un conocimiento tal y *no* debe comprenderse, entonces, como la incapacidad de dichas filosofías de dar con un “criterio” para poder determinar la referencia efectiva de lo que podríamos llamar nuestros “estados mentales” a los objetos del mundo externo. Dicho en pocas palabras, la incapacidad de dichas filosofías es el de hacerse con un conocimiento científico en sentido riguroso. ¿Y por qué esto sería así en el caso de dichas filosofías? Porque, bajo este esquema, la mera idea de intentar obtener el conocimiento absoluto por medio de algo que *no* sean los conocimientos particulares parece ser un intento que no puede lograr lo que busca. El problema metódico general justamente es difícil porque versa en intentar determinar cómo es que podemos obtener dicha forma sistemática del saber por medio o a través de los conocimientos particulares. Un esfuerzo que intenta evadir la tarea de obtener dicha forma sistemática por medio o a través de los conocimientos particulares (tarea mentada, en mi opinión, con la expresión “el penoso trabajo de la ciencia” §76) y que, intenta, al contrario, por medio de un conocimiento que no es, *ex hypothesi*, ni conocimiento particular ni -obviamente- absoluto, hacerse del conocimiento absoluto, debe ser considerado desde la partida como contradictorio. Pues las filosofías de la representación natural aspiran a obtener, como meta última, un tipo de conocimiento que es un cierto conocimiento acerca del orden sistemático de los conocimientos particulares, prescindiendo, justamente, de aquello por medio de lo cual deberíamos y podríamos hacernos de dicho conocimiento sistemático, a saber, por medio de los conocimientos particulares. Al contrario, aspira a obtener dicho conocimiento sistemático por medio de un conocimiento que no es ni particular, ni, obviamente, absoluto: este “conocimiento

especial”. Y por ello es que, *en este sentido*, entonces, la empresa de intentar apoderarse del conocimiento absoluto por medio de un conocimiento especial sería un contrasentido.²⁴

De esta manera, también, pienso que podemos intentar comprender, bajo este prisma, la tesis de la distorsión: Aquello a lo que llegaríamos putativamente por medio del conocimiento especial sería una cierta distorsión del conocimiento absoluto en la medida en que no accederíamos a lo que él es en sí, a saber, conocimiento sistemático, pues, bajo la hipótesis de las filosofías de la representación natural, llegaríamos a un conocimiento sistemático sin conocer, *en qué sentido sería sistemático*, es decir, sin saber de qué podría ser conocimiento sistemático, porque, putativamente, lo que nos permitiría acceder a él sería un conocimiento que no es, *ex hypothesi*, ni conocimiento particular, ni, obviamente, conocimiento absoluto. El conocimiento que obtendríamos del absoluto ahí donde accediéramos a él por medio del conocimiento especial al que aspira la filosofía de la representación natural - conocimiento especial que no versa en una consideración del contenido del cual el saber absoluto es forma- no puede sino ser una *distorsión* de lo que el saber absoluto es.

Puesto en la terminología de “contenido” y “forma”, a lo que aspirarían dichas filosofías es a acceder, por medio de este conocimiento especial, una cierta forma sin comprender en qué medida esta es forma de aquello que es forma, porque, justamente, prescinde de una consideración de su contenido.²⁵ Es decir, hecha la crítica, la posibilidad que queda cerrada es la de un conocimiento especial *externo* que nos permitiera hacernos del conocimiento absoluto, ya que este solo podría obtenerse, de alguna forma, a partir de los conocimientos particulares.

²⁴ En este sentido puede ser interpretada la famosa afirmación de que “la impaciencia exige lo imposible, a saber, que se alcance el fin sin los medios” (PdG 25-26/§29). Es decir, se aspira a obtener el conocimiento absoluto sin los medios que permitirían hacerse de él.

²⁵ Creo que la forma en que Fink (60) comprende la “tesis de la indisponibilidad de la ciencia” que sería presentada en la Introducción debe leerse en este sentido: La ciencia no está disponible como los conocimientos particulares porque justamente no poseemos una comprensión de en qué sentido podría ser forma el conocimiento científico de su contenido. La filosofía de la representación natural, dada la forma en que distingue entre forma y contenido, supone, al contrario, que en algún sentido este conocimiento sistemático está disponible y es posible acceder a él con independencia del contenido.

Por ello también, por otro lado, este conocimiento especial debería ser considerado como conocimiento no-verdadero, lo que es, ciertamente, un oxímoron. Pues, al no ser ni conocimiento particular, ni conocimiento sistemático obtenido de cierta forma por medio del conocimiento particular (los únicos conocimientos que pueden ser llamados “verdaderos”), un conocimiento que no sea ninguno de los dos, no puede ser denominado ni como verdadero ni como falso, sino como “no-verdadero”, es decir, ni siquiera como susceptible a ser caracterizado como “verdadero” o “falso”.²⁶

De ser cierto lo anterior, entonces, de haber un “problema escéptico” con las filosofías anteriores, los resultados escépticos de dichas posiciones no son relativos a la *imposibilidad del conocimiento* sin más, sino que son relativos a la imposibilidad *de la filosofía como una ciencia*, es decir, como conocimiento sistemático.²⁷

2.4.-Rendimientos del capítulo.

²⁶ Bajo este esquema, entonces, solo queda la posibilidad que el conocimiento especial, si se quiere que pueda ser considerado como “verdadero”, debería ser, *ex hypothesi*, conocimiento particular y, por ende, las filosofías de la representación natural, como proponentes de esa concepción del conocimiento, deben ser consideradas, en su conjunto, como una “figura de la conciencia”. De ser así, es llamativo que el texto parta, en algún sentido, haciendo lo que va a hacer a lo largo del texto como tal: analizando la corrección de la pretensión de saber de una figura de la conciencia. En algún sentido, la misma forma en que pone el problema del que parte el libro es una cierta instancia de aquel ejercicio que él lleva a cabo a lo largo del texto como tal. En este sentido, interpreto la afirmación de Fink (59) de que la Introducción a la PdG es, en algún sentido, una introducción al filosofar o a lo que es hacer filosofía: pues, ella es, en algún sentido, una prueba del mismo método que debe llevar a cabo la filosofía.

²⁷ Por lo demás, considero cierto el comentario de Forster respecto del tipo de escepticismo que es relevante para Hegel en el contexto de la PdG. Forster (9-35) hace ver, correctamente a mi juicio, que la relación entre mente y mundo sería un problema para lo que Hegel en *La relación del escepticismo con la filosofía* denomina “el escepticismo moderno”. Al contrario, la superioridad del escepticismo antiguo estribaría en la obtención de un método general de disolución de conflictos antitéticos respecto del cual el problema de la relación entre mente y mundo es, a lo sumo, *un* sub-problema que ni siquiera pareciera ser relevante de solucionar para Hegel. Esto, en mi opinión, apoya mi interpretación según la cual el problema entre mente y mundo *no* pareciera ser el problema tematizado por Hegel en la Introducción. A su vez, esta forma de ver el problema con las posiciones de la representación natural, permite ver cierta continuidad del problema aquí tratado por Hegel con la tradición del Idealismo kantiano en el siguiente sentido: Recordemos, por una parte, que el problema, o uno de los problemas, al que parece estar destinado resolver la KrV es el de “la posibilidad de la metafísica como ciencia” (cfr. las introducciones A y B a la KrV, especialmente la B) y, por otra parte, que, justamente, la KrV en cuanto empresa dirigida a la solución de ese problema es un “tratado acerca del método” (B XXII).

De ser cierto lo anterior, en este capítulo hemos podido aclarar las siguientes cuestiones: Primero, cuál es el problema *general* que parte tematizando la obra, a saber, *no* el problema de la relación entre mente y mundo sino el problema de la elevación de la filosofía a ciencia filosófica. Segundo, por qué afirma Hegel que a dicho problema general no se le ha dado una solución adecuada, a saber, porque la realización de la tarea de la elevación de la filosofía en ciencia se representa naturalmente de un modo en que hace de esa tarea algo imposible de realizar. Pues se representa que la obtención del conocimiento absoluto -la elevación de la filosofía a ciencia- puede llevarse a cabo sin una consideración del contenido del cual el saber absoluto es forma.

3.-Cuál es el problema *específico* con el que busca lidiar la PdG y cuáles son las condiciones de su solución

3.1.-Introducción.

Como mencioné anteriormente, el segundo capítulo trata con la forma en que son establecidas tanto las condiciones del problema metódico *especial* de la PdG como las condiciones *especiales* de su solución en el cuarto párrafo de la Introducción. Por ello, el capítulo versa, fundamentalmente, en la demostración del hecho de que la PdG busca lidiar con un problema metódico *especial* y no, *sin más*, con el problema general formulado en el capítulo anterior. En otras palabras, busco demostrar que el problema para el cual la PdG está diseñada como solución es un problema metódico *especial*, el que es presentado, justamente, en dicho cuarto párrafo. Busco mostrar que eso es así ahí donde, en dicho párrafo, Hegel sugiere un cierto camino alternativo ante el problema surgido con las filosofías de la representación natural. Dicho camino consiste en el desecho de tales posiciones sin más por el hecho de ser “apariciones vacías del saber” (*leere Erscheinungen des Wissens*) y en un cierto intento de realización de la tarea de la elevación a ciencia de la filosofía. Sin embargo, Hegel objeta a dicho camino alternativo lo siguiente: El hecho de que la ciencia, por “entrar en escena” (*darin, dass sie auftritt*), es ella misma una “aparición” (*Erscheinung*). Por ende, no se pueden desechar a las posiciones anteriores por el hecho de que estas sean una *aparición*, pues la ciencia misma, en este contexto, es también una *aparición* por el hecho de entrar en escena. El contenido del capítulo versa, en buena medida, en la interpretación de lo que quiere decir este argumento.

Por ello, versa, en primer lugar, en una aclaración de lo que significa la expresión “aparición” o “manifestación” (*Erscheinung*). Para la aclaración de ello se hace necesaria la introducción y consiguiente justificación de una perspectiva acerca de la historia de la filosofía y, por ende, acerca del carácter orgánico-vital del conocimiento al que aspira la filosofía. En la

introducción de dicha perspectiva se expone y justifica el tipo de *forma* de unidad del tipo de conocimiento al que aspira la filosofía de mano de los conceptos de contingencia y necesidad. Dicho tipo de forma de unidad es el tipo de unidad conceptual que se manifiesta en los seres vivos: La forma de unidad *orgánico-vital*.

De este modo, en el segundo capítulo se busca haber aclarado las siguientes cuestiones: Primero, en qué medida, con la explicación del concepto de *Erscheinung*, en la que se introdujo y justificó la perspectiva orgánico-vital de la forma de unidad en la que consiste el tipo de conocimiento al que la filosofía aspira, se pudieron establecer las condiciones del problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar. Segundo, en qué medida, por medio de la consideración de aquello que sugiere la adopción de la perspectiva orgánico-vital, se pudieron establecer las condiciones que hacen del método de la PdG como la “exposición del saber aparente” y de la PdG misma una solución al problema metódico especial.

3.2.-El camino alternativo sugerido por Hegel y su inviabilización

En virtud de la identificación de las deficiencias de la elección metódica de la filosofía de la representación natural, Hegel sugiere un “camino alternativo” a dicha elección metódica, pero, sin embargo, objeta también de modo inmediato algo a dicho camino alternativo. Permítaseme citar *in extenso*:

En lugar de andar torturándose sin provecho con semejantes representaciones y modos de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para hacerse con lo absoluto, o como un medio a través del cual avistamos la verdad, etc. -relaciones estas en las que desembocan todas esas representaciones de un conocer separado de lo absoluto, y de un absoluto separado del conocer-, en lugar de andar torturándose con esas excusas que

la incapacidad de la ciencia se busca presuponiendo tales relaciones con el fin de liberarse del penoso trabajo de la ciencia, a la vez y al mismo tiempo, que se da la apariencia de un esfuerzo serio y celoso, y también, en lugar de andar torturándose con respuestas a todo esto, las representaciones podrían desecharse sin más, por contingentes y arbitrarias; y el uso que, ligado a ellas, se hace de palabras como lo absoluto, el conocer, lo objetivo y lo subjetivo y muchísimas otras, cuyo significado se da por consabido, podría considerarse incluso como un fraude. Pues el que pretende, de un lado, que tal significado es ya consabido y, de otro, que es él mismo quien tiene su concepto, parece que más bien lo hace para evitarse lo principal, a saber, dar ese concepto. Con más razón, en cambio, podría ahorrarse el penoso trabajo de tomar ni siquiera en consideración tales representaciones y modos de hablar con los que evitar la ciencia misma, pues sólo constituyen una aparición vacía del saber, la cual desaparece inmediatamente ante la ciencia que entra en escena. Pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es ella misma una aparición; su entrada en escena no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad. A estos efectos, es indiferente representarse que ella sea la aparición porque entre en escena *junto a otra cosa*, o llamar aparecer de ella a ese otro saber no verdadero. La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de este engaño; y solo puede hacerlo volviéndose contra él. Pues, un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, afirmando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él. Con aquella *afirmación* declaraba que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca igualmente que él *es*, y *afirma* que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto

afirmar vale tanto como otro. [...] Esta es la razón por la que debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece. (PdG 54-55/§76)

Permítaseme primero reunir el material textual de esta cita del cual la interpretación se hará cargo luego en este capítulo al modo de una paráfrasis un tanto redundante. El camino alternativo consistiría en desechar (*verworfen*) justamente la posición de la representación natural y sus representaciones (*Vorstellungen*), es decir, sus concepciones acerca del conocimiento, del absoluto, de ciertos términos, etc. La razón (indicada por la conjunción *denn*) de dicho desecho eventual es que dicha posición -y por tanto sus representaciones-, a la luz de las críticas hechas anteriormente, solo cabría calificarla como una “aparición vacía del saber” (*eine leere Erscheinung des Wissens*). Dicha aparición vacía desaparecería (*verschwinden*) ante la ciencia que “entra en escena” (*vor der auftretenden Wissenschaft*). Sin embargo, este camino alternativo que consistiría en desechar las posiciones de la representación natural en la medida en que estas desaparecerían ante la ciencia que entra en escena parece no ser viable por la siguiente razón, a saber, que la ciencia, por entrar en escena (*darin, dass sie auftritt*) es ella misma una aparición (*eine Erscheinung*). Su entrar en escena (*ihr Auftreten*) es ella (la ciencia) aún no llevada a ejecución y desplegada en su verdad (*ist sie nicht in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet*).

Podemos resumir lo que se nos dice, entonces, en el siguiente punto: No se pueden desechar a las posiciones anteriores ante la entrada en escena de la ciencia por el hecho de que estas sean una *aparición*, pues la ciencia misma, en este contexto, es también una *aparición* por el hecho mismo de entrar en escena. Ello implicaría considerar a tales posiciones como un conocimiento “de otro género”, como irrelevantes para la ciencia. El problema con esto es que, de este modo, la ciencia afirmaría que “su ser es su fuerza”, pero las posiciones anteriores afirman lo mismo y en ese contexto, “una afirmación escueta vale tanto como la otra”.

Ahora, como indica la afirmación final de este pasaje, en él pareciera presentarse la razón por la que deberemos emprender, básicamente, la tarea de la PdG como “la exposición del saber aparente”. Por tanto, nuestra atención debiera estar dirigida a intentar entender en qué medida lo anterior a dicha afirmación es razón para ello, es decir, en qué medida en este párrafo de la Introducción se presenta a la PdG como la solución al problema con el que esta busca lidiar. Por ello, primeramente, se hace necesario determinar cuál es ese problema; cuál es el problema presentado en la sugerencia y posterior inviabilización del camino alternativo. Mi propuesta es que dicho problema no es el problema metódico general *sin más* sino un problema metódico *especial*. La aclaración de cómo es que en este párrafo se establecen las condiciones tanto de dicho problema como de su solución es el objetivo de este capítulo de la investigación.

Como se ve a partir de la cita, pareciera ser que el camino alternativo es inviable en virtud de la *naturaleza aparente* tanto de la ciencia como de las posiciones oponentes a ella. Así, entonces, nos vemos ante la tarea de comprender en qué consiste dicha naturaleza aparente para comprender en qué medida su recta consideración inviabiliza el camino alternativo. Si bien la realización completa de esta tarea implicaría llevar a cabo un esfuerzo que -así como la tarea de comprender significado de “absoluto” en la sección anterior- sobrepasaría con mucho el trabajo que se pretende hacer en esta investigación, creo que se la puede llevar a cabo de un modo en que sea *suficiente* para aclarar este pasaje de la PdG.

Por ello, el contenido del capítulo versará, en primer lugar, aclaración de lo que significa la expresión “aparición” o “manifestación” (*Erscheinung*). Ahora, creo que para la aclaración de ello se hace necesaria la introducción y consiguiente justificación de una perspectiva acerca de la historia de la filosofía y, por ende, acerca del carácter orgánico-vital del conocimiento al que aspira la filosofía; es en esta medida que es introducido el tópico del concepto hegeliano de “vida” en la presente investigación. Ahora bien, tal concepto, si bien es extraído a partir de la observación tanto de seres vivos individuales como de la naturaleza como

un todo, no debe comprenderse como un concepto empírico o biológico, sino como un concepto *lógico*, es decir, como un concepto que justamente expone cierta forma de pensamiento que no hallamos en otros conceptos.²⁸

En la introducción de dicha perspectiva se expone y justifica el tipo de *forma* de unidad del tipo de conocimiento al que aspira la filosofía de mano de los conceptos de contingencia y necesidad. Dicha forma de unidad consiste en una forma de consideración de los sucesos de la historia de la filosofía en la que los aspectos contingentes de dicha historia son re-apropiados bajo su aspecto de necesidad. Es decir, bajo dicha forma de unidad el surgimiento de los diversos sistemas filosóficos en la historia es comprendido como la manifestación (*Erscheinung*) progresiva y orgánica de una misma capacidad cognitiva universal (la razón y/o el espíritu). Esta comprensión de la forma de unidad implica examinar en qué medida cada sistema filosófico de la historia manifiesta una determinación del pensamiento o del espíritu, es decir, implica develar en qué medida en cada sistema filosófico se adquiere una comprensión más abarcativa de lo que el espíritu intenta comprender caso a caso. Por ello, se comprende el tipo de conocimiento al que aspira la filosofía como una especie de *auto*-conocimiento: Es la comprensión que adquiere de sí el espíritu en la medida en que examina las determinaciones de sí mismo que se manifiestan en la comprensión de sus objetos. Así la historia de la filosofía se vuelve historia del pensamiento (*Geschichte des Denkens*) y no historia de los sucesos contingentes y externos.

²⁸ Thompson (27) explica este carácter lógico y, por ende, no empírico del concepto de vida de la siguiente manera:

“I propose [...] to make a beginning of what amounts to a logical treatment of the idea of life and its near relatives and their expression in language. Hegel, I think, was so far right. Thought, *as thought*, takes a special turn when it is thought of the living -a turn *of the same kind* of that noticed by Frege in the transition from thought of an object to thought of a concept, from *Aristotle is wise* to *The wise are few*.”.

El concepto de vida de Thompson tal cual es expuesto en este texto, si bien no es un comentario al concepto hegeliano de vida, creo que, en aspectos fundamentales, es estructuralmente idéntico a este último en los aspectos que presentaré en lo que sigue de la investigación. A ello se deben las múltiples referencias al texto de Thompson que vendrán en lo que sigue.

Entonces, el punto con la introducción del concepto de vida en la aclaración del concepto de *Erscheinung* es, dicho gruesamente, el siguiente: El tipo de forma de unidad que hay que asumir que tiene la razón con aquello en lo que se manifiesta y, por ende, el tipo de forma de unidad en el que consiste el conocimiento filosófico es una que solo se expone en el concepto de vida. Por ende, el éxito de una empresa orientada a la obtención de dicho conocimiento *depende* de la comprensión adecuada, justamente, de la forma de unidad *vital* en que este consiste. Consiguientemente, en las siguientes secciones mi esfuerzo estará dedicado a comprender en qué medida para comprender el término *Erscheinung* es necesario introducir la consideración del carácter orgánico-vital del conocimiento absoluto.

3.3.-Sobre el empleo hegeliano del término *Erscheinung* y su relación con el concepto de vida

Si bien el empleo hegeliano del término alemán *Erscheinung* tiene múltiples significados²⁹, el significado que me interesará desarrollar en lo que sigue es uno en virtud del cual se tiende a traducir dicho término por “manifestación”.³⁰ Al llamar *Erscheinung* tanto a la ciencia como a las posiciones oponentes a ella y, en general, a toda instancia putativa del saber³¹, la idea puesta en juego es que estas representan una cierta manifestación del desarrollo de una cierta facultad

²⁹ Como lo hace ver Inwood en su diccionario de Hegel en la entrada del término. Debo observar que la entrada de *Erscheinung* del *Lexikon* de Cobben (203-205) no será de gran utilidad en el contexto de esta investigación por el hecho de que dicha entrada se centra, de un modo excesivamente técnico, en el significado de dicho término en la WdL y la ENZ. El problema con dicha entrada no es que se centre en dichos textos, sino que la forma en que se centra en dichos textos es, pienso, poco informativa respecto del sentido de *Erscheinung* que busco desarrollar aquí, en parte, debido a su excesiva tecnicidad.

³⁰ Por ello, a veces intercambiaré entre la traducción como “aparición” y como “manifestación”.

³¹ Aquí es relevante recordar que la posición de la representación natural es considerada, de la crítica hecha a ella en adelante, como una aspiración particular del saber tal como se hizo ver en la nota 27. Ahora, he de aclarar la expresión “instancia putativa del saber”. La expresión busca dar cuenta que toda posición filosófica es una cierta instancia epistémica que aspira a ser considerada como verdadera y, por ende, es putativamente verdadera ante sus propios ojos. Ahora, es, de momento, solo *putativamente* verdadera porque no se ha demostrado, en rigor, como tal. Otra expresión que usaré sinónimicamente es la de “aspiraciones del saber”.

cognitiva.³² Por lo que se aprecia que el concebir a las distintas instancias putativas del saber como manifestaciones de la razón implica comprender de una cierta forma la *naturaleza* de dichas instancias y, por ende, implica comprender de una cierta manera la forma en que *debería* entenderse la relación que hay entre ellas y la razón. En buena parte, la argumentación de Hegel en varios textos y en la PdG misma apunta a que el concebirlas como manifestaciones implica concebir el conocimiento filosófico de una determinada manera. Específicamente, implica concebir de una determinada forma el tipo de forma de unidad en que el conocimiento filosófico consiste. En el desarrollo de este capítulo de la investigación hemos de ver expuesto este último punto.

Esta forma de comprensión de la naturaleza de las instancias putativas del saber es introducida, sin embargo, por medio de la presentación de lo que sería una forma errónea de comprender la relación entre aquellos *relata*, justamente, en consideración de su naturaleza. Esta forma errónea de comprensión sería la que se pone en juego en el “camino alternativo” sugerido, pero inmediatamente criticado por Hegel. En dicha forma errónea de comprensión el carácter manifestativo de las distintas instancias putativas del saber no está puesto de relieve, forma de comprensión que, por ello, comprende de forma errada aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico. Una de las consecuencias de la crítica a esta forma de comprensión es, justamente, la inviabilización del camino alternativo y la postulación del método de la PdG. Por ende, lo que será expuesto en esta sección trata con las razones que expone Hegel para concebir dichas instancias como manifestaciones por medio de la contraposición con esta formada errada comprensión y de cómo es que esta concepción nos lleva a concebir de una

³² Hegel identifica -como se verá luego- con varios nombres cuál es dicha facultad cognitiva. Ella es el espíritu, la razón o incluso el pensamiento. Por el hecho de que Hegel mismo intercambia entre esos varios nombres y por el hecho de que creo que las diferencias conceptuales entre aquellos nombres son, en un cierto nivel, irrelevantes, en la presente investigación intercambiaré también entre aquellos nombres sin querer, sin embargo, referir a cosas distintas.

manera determinada el conocimiento filosófico y con cómo es que esto último inviabiliza el camino alternativo.

Lo primero que hay que notar es que la denominación de *Erscheinung* para las diversas instancias putativas del saber pone de relieve la relación entre un cierto ítem -en este caso, la razón- y lo que este ítem *hace o lleva a cabo*.³³ Ahora, el punto de Hegel será que ver aquello que la razón hace como una manifestación suya implica ver la relación que guardan la razón y sus manifestaciones de una forma en particular. El punto por determinar, por ende, en consideración de la naturaleza manifestativa de las distintas instancias putativas del saber, es, justamente, *cuál es* esa relación entre la razón y sus manifestaciones. Si bien es claro, a partir de lo que se ha dicho, que se trata de una forma de *auto-relación*, en la medida en que se trata de la relación de la razón con sus acciones, tal como dice Thompson (45-46), el prefijo “auto” solo indica una cierta dirección; lo que intentamos comprender es, justamente, aquello que es indicado por el prefijo.

Ahora, el sentido que son manifestaciones del desarrollo de la razón puede exponerse gruesamente de la siguiente manera:³⁴ Sabemos que distintos grupos humanos a lo largo de la historia de la humanidad desarrollaron ciertas concepciones filosóficas de aquello en lo que consiste la verdad. Llamemos a dichas concepciones de la verdad “sistemas filosóficos”. Estas concepciones se ven materializadas en los distintos escritos y doctrinas de ciertos sujetos sobresalientes de estos grupos humanos. Por ejemplo, en los escritos de Aristóteles vemos

³³ Así, por ejemplo, Thompson (43) explica que aquella relación que se expone en un discurso vital no es la relación entre un evento y un evento sino entre una cosa y un evento, es decir, lo que esa cosa hace.

³⁴ Lo que sigue es una cierta explicación general del significado de *Erscheinung* que me interesa desarrollar aquí, explicación cuya acreditación textual se irá estableciendo a medida en que ella se desarrolle. Se me podría objetar que no parto *de los textos mismos* hacia una aclaración de ellos (y que, por ende, mi interpretación es constructiva), sin embargo, el seguimiento de esta estrategia explicativa tiene la siguiente razón: Hegel -al menos en los textos anteriores a y en la misma PdG- no aclara en detalle su empleo del término *Erscheinung*, lo que nos fuerza a intentar comprender, ahí donde lo emplea, el sentido con que lo emplea. Los contextos en los que emplea el término son variados y, todos separadamente, sin una cierta contextualización, no tienden a ser muy evidentemente informativos. Por ello, sugiero que, como estrategia de lectura, se me permita dar una cierta explicación gruesa del significado (que me interesa desarrollar aquí) de dicho término, aludiendo, a la par, a ciertos pasajes en la obra de Hegel para ver cómo creo que mi interpretación es textualmente adecuada.

presentada la concepción de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico no solo para Aristóteles -como si su concepción la pudiese haber desarrollado al margen de las creencias sostenidas en su contexto- sino para el “mundo antiguo” y, por ello, de hecho, hablamos de “la filosofía de Aristóteles” tanto como de “la filosofía antigua”. Ahora bien, a medida en que la historia avanza y otros grupos humanos en filosofía buscan la explicación para ciertos fenómenos para los cuales los esquemas anteriores no parecieran ser suficientes, estos, a través del aporte de ciertos sujetos sobresalientes, desarrollan, a su vez, una nueva concepción de la verdad filosófica, *no en el vacío*, sino justamente sobre los hombros de las concepciones anteriores. Así, por ejemplo, hablamos de “la filosofía de Descartes” o “la filosofía de Kant” o la “filosofía moderna” sin más, las que sabemos que se erigieron como formas de explicación que intentaban dar cuenta de una mejor manera de ciertos fenómenos que no parecían ser suficientemente explicados por medio de los esquemas antiguos. En este nivel de esta “radiografía” -si se me permite llamarle así- de la historia de la filosofía, lo que podemos percibir es la multiplicidad y diversidad de sistemas filosóficos. Esta diversidad puede considerarse no solo en consideración de épocas históricas distintas -como se acaba de hacer con el ejemplo de la filosofía antigua y la moderna- sino también en consideración de la diversidad que puede percibirse también en una misma época: En una misma época siempre hay sistemas filosóficos, contrarios y similares, como cuando hablamos de la diversidad moderna entre la filosofía de Descartes y la de Kant. Así habla Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*:

La historia de la filosofía despliega ante nosotros la sucesión de los nobles espíritus, la galería de los héroes de la razón pensante, que, sostenidos por la fuerza de esta razón, han sabido penetrar en la esencia de las cosas, de la naturaleza y del espíritu, en la esencia de Dios, y que han ido acumulando con su esfuerzo, para nosotros, el más grande de los tesoros, que es el del conocimiento racional. (*Werke* 18 20)

Ahora bien, Hegel intentará mostrar que en la forma de interpretar y comprender dicha diversidad histórica se juegan concepciones muy distintas acerca del conocimiento filosófico. Hegel, como hemos visto, no tiende a partir exponiendo cuál es su concepción, es decir, la concepción que tiene por adecuada, sino que parte considerando concepciones, a su juicio, erradas y en la demostración de su carácter erróneo expone la forma correcta de comprender el asunto. En torno a la forma de comprender la diversidad de concepciones de la verdad, Hegel, en distintos textos, ataca una forma fundamental de comprensión que en el DS (GW 4 9) llama la “visión histórica de sistemas filosóficos”.³⁵ En lo que sigue expondré aquello en lo que consiste la visión histórica, para ver en qué medida la perspectiva que Hegel considera que debe adoptarse es adecuada.

3.3.1.-La visión histórica: La relación accidental entre las opiniones.

El punto a ser puesto de relieve con la exposición de la visión histórica es la forma de comprensión que tiene de la relación entre los sistemas filosóficos que queda develada en la comprensión que tiene de la naturaleza de aquellos sistemas. La visión histórica comprende la relación entre los sistemas filosóficos como un nexo *contingente* o *accidental* en la medida en que comprende cada uno de los sistemas de pensamiento desarrollados en la historia como “puntos de vistas particulares”, como “opiniones”(GW 4 9-12):

Tropezamos así, en seguida, con la idea muy corriente de la historia de la filosofía que ve en ella, simplemente, un acervo de opiniones filosóficas, que van desfilando por esa historia tal y como surgieron y fueron expuestas a lo largo del tiempo. [...] Una opinión es una representación subjetiva, un pensamiento cualquiera, una figuración, que en mí

³⁵ Por brevedad, me referiré a esta visión solamente como “la visión histórica”. En las *Lecciones* Hegel llama a la visión histórica una “representación común (*gewöhnliche Vorstellung*) de la historia de la filosofía” (GW 4 28).

puede ser así y en otro puede ser otra o de otro modo: una opinión es un pensamiento mío, no un pensamiento general, que es en y para sí. (*Werke* 18 29-30)

Como se ve a partir de la cita, el punto parece ser el siguiente: Concebir un sistema filosófico como una opinión consiste en la consideración de este como una representación subjetiva (*subjektive Vorstellung*) de su autor, como una forma de pensamiento que es particular de la persona que la tuvo en la historia. En esa medida, puede pensarse la forma de pensamiento de una persona al modo de, por ejemplo, un gusto o una preferencia³⁶; en otras palabras, como un *accidente*. Es decir, como una cualidad que tuvo esa persona fruto del azar, cualidad que, por el mismo azar, pueden otras personas tener o no tener. Por ende, el pensamiento de un autor se presenta como no teniendo mayor justificación o sustancia que la de haber sido tenido por él en cierto período de la historia³⁷ y, por ende, como un pensamiento que podemos conocer mas no necesariamente compartir: Por ello, como un pensamiento que “que en mí puede ser así y en otro puede ser otro o de otro modo”.

De este modo se devela la forma de comprensión que tiene la visión histórica de la *relación* que tienen los diversos sistemas filosóficos y, con ello, se devela su forma de comprender la *historicidad*. Por el hecho de que trata con opiniones, llama Hegel a la historia de la visión histórica historia de los sucesos “externos y fortuitos” (*Werke* 18 28-29). Es decir, para la visión histórica, lo único en lo que consiste la historia de la filosofía es en la identificación de en qué momento un autor expresó su opinión; la historia es comprendida solo como la sucesión temporal de diversas opiniones que son unas indiferentes a las otras. De este modo, la relación entre los sistemas filosóficos, comprendidos como puntos aislados unos de otros, consiste solo en el mero *nexo contingente* de haber sido producidos en el tiempo.

³⁶ También puede pensarse como una cualidad física de dicha persona, como lo es que, por ejemplo, esta persona haya tenido los ojos claros o el pelo castaño.

³⁷ Por ello Hegel afirma que “[e]s contingente cuándo, dónde y en qué forma surgen tales auto-reproducciones de la razón como filosofía” (GW 4 15)

Esta forma de comprensión de los sistemas filosóficos tiene una serie de grandes implicancias importantes de considerar. La primera es que, la visión histórica, al tratar con opiniones, consiste, entonces, en una forma de discurso en la que la *consideración de la verdad* de los pensamientos de los autores en la historia no juega ningún papel; La visión histórica es indiferente respecto de la verdad de los pensamientos de los autores de los distintos sistemas filosóficos erigidos en la historia y asume que, de hecho, lo único que podemos conocer en la historia son opiniones, no verdades:

La concepción que estamos examinando tiene, en rigor, otro significado: el de que lo que nosotros podemos conocer son *solamente* opiniones, al decir lo cual se hace hincapié precisamente en lo de *opinión*. (*Werke* 18 18)

[P]ara quien, en la historia de la filosofía, parta de este punto de vista, la significación de tal historia se limitará, evidentemente, a conocer las particularidades de otros, cada uno de los cuales tiene la suya propia: peculiaridades que son para mí, por tanto, algo extraño y a las cuales es ajena y no libre mi razón pensante, que no son para mí más que una materia externa, muerta, puramente histórica, una masa de contenido vano e inútil de suyo. (*Werke* 18 33)

[La conducta histórica] sólo sabe relacionarse con sistemas filosóficos como si fuesen opiniones; y tales accidentalidades, como lo son las opiniones, no le pueden hacer nada, no ha reconocido que hay verdad. (GW 4 10)

Así, precisamente, obra la visión histórica con una suerte de afán de “imparcialidad” en la mera *descripción* de lo que ha sido dicho en la historia de la filosofía; por ello, como es expresado

en la PdG, lo que pone de relieve dicha visión respecto de dichos sistemas son solamente sus “resultados” o los “fines” que tiene cierto escrito, etc. (PdG 9-10/§1-3).³⁸

Por ello, aquello que percibe la visión histórica es la *mera contradicción* entre los distintos sistemas de pensamiento: es decir, cuán distinto y eventualmente opuesto es lo que dice tal individuo respecto de tal asunto de lo que dice este otro individuo respecto de lo mismo: “La consideración superficial de las disputas filosóficas sólo deja entrever las diferencias de los sistemas.” (GW 4 199). “Quién está atrapado en una particularidad no ve más que particularidades en otros.” (GW 4 11):

Cuanto más se afirma como opinión la oposición entre lo verdadero y lo falso, tanto más suele tal opinión tener la expectativa, bien del asentimiento, bien de la contradicción al sistema filosófico que se trate, y ve lo uno o lo otro en cualquier declaración que se haga acerca del mismo. La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. (PdG 10/§2)

En el caso de la historia de la filosofía, esta forma de comprensión de su historia es especialmente punzante por el tipo de comprensión que tiene de lo que es la filosofía, pues, a diferencia de otras ciencias o disciplinas lo único que hay en la historia de la filosofía es la digresión que hay respecto de lo que es esta última. De ese modo, la historia de la filosofía consiste en la mera sucesión de opiniones divergentes acerca de lo que la filosofía es:

En otra clase de historias no es tan fluctuante, por lo menos en cuanto a sus criterios fundamentales, la idea que se tiene de su objeto, ya se trate de un determinado país, de un determinado pueblo o del género humano en general, de la ciencia matemática, de la física, etc., o del arte, de la pintura y así sucesivamente. Sin embargo, la ciencia de

³⁸ Esta visión puede verse materializada en la forma en que a veces se expone *manualescamente* la historia de la filosofía cuando se la expone diciendo que “para Platón existía el mundo de las Ideas” o que “para Marx hay que interpretar la realidad materialmente”, etc.

la filosofía se distingue de las otras ciencias, desventajosamente si se quiere, en que surgen inmediatamente las más diversas opiniones en cuanto a su concepto, en cuanto a lo que puede y debe aportar. (*Werke* 18 16)

Incluso, para ciertas formas específicas en que se manifiesta esta visión -por ejemplo, la de Schulze (GW 4 198-199)-, la esperanza del éxito de toda empresa filosófica, dada la aparente incapacidad de conseguir su fin -puesto que lo único que encontramos es la digresión acerca de cualquier asunto entre los especialistas-, debe considerarse como vana:

Se ve en [en la diversidad de sistemas filosóficos], por el contrario, una razón seria y verdadera contra la seriedad con que el filósofo toma la filosofía, una justificación de la actitud de quienes nada quieren tener que ver con ella, una prueba incluso irrefutable de que es vano todo intento de llegar al conocimiento filosófico de la verdad. (*Werke* 18 34)

Ahora bien, a ojos de Hegel, el sostenimiento de una posición como la de la visión histórica tampoco ha de concebirse como una forma particular del pensamiento -como una opinión- de las personas que lo han sostenido. Eso sería cometer el mismo error a la inversa. Al contrario, Hegel piensa que el surgimiento del tipo de forma de pensamiento que se ve expresado en la posición de la visión histórica debe comprenderse como el producto de una cierta facultad cognitiva, a saber, del entendimiento (*Verstand*). Hegel comprende al entendimiento como una facultad cuyo poder consiste en el establecimiento de oposiciones fijas (*fixiert*) entre elementos que se comprenden como aislados (*isoliert*) e independientes (*selbstständig*) unos de otros (GW 4 13-15).³⁹ Hegel ve expresado al entendimiento no solo en el surgimiento de posiciones como las de la visión histórica sino también en posiciones filosóficas donde determinadas distinciones se comprenden como estancas unas de otras, por ejemplo, aquellas que distinguen

³⁹ Por ello Hegel afirma que “[l]a actividad de separar (*Die Tätigkeit des Scheidens*) es la fuerza y el trabajo del entendimiento (*Verstand*).” (PdG 27/32)

entre espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza, subjetividad y objetividad absolutas, etc. como elementos separados e independientes unos de otros (Id.).

Esta última consideración, si bien no puede ser desarrollada mayormente en este capítulo ni en esta investigación, abre un tópico muy interesante y necesario, hasta cierto punto, de tematizar, a saber, el del *error motivado* o *necesario*. Es decir, el tópico según el cual el error en el que caen diversas posiciones filosóficas es un error que puede ser explicado por el tipo de facultad que yace a la base de la forma en que se distingue entre determinadas oposiciones. Ese error no es *mero* error, es decir, no es meramente no dar en el blanco o decir sandeces, sino que es una verdad *parcial*, una verdad a medias.⁴⁰ El punto de Hegel es que, para que haya conocimiento, se debe dar la escisión (*Entzweiung*) entre oposiciones que aporta el entendimiento y, por ende, es necesario que se presente dicha escisión. Sin embargo, el conocimiento filosófico no se agota en la determinación de distinciones, sino que, justamente, se constituye en la superación de dichas distinciones, operación que lleva a cabo la razón (*Vernunft*):

Superar tales oposiciones consolidadas es el único interés de la razón. Este interés no implica que la razón se opone en general a la oposición y la limitación, pues la escisión necesaria es un factor de la vida, que se forma contraponiéndose eternamente, y la totalidad solo es posible en su vivacidad suprema a partir de la restauración de la máxima separación. Más bien, la razón se opone al fijar absoluto de la escisión por medio del entendimiento. (GW 4 13-14)

3.3.2.-La perspectiva adecuada: La relación necesaria entre las manifestaciones.

⁴⁰ Me permito remitir a un trabajo en que he desarrollado mayormente este tópico: von dem Bussche (2020)

La forma en que Hegel ataca la visión histórica consiste en hacer ver, por una parte, en qué medida se comprenden de manera inadecuada los sistemas filosóficos cuando se los comprende como puntos de vista particulares y, por otro lado, en qué medida se comprende de manera inadecuada la relación entre ellos cuando se los comprende así. En primer lugar, Hegel afirma, al contrario de lo que afirma la visión histórica, que la esencia de los sistemas filosóficos no es la particularidad sino la universalidad (GW 4 9-11).

Pero si lo absoluto, igual que su aparición, la razón, es eternamente una y la misma cosa, como así es, entonces toda razón que se haya centrado en sí misma y se haya reconocido ha producido una verdadera filosofía, resolviendo la tarea que- igual que su resolución- es la misma en toda época. Puesto que, en la filosofía, la razón que se reconoce a sí misma solo trata consigo misma, toda su obra y su actividad -igualmente- sólo están en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay predecesores ni sucesores. [...] Cada filosofía es completa por sí misma y, como una obra de arte auténtica, tiene la totalidad en sí. (GW 4 10-12, subrayado mío)

Por eso, los acontecimientos y los actos de esta historia no son de aquellos en los que imprimen su sello y dejan su contenido, fundamentalmente, la personalidad y el carácter individual; [...] lejos de ello, aquí las creaciones son tanto mejores cuanto menos imputables son, por sus méritos o su responsabilidad, al individuo, cuanto más corresponden al pensamiento libre, al carácter general del hombre como tal hombre, cuanto más se ve tras ellas, como sujeto creador, al pensamiento mismo, que no es patrimonio exclusivo de nadie. (*Werke* 18 20)⁴¹

⁴¹ En *La relación* hay un guiño a esta forma en que debemos comprender los aportes de distintos individuos en la historia cuando comenta Hegel que la individualidad de Pirrón fue haciéndose menos importante en la recepción de sus escritos en la medida en que su importancia ya no radicaba en la fama de este en su círculo inmediato o posterior, sino en el interés filosófico que sus planteamientos suscitaban (GW 4 216-218).

Esto quiere decir, a mi juicio, lo siguiente: Aquel aspecto que es central de comprender de los distintos sistemas filosóficos no es aquel según el cual dichos sistemas cobran relevancia por el hecho de ser la producción de X individuo o conjunto de individuos, sino que es aquel aspecto según el cual se puede apreciar que dichos sistemas son o fueron erigidos en cuanto intentos de satisfacción de una misma tarea, es decir, como intentos de resolución de un mismo problema. En cuanto intentos de resolución de una y la misma tarea, los sistemas filosóficos no son comprendidos ya como formas de pensamiento particulares de quienes las produjeron, sino que se los comprende como productos de aquella facultad universalmente dada, en el poder de la cual, justamente, está llevar a cabo dicha tarea: La razón. En esa medida, el hecho de haber sido producidos por cierto individuo queda relegado a un segundo plano, y el hecho de ser producciones de la razón o del pensamiento, es decir, una cierta *manifestación de una cierta facultad cognitiva* es reconocido rectamente.

Ahora, habría que determinar en qué consiste dicha tarea que es la que todo sistema filosófico intenta siempre llevar a cabo, para ver la especificidad de la función de la razón en la satisfacción de dicha tarea. La exposición de aquella tarea nos permitirá comprender más concretamente en qué consiste comprender a los sistemas filosóficos como manifestaciones de la razón y, por ende, nos permitirá acceder a la forma de comprensión que Hegel considera adecuada acerca de la relación entre los diversos sistemas filosóficos. La tarea que la razón intenta en cada sistema filosófico satisfacer es, dicho gruesamente, la de la reunión de elementos diversos y contrapuestos en una totalidad unitaria. Puesto en otras palabras, la tarea de la razón que se lleva a cabo en todo sistema filosófico es la de la *explicación (Erklärung)*. La explicación, tal como la entiende Hegel, consiste en la consideración de la diversidad de varios elementos como diferencias interiores de una misma totalidad y, de ese modo, consiste en la superación de la forma de comprensión de las diferencias que tiene el entendimiento, en la medida en que este último comprende la diversidad de los elementos como una diversidad

en que estos se presentan como separados e independientes (PdG 97-102/§159-164). La tarea de la razón es denominada por Hegel como la *necesidad o la tarea de la filosofía* (GW 4 12-17):

La escisión es la fuente *de la necesidad de filosofía* [...] En la formación, lo que es aparición de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto y se ha fijado como algo independiente. Pero, al mismo tiempo, la aparición no puede negar su origen y tiene que intentar constituir como un todo la diversidad de sus limitaciones. (GW 4 12).

Solo de este modo, afirma Hegel, es que se puede hablar de “particularidad” en la filosofía: La única particularidad que es propiamente filosófica es la de la forma concreta y determinada que toma una explicación en la historia en la forma de sistemas filosóficos. Es bajo esta interpretación que se puede denominar que cada concepción de la verdad que es producida en su momento histórico determinado es una *manifestación* concreta de dicha facultad. Esta facultad se manifiesta en estas concepciones de la verdad, pues percibimos lo que es esta facultad por medio de la forma en que esta se ha ejercitado y se ejercita en la historia.⁴²: “Lo que es particular de una filosofía solo puede pertenecer -precisamente porque es particular- a la forma del sistema, no la esencia de la filosofía.” (GW 4 10):

La verdadera particularidad de una filosofía es la individualidad interesante y la razón organizado como figura (*Gestalt*) con los materiales de construcción de una cierta época. (GW 4 11)

⁴² Esta es la forma, creo, en que Hegel interpreta el *dictum* kantiano de que la facultad solo se conoce a partir de sus actos. Fink (64) explica este punto diciendo que “el ser tiene la naturaleza de la manifestabilidad (*Offenbarkeit*). Allí donde acontezca alguna manifestación, ahí estará manifiesto el “ser”; y al revés, allí donde acontezca el ser, ahí acontecerá también la verdad. El ser es por naturaleza lo iluminado. En el ver sensible percibimos las cosas visibles, pero las vemos a la luz. La luz es lo que primero, y, ante todo, se ve, aunque no miramos expresamente hacia ella, sino a su través. Solo la luz señala lo visible”. De este modo, tal como no vemos la luz directamente sino a través de lo que es iluminado por ella, percibimos y comprendemos a la razón no directamente sino a través de la forma en que ella se realiza y manifiesta en la historia, es decir, por medio de las distintas concepciones de la verdad que distintos grupos humanos han desarrollado

[L]a idea es algo esencialmente concreto, puesto que es la unidad de distintas determinaciones. En esto es en lo que el conocimiento racional se distingue del conocimiento puramente intelectual; y la tarea del filosofar, a diferencia del entendimiento, consiste precisamente en demostrar que la verdad, la idea, no se cifra en vacuas generalidades, sino en un algo general que es, de suyo, lo particular, lo determinado. (*Werke* 18 43)

Dado que los sistemas filosóficos son correctamente comprendidos ahí donde se los comprende como manifestaciones de la razón, quien asume esta perspectiva, cuando se aproxima a los diversos sistemas filosóficos, no ve en ellos ya opiniones ajenas unas a las otras y, por ende, ajenas a sí mismo, sino que es capaz de verse a sí mismo en dichos sistemas filosóficos en la medida en que ve en ellos productos de una facultad que este también posee:

Puesto que la especulación es la actividad de la razón única y universal sobre sí misma, en lugar de ver en los sistemas filosóficos de diferentes épocas y pensadores tan solo procedimientos diversos y puntos de vista puramente particulares- si ha liberado su propio punto de vista de las contingencias y limitaciones- debe encontrarse a sí misma a través de estas formas particulares y no a una mera variedad de conceptos intelectivos y de opiniones; variedad que no es ninguna filosofía. [...] En ella, una cierta razón especulativa encuentra el espíritu de su espíritu, la carne de su carne, se contempla a sí misma como una y la misma cosa y como a otra criatura viviente. (GW 4 12)

Ahora, habría que pensar en el hecho de por qué la razón se manifiesta *a lo largo* de la historia. Porque el punto de Hegel, con la exposición de esta perspectiva, es que la razón no se manifiesta de una sola vez y de manera completa, sino que, justamente se manifiesta de manera paulatina en diversos sistemas filosóficos. Esto nos permitirá comprender la manera en que la perspectiva de Hegel comprende la relación entre los sistemas filosóficos y la manera en que se contrapone a la visión histórica.

El punto, a mi juicio, es el siguiente: La adopción de esta perspectiva nos permite comprender la diversidad de los sistemas filosóficos no como opiniones divergentes respecto de lo que es la filosofía, sino como formas de pensamientos cuyo éxito explicativo puede examinado en la medida en que la explicación que ofrecen dé cuenta de manera coherente de cómo son unificados los diversos elementos que buscan ser, precisamente, unificados. La perspectiva de Hegel consiste en examinar, entonces, precisamente, en qué medida las explicaciones ofrecidas en dichos sistemas han podido, de hecho, dar cuenta de la unidad de dichos elementos diversos y en qué medida no. De este modo, la sucesión de los diversos sistemas se comprende del siguiente modo bajo esta perspectiva: Todo nuevo intento de explicación se emprende, asumida esta perspectiva, sobre la consideración del éxito de las explicaciones anteriores, es decir, sobre la consideración de qué cosa han podido develar las explicaciones anteriores y qué cosas no. En ese sentido, la guía de todo nuevo intento de explicación es la consideración del éxito de las explicaciones anteriores. Si se me permite poner la idea de este modo, en la consideración del éxito de las explicaciones previas está la semilla de las explicaciones nuevas. Hegel, para la explicación de este punto alude a la distinción aristotélica entre acto y potencia en foro orgánico:

Para comprender qué es la evolución (*Entwicklung*), es necesario distinguir —por decirlo así— dos estados: uno es el que se conoce como posibilidad, como capacidad, lo que yo llamo el ser en sí, la *potentia*, la *dynamis*; el otro es el ser para sí, la realidad (*actus*, *enérgeia*). Cuando decimos, por ejemplo, que el hombre es un ser racional por naturaleza, la razón vive en él solamente en potencia, como una posibilidad, en embrión; en este sentido, el hombre se halla dotado de razón, de inteligencia, de fantasía, de voluntad, ya en el momento de nacer y hasta en la misma entraña materna. Pero, en cuanto que el niño sólo posee la capacidad o la posibilidad real de la razón, es lo mismo que si no tuviese razón alguna; ésta no existe aún en él, puesto que no puede

hacer aún nada racional ni posee una conciencia racional. Sólo a partir del momento en que lo que el hombre es en sí deviene para él, en que, por tanto, la razón pasa a ser una razón para sí; sólo a partir de entonces puede decirse que el hombre cobra realidad en una dirección cualquiera, que es un ser realmente racional, que vive para la razón. (*Werke* 18 39-40)

En efecto, la aparición de las diversas fases en el progreso del pensamiento puede presentarse con la conciencia de la necesidad con arreglo a la cual se deriva cada fase siguiente y según la cual sólo puede producirse esta determinación y forma, o puede concebirse al margen de esta conciencia, a la manera de un producirse natural y, al parecer, fortuito, de tal modo que el concepto, aun actuando interiormente de un modo consecuente, no deje traslucir esta consecuencia; bien como ocurre en la naturaleza, en que, al llegar la fase de desarrollo de las ramas, las hojas, las flores y los frutos, brota cada uno de estos elementos por sí mismo, pero en que la idea interior es el criterio guía y determinante de esta sucesión; bien como ocurre en el desarrollo del niño, en que las capacidades físicas y, sobre, todo, las actividades espirituales van manifestándose de un modo simple y espontáneo, de tal modo que los padres que pasan por primera vez por esta experiencia tienen la sensación de estar asistiendo a un milagro en el que sale al exterior, poco a poco, todo lo que existía interiormente desde un principio y en que la sucesión de estos fenómenos, vista en su conjunto, representa, simplemente, la forma de un proceso que se desarrolla en el tiempo. (*Werke* 18 47-48)

Como se ve, el punto de estos pasajes es que, bajo esta perspectiva, la razón actualiza una determinada potencialidad suya en los distintos sistemas filosóficos y, por ello, es que estos pueden denominarse “manifestaciones” suyas. Ahora, y por ello mismo, bajo esta perspectiva ha de verse en toda manifestación de la razón como actualización suya también el modo en que

están implicados, como potencialidades presentes en los sistemas filosóficos previos pero aún no actualizadas, los siguientes sistemas filosóficos, los que valen, por ello, como las actualizaciones de dichas potencialidades implícitas.⁴³ Por ello, es que, como hace ver la última cita, bajo esta perspectiva, la sucesión de los distintos sistemas filosóficos se puede apreciar según la *necesidad* y *consecuencia* en la que aparece un sistema filosófico tras otro, al revés de la visión histórica, donde cada sistema filosófico aparecía como desconectado y aislado uno de otro. La analogía orgánica es bastante instructiva a este respecto: Así como en el hombre que una vez fue niño no se actualizan sino las potencialidades que estaban presentes en el niño, pero de modo aún no desarrollado, en cada manifestación de la razón se actualizan, paulatinamente, las potencialidades de ella que estaban presentes en los sistemas filosóficos anteriores. Hegel expone nuevamente esta idea según la cual -nuevamente, por medio de una analogía orgánica- para el surgimiento de un sistema filosófico fue necesaria la existencia de un sistema filosófico anterior, del mismo modo en que para el surgimiento de la flor fue necesaria la existencia del capullo:

La diversidad de los sistemas filosóficos no la concibe tanto como el desarrollo progresivo de la verdad, cuanto que ve en ella sólo la contradicción. El capullo desaparece con la floración, y podría decirse que queda así refutado por ella, del mismo modo que el fruto declara la flor como una existencia falsa de la planta, y brota como su verdad en lugar de aquella. Estas formas no solo no se diferencian entre sí, sino que, en tanto que incompatibles, se van desplazando unas a otras. A la vez, sin embargo, su naturaleza fluida hace de ellas momentos de una unidad orgánica, en la que no solo no entran en disputa, sino que la una es tan necesaria como la otra, y únicamente esta misma necesidad es lo que llega a constituir la vida del todo. (PdG 10/§2)

⁴³ Por ello es que, como hace ver Inwood (38-39) en la segunda acepción de la entrada de *Erscheinung* de su diccionario, “apariencia” o “manifestación” (*appearance, Erscheinung*), en este sentido, se distingue de “realidad efectiva” o “actualidad” (*actuality, Wirklichkeit*).

Este es el modo en que, creo, Hegel, de hecho, comprende la noción de “refutación”, a saber, como una cierta forma de desarrollar aquello que, en un principio, estaba implícito o no desarrollado en una cierta posición:

La refutación consiste en que se hace ostensible su deficiencia; y es deficiente por ser sólo universal o principio, el comienzo. Una refutación a fondo será la que se haya tomado y desarrollado a partir de principio mismo, y no se haya activado desde fuera, con ocurrencias y aseveraciones contrarias a él. La refutación sería, entonces, propiamente, el desarrollo del principio y, por ende, complementaría sus deficiencias, sin caer en la confusión de atender sólo su propio lado *negativo* y haciéndose consciente también de su proceso y resultado por el lado *positivo* del principio. -A la inversa, el despliegue positivo propiamente dicho del comienzo es, a la par, justo en la misma medida, como un comportamiento negativo frente a él, a saber, frente a su forma unilateral de ser, de primeras, solo *inmediato*, o ser solo fin. Con lo que tal despliegue se puede considerar, igualmente, como la refutación de aquello que constituye el fundamento del sistema, pero es mejor considerarlo como un hacer ostensible que el *fundamento* o el principio del sistema no es, de hecho, más que su *comienzo*. (PdG 21-22/§24)

Esta cita permite ver más claramente el modo en que se aproxima a los distintos sistemas filosóficos quien adopta esta perspectiva. Este modo de consideración implica, por un parte, ver el lado positivo de los sistemas filosóficos, es decir, implica ver -como se dijo anteriormente- aquello que ha podido ser develado en los distintos sistemas filosóficos. Ahora, por otra parte, implica ver el lado negativo de dichos sistemas, es decir, sus deficiencias, e implica ver en la suplección de aquellas deficiencias el fundamento y la finalidad del surgimiento de otro sistema filosófico como el desarrollo de las potencialidades presentes en dichos sistemas.

De este modo se puede ver la relación que guardan los distintos sistemas filosóficos bajo esta perspectiva como una en la que el nexo entre ellos es *necesario en su contingencia*, si se me permite formular la idea de este modo. Esta formulación “necesario en su contingencia” pienso que es adecuada, justamente, en virtud de lo que fue dicho respecto del tópico del error motivado. Pues, en la perspectiva hegeliana, no se trata meramente de ver la necesidad como contrapuesta a la contingencia, como si estos fuesen elementos de una oposición irreconciliable, sino que se trata de una perspectiva en la que la oposición entre ambos elementos se ve “superada” en un punto de vista que reúne ambos elementos en una unidad que los abarca a ambos (GW 4 14). Esta perspectiva puja por una idea del nexo entre la razón y sus manifestaciones donde la contingencialidad es conservada y reapropiada, pero bajo su aspecto necesario: Los hechos contingentes de la historia son puestos ante una cierta luz, luz que permite que permite dar cuenta de la vinculación progresiva y necesaria que tienen entre sí los sistemas filosóficos, al revés de la visión histórica, donde cada sistema filosófico era representado como independiente de los demás:⁴⁴

La historia sólo es, a primera vista, una sucesión de acaecimientos fortuitos en la que cada hecho ocupa un lugar aislado y para sí, sin que haya entre ellos otro nexo de unión que el tiempo. Pero esta concepción no puede satisfacernos [...] Los hechos históricos sólo tienen un relieve, una significación, cuando se los pone en relación con un algo general y a través de su entronque con ello; tener ante los ojos este algo general es, por tanto, comprender la significación de los hechos en la historia.” (*Werke* 18 25, n.10)

Por ello, la eventual contradicción de los sistemas filosóficos entre sí es captada a la luz de una perspectiva radicalmente distinta a la de la visión histórica. Justamente, la perspectiva adecuada

⁴⁴ Por ello, es que, en ver, en un cierto sentido, a los distintos sistemas filosóficos erigidos en la historia como *manifestaciones (Erscheinungen)* de la razón, se juega, de forma radical, una forma de comprender el conocimiento filosófico. Precisamente, como afirma el DS, el ver “la escisión en lo absoluto -como manifestación-” (GW 4 16) es uno de los aspectos de la tarea de la filosofía. Es decir, el poder ver en la aparente particularidad y contingencia de un determinado sistema filosófico su carácter universal y necesario, es decir, su carácter manifestativo, es lo que caracteriza la forma filosófica de concebir los sistemas filosóficos.

permite dar cuenta no de las meras diferencias entre los diversos sistemas -como lo hacía la visión histórica-, sino de su conexión intrínseca. Ahí donde uno ve en el surgimiento de los diversos sistemas filosóficos manifestaciones de la razón, la comunidad entre los sistemas es mucho mayor que la que se percibe a la luz de la visión histórica. De esa forma, entonces, la diversidad de los sistemas filosóficos ha de comprenderse -tal como se ha expuesto- como “el desarrollo progresivo de la verdad” (PdG 10/§2):

Ya la vieja regla ‘*contra negantes principia non est disputandum*’ da entender que si los sistemas filosóficos luchan entre sí [...] existe unidad en los principios, los cuales, estando por encima de todo éxito y destino, no se dejan conocer a partir de lo que se discute, y escapan al curioso que siempre ve lo contrario de lo que pasa delante de sus ojos. Con los principios o con la razón les ha ido bien a todos estos hombres encomiables por su talento y su celo, y la diferencia hay que ponerla sólo en la mayor o menor abstracción con la que la razón se ha expuesto en principios y sistemas. (GW 4 199)

Por ello, de hecho, la diversidad de sistemas filosóficos no ha de comprenderse como una prueba de la vanalidad de la filosofía (es decir, como una prueba de la imposibilidad de su éxito), sino como justamente el dato que la posibilita y fomenta su desarrollo. Por ello, Hegel afirma que “el interés mayor a que debe servir la historia de la filosofía” es el de desarrollar aquella filosofía que pueda desarrollar máximamente las potencialidades que se encuentran en los diversos sistemas filosóficos (*Werke* 18 22).

3.3.3.-La vida y la forma de unidad que dicho concepto expone

De esta forma, se empieza a ver, en mi opinión, la importancia del concepto de vida para la comprensión de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico. Como ha podido

apreciarse, la idea por la que puja Hegel tiene que ver con una cierta concepción del tipo de *forma de unidad* en la que debemos comprender la relación de los diversos sistemas con la razón cuando estos son comprendidos como manifestaciones suyas. Se ve que la consideración de la *forma* de unidad se obtiene a partir de una cierta consideración del *contenido* del cual dicha forma es forma. Se trata, en el caso de la perspectiva de Hegel, de una forma de unidad en la que, comprendidos los sistemas filosóficos como manifestaciones de la razón, el vínculo que hay entre los sistemas es necesario en su contingencia -como fue denominado-, al contrario de la forma de unidad que la visión histórica tiene por la forma en que comprende a los sistemas como opiniones, a saber, como una en que la conexión es *meramente* contingente o accidental.⁴⁵

Dicha forma de unidad es la que podemos denominar como *orgánico-vital*, pues, como se ha podido apreciar a partir de ciertos pasajes en la sección anterior, el punto es que la forma de unidad que se presenta en los organización de los seres vivos es, *en cuanto* forma de unidad, la misma que hemos de concebir que tienen los distintos sistemas filosóficos entre sí en cuanto manifestaciones de la razón.⁴⁶ Pero, por ello, es importante precisar que el concepto de vida, como el concepto que expone esa forma de unidad, es relevante, para el tópico del conocimiento filosófico, en cuanto concepto *lógico* y no en cuanto concepto *empírico*. Es decir, es relevante en la medida en que expone esa forma de unidad y nos permite comprender que las manifestaciones de la razón entre sí guardan la misma forma de unidad. Lo que no quiere decir que tengamos que asumir que, por ejemplo, la razón *es* un animal ni que sus manifestaciones son como las etapas del crecimiento de ese animal en sentido empírico, como

⁴⁵ Habíamos anticipado antes que este tipo de relación podía denominarse una *auto*-relación, pues es relativamente evidente que, al tratarse de la relación de la razón con sus manifestaciones, se trata de una relación de la razón consigo misma. Ahora, hemos podido ver más específicamente cuál es ese tipo de auto-relación: Uno donde la *relata*, la razón y sus manifestaciones, guardan un vínculo necesario en su contingencia, como fue denominado.

⁴⁶ Thompson, precisamente critica de esta forma a las perspectivas fisicalistas acerca de la reproducción como un proceso vital: “What we miss or, miss most obviously, in the flat physicalistic picture of reproduction, is any conception of the unity of a thing and its circumstances as potentially *non-accidental*” (52).

si la razón fuese algo tangible como un ser vivo y como si en sus manifestaciones tuviéramos que ver algo idéntico al proceso de crecimiento de las extremidades de una especie animal en particular.⁴⁷ Por ello, es que varias de las referencias al mundo animal y a la naturaleza en general, cuando se trata de ilustrar el tipo de forma de unidad en la que consiste el conocimiento filosófico, son rectamente comprendidas como *analogías* o *metáforas*. No se quiere ilustrar que la vida de la razón o del espíritu sea del mismo tipo que la vida de un ser vivo en el sentido en que empíricamente un ser vivo se desarrolla, sino que la vida de los seres vivos expone, en su organización, la forma de unidad entre sus elementos que es la que hay que concebir que tiene la razón con sus manifestaciones.⁴⁸

En la sección anterior ya pudimos ver en qué medida la forma de unidad de las manifestaciones es orgánico-vital. El punto, como vimos, es que, al ser comprendidos los sistemas filosóficos como manifestaciones de la razón, la razón se actualiza en cada uno de ellos al modo en que un ser vivo actualiza sus potencialidades en cada etapa de su crecimiento. De ese modo, puede apreciarse también que cada sistema filosófico contiene las potencialidades de los sistemas que le suceden, tal como cada etapa del crecimiento de un ser vivo contiene las potencialidades de las etapas siguientes. De ese modo, la sucesión entre los sistemas filosóficos se puede apreciar según una cierta vinculación necesaria entre ellos; se ve que el surgimiento de un determinado sistema filosófico, al ser considerado como la

⁴⁷ Ng (115-16) enfatiza esta idea según la cual la relevancia del concepto hegeliano de vida es lógica y no empírica haciendo ver que esta no ha de encontrarse en la filosofía de la naturaleza de Hegel sino en la relación que tiene con la caracterización del conocimiento filosófico. Ng ilustra esta idea por medio de la exposición de la contraposición entre la importancia que tiene el concepto de vida en el capítulo IV de la PdG y la tematización de la vida y de la naturaleza en el capítulo V. Como observa Ng, acertadamente a mi juicio, la observación empírica de la variedad muchas veces incongruente y anómica de la naturaleza que es puesta de relieve en V no debe verse como contrapuesta al hecho de que -como es expuesto en IV- el concepto de vida -en sus niveles macro y micro- posee un carácter lógico que, en su comprensión y en su vínculo con el conocimiento filosófico, produce una visión más adecuada de este último.

⁴⁸ De hecho, en otros pasajes Hegel mismo desarrolla ciertos pensamientos en los que los límites que las analogías con el mundo animal y con la naturaleza tienen para ilustrar la naturaleza del conocimiento filosófico son bien establecidos. Diré más respecto de esto luego, pues es un tema necesario que considerar en esta sección. Por lo demás, es obvio que, a partir del hecho de que las analogías son hechas en relación con varias especies y géneros naturales (las plantas, los animales, el ser humano mismo como ente natural, etc.), la importancia del concepto de vida no puede ser empírica sino lógica o conceptual.

actualización de las potencialidades presentes, pero no desarrolladas en otro sistema, *no pudo haber sido posible* sin la existencia, justamente, del sistema respecto del cuál es actualización, del mismo modo que la flor no hubiera sido posible sin el capullo. En múltiples pasajes -aparte de los expuestos- esta concepción orgánico-vital de la forma de unidad entre los sistemas filosóficos es puesta de relieve, pero ya que creo que el punto ha podido ser establecido con suficiente apoyo textual, no considero necesario seguir haciendo énfasis en, al menos, este aspecto de la relevancia del concepto de vida.⁴⁹

Sin embargo, hay otros aspectos que considero relevantes de tratar respecto de la relación del concepto de vida con la forma de unidad en la que, en último caso, consiste el conocimiento al que la filosofía aspira, aspectos que se siguen de los ya establecidos. A partir de lo ya dicho, podemos ver más claramente algo que había sido anticipado en el primer capítulo de esta investigación: Que la reflexión acerca del método filosófico, como una reflexión acerca de la manera de dar con el conocimiento absoluto comprendido este como una cierta *forma sistemática*, no se puede llevar a cabo sin una consideración del tipo de *contenido* del cual dicha forma es forma. En otras palabras, asumida esta perspectiva orgánica, se ve la relación intrínseca que hay entre forma y contenido en el caso del conocimiento filosófico. Este

⁴⁹ Véase retrospectivamente en el caso de las citas del DS que Hegel juega con una serie de metáforas vitales para, justamente, dar cuenta de la forma en que se comprenden, en una y otra perspectiva, la forma de unidad de los distintos sistemas filosóficos. Así, por ejemplo, afirma Hegel que la visión histórica “al convertir a la ciencia en un conocimiento particular, le ha negado a la participación *viviente* que esta exige.” (GW 4 9, énfasis mío) o que “para la conducta histórica, que a causa de algún interés cualquiera se precipita sobre conocimientos particulares de opiniones, el espíritu *viviente* pasa de largo como un fenómeno ajeno y no revela su interior.” (Id., énfasis mío). El punto, como se ve, es que la visión histórica no percibe el carácter vital de la diversidad de los sistemas filosóficos. Al revés, su propia perspectiva, permite que la razón se perciba, en sus manifestaciones, como “la carne de su carne, se contemple a sí misma como una y la misma cosa y como a otra criatura *viviente*.” (GW 4 12, énfasis mío, cita ligeramente modificada.)

Del mismo modo, en la PdG observamos varias analogías vitales. Por ejemplo, Hegel compara la concepción de la forma de proceder, a la sazón, en los prólogos -lo que podríamos considerar como una forma de la visión histórica- con la anatomía en cuanto conocimiento “de las partes del cuerpo consideradas en su existencia *no viva*” (9/§1, énfasis mío.). La “conversación sobre el propósito y generalidades del estilo” propia del discurso de la visión histórica en los prólogos, que trata la diversidad de sistemas como un “agregado de conocimientos” es considerada como algo que no puede llevar “legítimamente el nombre de ciencia” y como algo que no se distingue de “la manera erudita y sin concepto en que se habla del contenido mismo, de estos nervios, de esos músculos, etcétera.” en la anatomía (Id.). Al revés, en la perspectiva de Hegel, los sistemas filosóficos han de verse como momentos de una unidad orgánica (PdG 10/§2).

tipo de relación intrínseca que hay entre forma y contenido es lo que caracteriza la forma de comprensión que tenemos acerca de los seres vivos como ya hizo ver Aristóteles. Para este último, como se ha hecho ver en el comentario especializado, el tipo de objetos que gozan de este tipo de relación intrínseca entre forma y contenido son los objetos sustanciales, cuyos casos ejemplares son los seres vivos. El tipo de objetos que presentan una relación extrínseca entre forma y contenido son, por ejemplo, los objetos de la artesanía (*téjne*), en los que una determinada forma puede ser aplicada a varias materias en la medida en que a dichas materias puedan ser aplicadas dichas formas. En el caso de una estatua, por ejemplo, una estatua de Apolo, esta puede ser realizada por varios materiales (el barro, la madera, el bronce, etc.), y en la medida en que dicha estatua sea identificable como una estatua *de* Apolo, sabemos que ella posee la forma de la apariencia de tal dios. Si bien, una estatua de Apolo no puede ser hecha por cualquier material en cualquier estado de ese material (por ejemplo, no se puede hacer una estatua solamente de agua en estado líquido o de arena en su estado natural), la misma forma de Apolo la pueden tener varios materiales aptos. Ahora, esto ocurre al revés en el caso de los seres vivos:

En el caso de las cosas naturales la materia viene, de algún modo, dada de antemano (cf. [Fis] II 2, 194b7-8). En efecto, las formas de las cosas naturales solo pueden realizarse en una materia determinada, la cual al menos en el caso de los organismos vivos, ni siquiera puede encontrarse como tal fuera de los individuos pertenecientes a la correspondiente especie. Por ejemplo, los tejidos que constituyen las partes orgánicas de una planta no se encuentran más que en los diferentes ejemplares de la misma especie o de la misma familia de vegetales. (Vigo 73)

Del mismo modo, respecto del problema metódico, es decir, el problema relativo a la forma de obtención del saber absoluto comprendido este como una cierta forma del saber, dicho problema no se puede satisfacer trayendo a colación métodos de otras disciplinas en la medida

en que ello implicaría concebir que una cierta forma del saber particular puede ser aplicada a un contenido que le es, por la naturaleza del contenido, extrínseco.⁵⁰

Ahora bien, si bien la relación entre forma y contenido es intrínseca en el caso del conocimiento filosófico, hay que precisar más detalladamente la función que cumplen ambos conceptos. Si bien la relación es intrínseca, el concepto que asegura la unidad y persistencia del movimiento orgánico del conocimiento es el de *forma*. Es el papel configurador de dicho concepto el que permite, justamente, ver dicho proceso como uno unitario y orgánico. De ese modo puede comprenderse el que en el capítulo final de la PdG el saber absoluto consista en la comprensión de la *forma conceptual* que permite ver todas las figuras de la conciencia como momentos de una unidad (422-434/§788-808). Esta relación específica que tiene la comprensión de algo como vivo con la noción de forma es algo que también fue puesto de relieve por Aristóteles. El alma, como aquel principio que da cuenta del carácter vivo de las cosas, es una cierta realidad substancial, pero en el sentido de ser una cierta *forma (éidos)* del ser viviente:

El alma es, según esto, el principio constitutivo que da cuenta de la peculiar configuración de funciones vitales que caracterizan al cuerpo orgánico del viviente, mientras éste está vivo y despliega la actividad que le es propia. En tal sentido apunta la famosa definición del alma elaborada por Aristóteles. Según dicha definición, el alma es una realidad sustancial (*ousia*), pero no por ser ella misma un objeto compuesto de forma y materia, sino más bien por ser la *forma (éidos)* del compuesto material que es el organismo vivo como un todo. En tal sentido, el alma es aquella determinación formal

⁵⁰ Cfr. Ferrarin (2019). Si bien esta idea es reconocida generalmente en el comentario especializado, creo que, por lo general, no se ha reconocido este aspecto de esa idea. Justamente, el concepto de vida permite comprender en qué medida, en el caso del conocimiento filosófico, la relación entre forma y contenido es intrínseca de modo que la filosofía no puede hacer uso de métodos externos de otras disciplinas. El punto es que los métodos no son solamente externos por ser de *otras* disciplinas, sino que son externos respecto del contenido que, en el caso de la filosofía, busca ser formado. Por lo demás, Hegel mismo se opone a la manera “artesanal” de comprender la historia de la filosofía tal como habría comprendido Reinhold (GW 4 10).

y, más precisamente, aquel tipo de actualidad (*entelecheia*) que corresponde a un cuerpo natural en la medida en que este tiene la potencialidad de la vida (cf. III, 412a11-b9; II 2, 414a4-28). (Vigo 96)⁵¹

Ahora, por el lado de la función del concepto de contenido, si bien es el concepto de forma el que permite comprender la unidad del movimiento orgánico del conocimiento, sin embargo, Hegel hace énfasis en el hecho de que el saber absoluto, comprendido como una cierta forma, no puede obtenerse sin que el contenido se despliegue y se encuentre, en algún sentido, dado en los sistemas filosóficos. El punto parece ser el siguiente: Dado que esta forma se manifiesta en dichos sistemas y solo es posible captarla a través de ellos, hasta que no tengamos dado el conjunto completo de sistemas, no podremos acceder al saber completo de aquella forma. Para hacer una analogía con el mundo animal, el punto sería el siguiente: Para acceder de modo completo a la forma del animal -en el sentido de acceder a aquello que nos permite comprender todas las fases de su crecimiento como un proceso unitario-, es preciso que esta se desarrolle de modo completo en las distintas fases del crecimiento de este. Por ello, la tarea del último capítulo de la PdG como, justamente, la obtención del saber absoluto, solo se puede llevar a cabo en la medida en que el espíritu haya desplegado completamente su contenido y esto quiere decir, en el caso de los sistemas filosóficos, que estos se hayan desplegado en el tiempo. (428-428/§801)

Me gustaría pasar a tratar un último aspecto de la importancia del concepto de vida para la comprensión del conocimiento filosófico. Este aspecto me permitirá introducir un determinado límite de dicha importancia, es decir, hasta qué punto es útil el concepto de vida para comprender el conocimiento absoluto. Como se puede apreciar a partir de lo dicho

⁵¹ Thompson, quien suscribe a una teoría -que podríamos llamar- de orientación aristotélica, también hace énfasis en la relación que hay entre el fenómeno la vida y el concepto de forma (42): “The possibility of a bio-chemical discourse uniting large sequences of purely physical and chemical descriptions of things and events is enough to show that the illustrated ‘life-processes’ are not marked off from others by their *content*, which is here entirely physical or chemical in character, but precisely and only by their *form*.”

anteriormente, esta concepción de carácter vital donde la razón se manifiesta orgánicamente en los distintos sistemas filosóficos de la historia consiste en una cierta consideración de la *agencia* de la razón; la comprensión de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico es una cierta comprensión de lo que la razón *hace*.⁵² Y, como se ve, el modelo de agencia que se ha usado para explicar la estructura del conocimiento filosófico es el de la evolución natural de los seres vivos. Es ese modelo de agencia el que nos ha permitido comprender, hasta ahora, aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico. Sin embargo, el mismo Hegel detecta ciertas limitaciones en ese modelo de agencia para la explicación del tipo de evolución en la que consiste el conocimiento filosófico:

Al cobrar existencia el ser en sí sufre un cambio, pero, al mismo tiempo, sigue siendo uno y lo mismo, pues gobierna todo el proceso. La planta, por ejemplo, no se pierde en un simple cambio sustraído a toda medida. De su embrión, en el que por el momento no se ve nada, brotan una serie de cosas, todas las cuales, sin embargo, se hallan ya contenidas en él, aunque no desarrolladas todavía, sino de un modo encubierto e ideal. La razón de este brotar a la existencia es que el embrión no puede resistirse a dejar de ser un ser en sí, pues siente el impulso de desarrollarse, por ser la viviente contradicción de lo que solamente es en sí y no debe serlo. Pero este salir fuera de sí se traza una meta y la más alta culminación de ella, el final predeterminado, es el fruto; es decir, la producción de la semilla, el retorno al estado primero. El embrión sólo aspira a producirse a sí mismo, a desdoblar lo que vive en él, para luego retornar a sí mismo y a la unidad de que partió. Claro está que en las cosas de la naturaleza se da el caso de que el sujeto, por donde se comienza, y lo existente, lo que pone punto final —allí la simiente, aquí el fruto— son dos individuos distintos; la duplicación se traduce en el

⁵² “Pero el Espíritu del Mundo no se hunde nunca en esta quietud y en esta indiferencia; por la sencilla razón de que, por su concepto mismo, *su vida es acción*.” (*Werke* 18 22, énfasis mío)

resultado aparente de desdoblarse en dos individuos, que son, sin embargo, en cuanto al contenido se refiere, uno y lo mismo. Lo mismo ocurre, en la vida animal, con los padres y los hijos: son individuos distintos, aunque de igual naturaleza.

Otra cosa acontece en el mundo del espíritu. El espíritu es conciencia y, por tanto, libre de que en él coincidan el principio y el fin. Como el embrión en la naturaleza, también el espíritu, después de haberse hecho otro, retorna a su unidad; pero lo que es en sí deviene para el espíritu y deviene, por consiguiente, para sí mismo. En cambio, el fruto y la nueva simiente contenida en él no devienen para- el primer embrión, sino solamente para nosotros; en el espíritu ambas cosas son la misma naturaleza y no solamente eso, sino que son la una para la otra, y es ello cabalmente lo que hace que sean las dos un ser para sí. Aquello para lo que lo otro es, es lo mismo que lo otro; sólo así puede ocurrir que el espíritu viva consigo mismo al vivir en el otro. La evolución del espíritu consiste, por tanto, en que, en él, el salir fuera y el desdoblarse sean, al mismo tiempo, un volver a sí. (*Werke* 18 40-41)

Decíamos más arriba, al hablar de la esencia del espíritu, que su ser es su acción. La naturaleza, en cambio, es como es; sus cambios sólo son, por tanto, repeticiones, su movimiento un movimiento cíclico. La acción del espíritu consiste, más precisamente, en conocerse a sí mismo. (*Werke* 18 51)

Como hacen ver estas citas, el modelo de la evolución natural como modelo de agencia de la razón, si bien permite comprender la sucesión de los distintos sistemas filosóficos como la forma en que la razón se manifiesta progresivamente, tiene sus límites. La evolución orgánica de los seres vivos está marcada por la ciclicidad de dicha evolución, por una especie de “eterno retorno”; los seres vivos, nacen, se desarrollan y mueren, y su única forma de persistir solo consiste en la reproducción de otro ser vivo de su misma especie en el que ocurre el mismo

fenómeno cíclico. La ciclicidad de la evolución natural está marcada porque “fin y principio” coinciden, pero en individuos distintos, los que se ven forzados a repetir, a su vez, el mismo ciclo. Por ello, como se afirma en el capítulo IV de la PdG es “este recorrido cíclico el que constituye la vida” (107/§171), es decir, la vida como proceso natural consiste en el fenómeno cíclico de la reproducción del género o la especie como un todo (PdG 105-107/§169-171). Por lo demás, el problema con esta ciclicidad es que ella es, en algún sentido, externa respecto de los individuos que la instancian. Los individuos en cuanto seres vivos están sometidos a la necesidad natural; estos se ven forzados, por el tipo de entidad natural que son, a repetir dicho ciclo sin que la posibilidad de salirse de él esté en sus manos.

Al revés de la evolución cíclica de la vida natural, el modelo de evolución más adecuado para comprender el tipo de evolución de la que se trata en el conocimiento filosófico es el modelo de la agencia humana, cuyo carácter principal consiste en ser libre. Aunque no deseo desarrollar mayormente este tópico acá, el punto, a grandes rasgos, es el siguiente. El despliegue de la razón en la historia no adopta el tipo de ciclicidad de la vida natural en, al menos, dos sentidos: Primero, la vida de la razón o del espíritu no toma la forma de la repetición incesante *del mismo* ciclo en individuos distintos, sino que consiste en un movimiento progresivo en el que, en cada manifestación suya, no se encuentra y no vuelve sino siempre a sí misma, por lo que, aquello que reproduce y desarrolla es eternamente a ella misma. En la historia de la filosofía, como podíamos apreciar a partir de las citas de la sección anterior, la razón lo que hace no es sino tratar consigo misma y con el modo en que ella se manifiesta a lo largo de la historia. Es de esta forma, de hecho, en que Hegel adopta la concepción aristotélica de la *nóesis noéseos*, es decir, del pensamiento del pensamiento.⁵³ Segundo, la vida de la razón o del espíritu no está regida según la necesidad natural; los distintos sistemas filosóficos son frutos de la actividad libre y espontánea de la razón tal como esta ha sido poseída por los

⁵³ Cfr. Ferrarin (2004 308-324).

distintos individuos en la historia, por lo que la historia de la filosofía es, en este sentido, una historia de la libertad de la razón.⁵⁴ Por ello es que, en último caso, la forma de unidad en la que consiste el conocimiento filosófico Hegel la comprende como la “forma del sí mismo” (*Form des Selbsts*, PdG 427/§798) y es que la tesis principal que busca mostrar la PdG es mostrar “lo verdadero no como substancia sino, en la misma medida, como sujeto (*Subjekt*).” (PdG 18/§17). Ahora, si bien el modelo de la agencia humana pareciera ser más adecuado para la comprensión de la forma de unidad en que consiste el conocimiento filosófico en los aspectos puestos de relieve anteriormente, la comprensión del modelo de evolución natural pareciera ser una condición necesaria para la comprensión de la forma de unidad del conocimiento filosófico. La idea es que, la agencia humana solo puede comprenderse por medio de la relación y contraposición que tiene con la agencia animal, pues la agencia natural pareciera prestar una cierta base necesaria para la comprensión de la agencia humana.⁵⁵

⁵⁴ Es interesante, en este punto, cómo libertad y necesidad se reconcilian en esta perspectiva acerca de la historia de la filosofía. Si bien en el caso de los sistemas filosóficos se trata de frutos de la libertad humana y del espíritu, se logra apreciar su sucesión con arreglo a una cierta necesidad. Para quien quiera ahondar en las diferencias entre la agencia animal y la agencia humana para comprender el movimiento del espíritu, cfr. Khurana (2013).

⁵⁵ Para este punto, cfr. Ng (116-118). En dicha sección de su investigación, Ng desarrolla el sentido en que es preciso exponer primero la vida -tanto en sus niveles macro y micro- como una cierta condición de la auto-conciencia, sin que ello implique una reducción de la auto-conciencia a la vida natural.

4.- La interpretación del cuarto párrafo de la Introducción.

4.1.-Introducción

Habíamos dicho que para poder interpretar el contenido del cuarto párrafo de la Introducción, en el que yo sugiero que se establecen las condiciones tanto del problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar como de su solución, se hacía necesaria una aclaración de lo que significa la expresión “aparición” o “manifestación” (*Erscheinung*) y que, a su vez, para la aclaración de ello se hacía necesaria la introducción y consiguiente justificación de una perspectiva acerca de la historia de la filosofía y, por ende, acerca del carácter orgánico-vital del conocimiento al que aspira la filosofía. La sección 3.3 de este capítulo expuso dichas aclaraciones en las que se expuso el tipo de *forma* de unidad del tipo de conocimiento al que aspira la filosofía de mano de los conceptos de contingencia y necesidad: La forma de unidad *orgánico-vital*. De este modo, creo haber podido establecer las condiciones para la recta interpretación de dicho párrafo. La tarea que corresponde a esta sección, entonces, es la del desarrollo de dicha interpretación, habiendo sido expuesto el material que permite llevarla a cabo.

En lo que sigue, llevaré a cabo la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción. En líneas gruesas, la interpretación de este cuarto párrafo consiste en mostrar que el camino alternativo es una instancia de la visión histórica y que, en esa medida, es una forma de proceder inadecuada para la elevación de la filosofía a ciencia. De ser plausible esta interpretación, se podrá ver que sin la exposición de lo que fue dicho en la sección 3.3 de esta investigación, la comprensión de este cuarto párrafo estaría vedada. En esa medida se mostraría que, para comprender este párrafo, fue necesaria la introducción de todos los temas que fueron

introducidos en 3.3. en el sentido de que, sin la introducción de aquellos temas, los elementos puestos en juego en este cuarto párrafo serían ininteligibles o no serían rectamente reconocidos. Ahora bien, también es importante, para efectos de la interpretación que será desarrollada, considerar lo siguiente: Si bien los elementos de la sección 3.3 nos permitirán llevar a cabo la interpretación del cuarto párrafo, el contenido del cuarto párrafo no se reduce a lo mismo que fue dicho en la sección 3.3. Esto por varios motivos: No solo porque el cuarto párrafo tiene mucha ofrece mucha menos información y, por ende, mucha de la interpretación es, ese sentido, un tanto constructiva, sino porque, además, es posible que el cuarto párrafo ofrezca una *determinada* forma de argumentar contra la visión histórica -entendido el camino alternativo como una instancia de esta-, distinta que la que ha sido puesta de relieve en 3.3. Es esa forma peculiar de argumentación la que intento que se vea reflejada en mi interpretación.

4.2.-La interpretación.

Creo que la manera más apropiada de obrar, en este caso, consiste en dividir dicho cuarto párrafo para poder ir interpretando poco a poco sus oraciones. Ahora bien, no intentaré aclarar *cada* una de las afirmaciones del párrafo, sino aquellas que me parecen más relevantes para aclarar el pasaje en general. Partamos interpretando la primera parte del párrafo:

En lugar de andar torturándose sin provecho con semejantes representaciones y modos de hablar acerca del conocimiento como un instrumento para hacerse con lo absoluto, o como un medio a través del cual avistamos la verdad, etc. -relaciones estas en las que desembocan todas esas representaciones de un conocer separado de lo absoluto, y de un absoluto separado del conocer-, en lugar de andar torturándose con esas excusas que la incapacidad de la ciencia se busca presuponiendo tales relaciones con el fin de liberarse del penoso trabajo de la ciencia, a la vez y al mismo tiempo, que se da la

apariencia de un esfuerzo serio y celoso, y también, en lugar de andar torturándose con respuestas a todo esto, las representaciones podrían desecharse (*könnten verworfen*) sin más, por contingentes y arbitrarias (*zufällige und willkürliche*); y el uso que, ligado a ellas, se hace de palabras como lo absoluto, el conocer, lo objetivo y lo subjetivo y muchísimas otras, cuyo significado se da por consabido, podría considerarse incluso como un fraude. Pues el que pretende, de un lado, que tal significado es ya consabido y, de otro, que es él mismo quien tiene su concepto, parece que más bien lo hace para evitarse lo principal, a saber, dar ese concepto. Con más razón, en cambio, podría ahorrarse el penoso trabajo de tomar ni siquiera en consideración tales representaciones y modos de hablar con los que evitar la ciencia misma, pues sólo constituyen una aparición vacía del saber (*eine leere Erscheinung des Wissens*), la cual desaparece inmediatamente ante la ciencia que entra en escena.

Me parece necesario aclarar, antes que nada, el por qué me he referido a lo descrito en este párrafo como la “sugerencia de un camino alternativo”. Por un lado, el que es un “camino alternativo” me parece suficientemente claro a partir del hecho de que se presenta una forma de proceder *alternativa* a la analizada anteriormente, en la medida en que se hizo ver la inadecuación de dicha forma de proceder anterior, la que corresponde a las filosofías de la representación natural. Esto es también claro a partir de la sintaxis de las primeras oraciones de esta sección del párrafo; se propone, en vez (*Statt*) de seguir un determinado camino que fue criticado, otro que parece ser más promisorio.

Ahora, por otro lado, el que es un camino alternativo que es *sugerido* también me parece claro a partir de la sintaxis de las primeras oraciones del pasaje. El camino alternativo es presentado por medio del *Konjunktiv II* alemán, lo que corresponde al subjuntivo español; las representaciones *podrían desecharse* (*könnten verworfen*) y se *podría ahorrar el trabajo de tomar en consideración* (*könnte die Mühe gespart werden (...) Notiz zu nehmen*) dichas

representaciones y modos de hablar. Llamar la atención sobre este último punto es importante, pues el camino alternativo es presentado, de acuerdo con la sintaxis de la oración en el que es introducido, de forma hipotética. Es decir, el camino alternativo es presentado como una posibilidad que *podría* llevarse a cabo pero que aún no se ha confirmado como el camino que será tomado; podría ser ese camino o algún otro. Y, por ello, lo que sigue en el pasaje consiste en el examen de esa posibilidad y de si ha de ser llevada a cabo. Este punto se hace más relevante cuando consideramos, como hice ver al comienzo de la sección 3 de esta investigación, que al final de este párrafo la situación pareciera ser la contraria; Hegel afirma en la última oración de este párrafo que “esta es la razón por la que debe emprenderse aquí la exposición del saber que aparece”. La sintaxis en indicativo de esta oración expresa que ahora Hegel ya se ha decidido y ya ha presentado las razones por las que se ha decidido a seguir un determinado camino y no otro. Por lo que se puede anticipar la importancia de este párrafo; en él está presentada la argumentación de por qué no seguir el camino alternativo y de por qué se debe seguir, al contrario, el camino de la PdG.

Ahora, en la introducción a este capítulo dije que lo que quería presentar en la interpretación de este cuarto párrafo es a la posición del camino alternativo como una cierta instancia de la visión histórica que ha sido revisada en la sección 3.3. En ese sentido, son relevantes los paralelos y las distancias que pueden hacerse entre la visión histórica y la forma de comportamiento que implicaría adoptar el camino alternativo sugerido en esta sección del párrafo. A su vez, es relevante la elección de términos que hace Hegel para describir el camino alternativo. Presento a continuación las razones de estos puntos relevantes.

Primero, la actitud de desecho propia del camino alternativo es estrictamente idéntica a la de la visión histórica en el siguiente sentido: El desecho de una determinada posición fundado en el hecho de que las representaciones que esta abriga han de considerarse como *contingentes y arbitrarias (zufällige und willkürliche)* es lo que constituye a la forma de

aproximación de quien asume la visión histórica. Como veíamos, para quien adopta dicha visión, las posiciones de los autores de la historia de la filosofía no son sino “opiniones” o “puntos de vistas particulares” que, en calidad de tales, bien podrían ser consideradas y desechadas, por ende, como contingentes y arbitrarias en la medida en que son formas de pensamiento particulares de quienes las han sostenido o, por ejemplo, particulares del tiempo en que dichas personas lo sostuvieron.⁵⁶

Ahora, la afirmación de que bien podría uno ahorrarse el trabajo de tomar en consideración tales representaciones en la medida en que solo constituyen una *aparición vacía* (*eine leere Erscheinung des Wissens*) del saber es bastante interesante, si se acepta este paralelo entre quien adopta la visión histórica y quien adoptaría el camino alternativo. Obviamente, la elección de la expresión “aparición vacía del saber” no es arbitraria en este contexto. Es como si Hegel intentase describir la posición de la visión histórica por medio del lenguaje de su propia posición, intentando, por medio de ese lenguaje, descifrar cómo es que comprendería un sistema filosófico del pasado quien adoptase la visión histórica. Por ello, dichas representaciones habría que considerarlas como una *manifestación*, pero *vacía* del saber. Es decir, bien pueden ser esas posiciones comprendidas, en algún sentido muy opaco, como *manifestaciones*; su existencia como posiciones implica concebirlas, en algún sentido, como frutos del pensamiento de quienes las sostuvieron. Pero son *vacías*, es decir, no contienen nada que sea verdadero, justamente en virtud de su carácter arbitrario y contingente.⁵⁷

⁵⁶ Así me parece que obra mucha gente cuando, por ejemplo, se habla del “optimismo infundado de la Modernidad en la razón” -por nombrar un lugar común. El punto, nuevamente, es que una cierta concepción es desechada en virtud de ser algo así como un gusto o una preferencia de quienes la sostuvieron, es decir, en virtud de ser una cosa arbitraria y contingente.

⁵⁷ Obviamente, como se puede apreciar, la expresión “manifestación vacía” es, en el sentido de “manifestación” que hemos estado entreteniendo, un oxímoron. La concepción de una posición filosófica como una manifestación, como vimos, siempre implica verla según el aspecto en que ella determina algo de modo verdadero y según el aspecto que en no. El considerar que no tiene nada de verdadero implica, en algún sentido, no verla como manifestación. Esto ratifica mi intuición de que la elección de los términos no es casual; es como si Hegel intentase hacer ver, por medio de las palabras que emplea para describir la posición de quien adoptase el camino alternativo, lo contradictorio de dicha posición.

Hay una última cosa que es puesta de relieve en esta sección del párrafo que es relevante tematizar: El hecho de que, putativamente, las posiciones criticadas, como posiciones contingentes y arbitrarias, desaparecerían (*verschwinden*) ante la ciencia que entra en escena (*vor der auftretenden Wissenschaft*). Este elemento pone de relieve la forma de comprensión que tiene la posición del camino alternativo de la relación que tiene la ciencia y su constitución (su entrar en escena) con el resto de posiciones filosóficas. Esa forma de comprensión será mayormente desarrollada conforme avanza el párrafo, pero aquí se presenta por primera vez. El punto es que la posición del camino alternativo asume que la ciencia es una cosa que se puede dar y constituir con independencia de la consideración del resto de posiciones filosóficas, pues esta podría constituirse en el desecho del resto de posiciones y, es más, su constitución implicaría el desecho y la desaparición del resto de posiciones.

Este elemento, me parece, es propio de la posición del camino alternativo y en él se aleja, por ende, en alguna medida, de la visión histórica. Lo que habíamos visto, al contrario, en la visión histórica, era la absoluta desconfianza en la capacidad de constituirse la filosofía en ciencia, dada la absoluta digresión de opiniones filosóficas, unas inconexas respecto de las otras. La visión histórica consideraba como vana la tarea de convertir la filosofía en ciencia y, por ende, se transformaba en mera erudición (*Werke* 18 29-30). Al contrario, aparentemente, la posición del camino alternativo sigue comprometida en la tarea de la elevación a ciencia de la filosofía y, de hecho, eso constituye el fundamento del desecho del resto de posiciones filosóficas, pero la forma en que comprende que esa tarea puede realizarse es inadecuada. Sigamos viendo cómo es que estos temas se siguen desarrollando en el párrafo:

Pero la ciencia, por el hecho de entrar en escena (*darin, sie auftritt*), es ella misma una aparición (*Erscheinung*); su entrada en escena (*ihr Auftreten*) no es todavía ella, llevada a ejecución y desplegada en su verdad (*sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet*).

Esta sección del párrafo es bastante curiosa y creo que solo se podrá apreciar en toda su fuerza y peso cuando podamos observar el párrafo como un todo. Sin embargo, pueden ser dichas un par de cosas relevantes respecto de ella.

Primero, esta sección del párrafo pareciera funcionar como una especie de “primera objeción” al camino alternativo, sobre todo si uno hace caso al hecho de que esta empieza con una adversación (*aber*, “pero”), sin embargo, no es una objeción que llegue a derribar al camino alternativo. Pareciera más tener el tono de una observación crítica en el siguiente sentido: No es posible que el resto de posiciones filosóficas desaparezcan en la medida en que la ciencia entra en escena, dado que, en cuanto entra en escena es una manifestación (*Erscheinung*) y en esa medida, no está ella llevada a ejecución y desplegada en su verdad (*sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet*). El sentido de esta afirmación puede aclararse por medio de la conexión de este párrafo con una cosa que se puso de relieve en la sección 3.3. El hecho de que por entrar en escena la ciencia ha de ser considerada como una *Erscheinung* y que eso quiere decir que ella no se encuentra “llevada a ejecución y desplegada en su verdad” calza con la interpretación que hemos llevado a cabo del término *Erscheinung* en las secciones pasadas. La ciencia “hace aparición” o “entra en escena”⁵⁸ en el sentido en que el espíritu se actualiza en una determinada posición filosófica y por ello, podía ser considerada como una manifestación suya, pero, a su vez, en virtud de su carácter aparente, ella no se ha “llevado a cabo y desplegado en su verdad”, es decir, aún encierra potencialidades que no se han desarrollado.⁵⁹

⁵⁸ Ambos sentidos tiene el verbo *aufreten*.

⁵⁹ La idea de que la ciencia es una manifestación no acabada es expresada en el Prólogo (14-15/§11-13) y tiene que ver con la consideración de Hegel de que con la Modernidad y específicamente con el Idealismo de Kant, Fichte y Schelling se han dado, por decirlo así, los pasos decisivos de la elevación de la filosofía a ciencia propiamente tal. El punto es que, sin embargo, es, de momento, solo eso; un paso decisivo de un proceso que sin embargo no ha culminado y que, al contrario, representa solamente un comienzo. Es muy importante tener en mente la caracterización de la ciencia como una manifestación. Pues, por medio de ella se hace ver que, justamente, la actualización de aquellas potencialidades aún pendientes es un cierto asunto por resolver; es, en otras palabras, una tarea detectada a resolver en este nivel del progreso de la obra.

Hecha la conexión, creo que el punto es el siguiente: El hecho de que la ciencia por entrar en escena sea una manifestación quiere decir, según lo dicho anteriormente, que su entrar en escena no es el aparecer ella misma dada como completa de una sola vez. Al contrario, su entrar en escena implica el aparecer ella en un modo muy rudimentario aún. Es, para adoptar una expresión común, una ciencia “en pañales”. Y, justamente por eso, el hecho de que no se encuentre llevada a ejecución y desplegada en su verdad se torna muy relevante; la filosofía en cuanto ciencia en pañales, es decir, en cuanto manifestación, si bien tiene la capacidad de tornarse en conocimiento científico, aún no lo ha hecho, por lo que, de momento, no puede considerarse, en rigor, como verdadera. Y, por ello, justamente en la medida en que aún no puede considerarse como verdadera en cuanto es una manifestación, no puede asumirse que desaparecerían el resto de posiciones filosóficas meramente en cuanto ella entrara en escena. Pues, tanto la ciencia en su carácter de manifestación aún no realizada de modo completo como el resto de posiciones filosóficas en su carácter de manifestaciones vacías comparten, a la sazón, el carácter de no ser verdaderas.

Ahora, como se puede apreciar, esta observación no ha puesto en entredicho la suposición de que en la medida en que la ciencia se constituyera como tal en su verdad podrían desecharse el resto de posiciones filosóficas. Por ello dije que esta observación tiene más el tono de una observación crítica que de una objeción que haga inviable el camino alternativo. Hasta este punto del párrafo, aún sería posible que, de constituirse la ciencia en su verdad, desaparecieran el resto de posiciones filosóficas, solo que eso aún no ha ocurrido. Un giro crítico más radical tomará el resto del párrafo. Permítaseme avanzar en él:

La ciencia, sin embargo, tiene que liberarse de este engaño (*diesem Scheine*); y solo puede hacerlo volviéndose contra él. Pues, un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, afirmando que ella es un conocimiento completamente distinto y que ese

saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él. Con aquella *afirmación* declaraba que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca igualmente que él *es*, y *afirma* que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto afirmar vale tanto como otro.

En esta sección del párrafo, creo, se concentra el punto más importante que este quiere hacer ver. En él se presenta el argumento que, como tal, inviabiliza el camino alternativo. En él podremos ver más claramente en qué medida la posición del camino alternativo y la visión histórica comparten un rasgo común que las hace inadecuadas como comprensiones de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico, rasgo que ya se puso de relieve pero que aquí es mayormente desarrollado: El creer que la ciencia es una especie de conocimiento que puede erigirse con independencia de la consideración del resto de posiciones filosóficas.

Ahora bien, lo primero que es relevante a determinar respecto de esta sección del pasaje es a qué se refiere Hegel con “este engaño” (*diesem Scheine*). *Schein* en alemán refiere, en un cierto sentido, a la concepción errada que se tiene sobre algo. En ese sentido, como indica Inwood (38), se tiende a equiparar *Schein*, “apariencia” con *Täuschung*, “engaño” o *Illusion*, “ilusión”. Por ello, por ejemplo, se la tiende a traducir por “apariencia ilusoria”.⁶⁰

Aquí puede verse mayormente desarrollado el pensamiento que solo veíamos presentado por primera vez en la afirmación de que el resto de posiciones filosóficas desaparecerían cuando la ciencia entrara en escena. La concepción errada de la que se trata aquí es, justamente, la que es sugerida en el camino alternativo; esta es, en definitiva, una comprensión errada de aquello en lo que consiste la ciencia o el conocimiento filosófico. Pues, el camino alternativo implicaría la afirmación de la creencia de que la ciencia es un

⁶⁰ Véase, por ejemplo, la forma en que Caimi traduce, de manera sistemática en la KrV, *Schein* por “apariencia ilusoria”. Kant, justamente, denomina al engaño en el que cae la razón por sí misma en el uso supra-empírico de las categorías *transzendente Schein*, “apariencia ilusoria trascendental” (A 293) o *einer natürliche und unvermeidlichen Illusion*, “una ilusión natural e inevitable” (B354). Por ello, prefiero traducir, en este contexto, *Schein* por “engaño”. No como Gómez-Ramos quien traduce indistintamente *Erscheinung* y *Schein* por “apariencia”.

conocimiento completamente distinto (*ganz andere Erkenntnis*) al del resto de posiciones filosóficas y que, por ello, para la ciencia el resto de posiciones no son nada (*für sie jenes Wissen gar nicht ist*). Es decir, el camino alternativo, consistente en desechar el resto de posiciones filosóficas en cuanto manifestaciones vacías, supone dicha forma de comprender el conocimiento filosófico. Y, por ello, es que la ciencia debe liberarse de dicha concepción errada, volviéndose contra ella.

Ahora bien, la forma en que este párrafo hace ver la inadecuación de la posición del camino alternativo es distinta a la forma en que vimos que Hegel, en otros textos, critica la visión histórica. Vimos que en los distintos textos citados en 3.3 Hegel partía haciendo ver en qué medida se comprendía de modo incorrecto a los sistemas filosóficos cuando se los comprendía como puntos de vistas particulares y cómo es que eso, en último caso, redundaba en una comprensión inadecuada del conocimiento filosófico. En cambio, la forma en que hace ver la inadecuación del camino alternativo es curiosamente distinta:

Con aquella *afirmación* declaraba que su *ser* es su fuerza; pero el saber no verdadero invoca igualmente que él *es*, y *afirma* que la ciencia no es nada a sus ojos; mas un escueto afirmar vale tanto como otro.

Ahora, si bien la forma de criticar el camino alternativo es aparentemente distinto, lo dicho en las secciones previas nos ayudará a comprenderla.

Primero, hemos de intentar aclarar dos elementos del último pasaje citado en orden a entender lo que este quiere decir. Primero, está el hecho de que, bajo la adopción del camino alternativo la ciencia afirmaría que su *ser* es su fuerza, pero que, a esa afirmación podría enfrentársele el mismo tipo de afirmación de parte del resto de posiciones filosóficas en la medida en que ellas también afirman que ellas *son*. Como indica Inwood (45) la noción de “ser” (*being, Sein*), como la atestigua la WdL, quiere mentar en su uso hegeliano, fundamentalmente, el estado de indeterminación en el que se encuentra un cierto ítem. En el

caso de la ciencia, su carácter indeterminado tiene que ver, justamente, con el hecho de ser ella manifestación, es decir, con el hecho de encontrarse ella en un estado donde aún no se ha desarrollado en su totalidad, lo que -veíamos- era descrito como el no encontrarse ella llevada a cabo ni desplegada en su verdad. Su determinación equivaldría, justamente, a desplegarse en su verdad, sin embargo, aquello, a la sazón, no ha ocurrido y es, justamente por eso, que la ciencia solo “*es*”; de momento, solo es la potencialidad aún no actualizada de transformarse propiamente tal en ciencia. De ese modo, el afirmar de la ciencia de que en su ser está su fuerza quiere decir, bajo esta interpretación, lo siguiente: Es la afirmación aún no fundada o aún no demostrada de que ella es conocimiento absoluto, la que no está aún fundada o demostrada por el hecho mismo de que ella, aún, no se ha constituido propiamente tal como conocimiento absoluto sino que es, de momento, solo *Erscheinung*. Es, en definitiva, la afirmación -por ello, infundada- de que ella es algo que todavía no ha acontecido.

En el caso del saber no verdadero⁶¹, la explicación de su carácter indeterminado es más compleja. Esta, creo, al menos tiene que ver con dos cosas: Primero, con el hecho de que es, bajo la perspectiva del camino alternativo, “manifestación vacía” o bien, bajo la perspectiva de la ciencia, saber *no verdadero*, es decir, una instancia del saber que, o bien en cuanto completamente arbitraria y contingente o bien en cuanto mera manifestación, en rigor, o bien no determina *nada* o bien aún no ha llegado a determinar completamente su contenido. Segundo, con el hecho de que, sin embargo, ante su propia perspectiva, el saber no verdadero *es verdadero*, obviamente, porque su no-verdad no es algo transparente para él. Por ello, el sentido en que él también afirma que él *es* debe comprenderse de acuerdo a estos dos aspectos: El saber verdadero afirma que él es conocimiento efectivo, pero, o bien sin haber determinado, en rigor, nada, o bien, sin haber determinado completamente su contenido.⁶² Es, en este sentido,

⁶¹ El que cumple, en este caso, el papel representador -en singular- del resto de posiciones filosóficas.

⁶² Aquí entretengo la posibilidad de que pudiéramos ver al saber no verdadero desde la perspectiva adecuada, viendo en él no una manifestación *vacía*, sino una manifestación sin más. Sin embargo, aún en ese caso, como se

otra forma de afirmar -por ello, infundadamente- que él es algo que, en rigor, o bien no es, o bien, aún no es.

El segundo elemento por aclarar es aquel según el cual tanto la ciencia respecto del saber no verdadero como viceversa, para cada uno el otro no es nada (*ist nichts*). Esto ya había sido comentado pero solo bajo la perspectiva del camino alternativo en la cual para la ciencia el saber verdadero no sería nada en cuanto manifestación vacía. En el caso del saber verdadero, nuevamente, el asunto es más complejo. Si bien con la expresión “saber no verdadero” Hegel pareciera estar, al menos inmediatamente dado el contexto, refiriendo a las filosofías de la representación natural, creo que se está refiriendo, en rigor, a la clase amplia de todo aquello que podemos denominar “saber no verdadero”, cuyo rasgo que se está poniendo de relieve es su carácter indiferente respecto de la ciencia. Por ello, si bien puede interpretarse el que la ciencia no sea nada para las filosofías de la representación natural en el sentido en que ellas, de hecho, eran una forma de evitar la ciencia misma -como es afirmado a comienzos del párrafo-, en rigor, creo que la expresión tiene un sentido más amplio. Para la conciencia natural, por ejemplo, como forma del saber no verdadero, la ciencia no es nada en el sentido en que ella afirma ser conocimiento genuino, sin ser ni tener la forma del conocimiento científico. De hecho, la conciencia natural ve en el conocimiento filosófico un “mundo invertido” y afirma que ella es conocimiento y que la filosofía, en cambio, no lo es (PdG 22-23/§26, GW 4 124-125). En ese sentido, la disposición indiferente que tiene el saber no verdadero respecto de la ciencia sería la misma que tendría la ciencia respecto del saber no verdadero si se siguiese el camino alternativo. Es decir, aquella disposición según la cual cada uno cree poder ser y constituirse como conocimiento genuino sin la consideración y, de hecho, en el desecho, de las posiciones contrarias.

hizo ver con el caso de la ciencia, este saber seguiría encontrándose en un estado de indeterminación. Su afirmación de que él es tendría el mismo sentido de afirmar que es algo que aún no es o no ha acontecido.

Ahora bien, como se ve, justamente, ambas afirmaciones, tanto de un lado como del otro, son afirmaciones *escuetas* (*trockenes Versicherungen*). Me parece claro que son afirmaciones escuetas tomando en consideración el elemento relativo al hecho de que cada posición afirmarí­a que ella *es*. En rigor, dadas las circunstancias, ambas afirmaciones se presentan con la misma falta de fundamento o demostración. Respecto del elemento relativo al ser nada la una para la otra, el afirmar que cada una puede erigirse como conocimiento genuino sin la consideración del resto de posiciones puede interpretarse como una afirmación escueta de acuerdo a los siguientes elementos. El primero, de orden estrictamente textual, tiene que ver, justamente, con el carácter indeterminado tanto de la ciencia como del saber no verdadero. Si ambos se encuentran en ese estado, el asumir que cada uno puede erigirse como conocimiento genuino sin la consideración del resto de posiciones, es, a su vez, una afirmación infundada. Solo podrían afirmarse como conocimiento genuino en desconsideración del resto de posiciones si fueran a la sazón, en rigor, conocimiento, es decir, si estuviesen ya constituidos como tales, cosa que, como ya hemos visto, no es el caso. El segundo, de orden sistemático, tiene que ver con la forma en que se comprende de manera errónea el conocimiento cuando se lo comprende como una especie de instancia separada y aislada del resto de posiciones, como vimos en la sección 3.3 de esta investigación. Este segundo elemento, sumado al primero, refuerzan la idea de que la disposición indiferentista consiste en ser una afirmación escueta. Por ello, de hecho, creo que un punto fundamental que quiere hacer el pasaje es poner de relieve lo contradictorio que es llamar a la ciencia “manifestación” y, sin embargo, al mismo tiempo creer que esta puede erigirse como conocimiento en desconsideración del resto de posiciones.⁶³

⁶³ Ahora, como se puede apreciar, una cuestión central a tener en consideración es la siguiente: Gran parte de la argumentación depende de aceptar el carácter manifestativo de la ciencia. Si ello no fuese aceptado, el argumento de este párrafo gozaría de una deficiencia fundamental. Lamentablemente, por un asunto de tiempo y extensión, no puedo tematizar aquellas razones por las que Hegel cree que la ciencia es, a la sazón, una manifestación. Por ello, si se quiere ver así -como yo lo veo- este es un vacío que debe llenarse en una investigación de este tipo. Prefiero, en cualquier caso, dejarlo como un asunto pendiente para futuras investigaciones y no como un asunto que no tematizaré nunca más.

El resto del párrafo hace énfasis en un punto que se sigue de los anteriores, pero que no deseo profundizar mayormente.⁶⁴ El punto, a grandes rasgos, es que la ciencia no puede, por todas las razones anteriores, y por otras que aporta esa misma sección, asumirse como la norma para comprender y juzgar el resto de posiciones que no es ella.

Ahora, la última oración del párrafo es sumamente importante interpretarla, como fue anticipado a comienzos de esta sección de la investigación. Pues en ella, como se vio, la situación es la contraria que la podíamos constatar a comienzos y a mitad de párrafo. Pues, en esa última oración, Hegel ya parece, ante su propia perspectiva, haber dado las razones para desestimar el camino alternativo y, en cambio, “emprender la exposición del saber que aparece”. Ahora bien, con los insumos que han sido ofrecidos en el capítulo 3 de esta investigación y en la interpretación llevada a cabo hasta acá, creo que me puedo permitir una interpretación relativamente acotada de dicha afirmación. Esto, puesto que, en rigor, el sentido de una “exposición del saber que aparece” ya se ha puesto de relieve, aunque no bajo esa forma. El punto es que, habiendo comprendido rectamente aquello en lo que consiste el conocimiento absoluto, es decir, habiendo comprendido que el conocimiento filosófico no consiste en ser una instancia cognitiva separada y aislada del resto de posiciones filosóficas de la historia, sino que, justamente, consiste en ver en qué medida en cada sistema filosófico y, en general, en cualquier forma de pensamiento, entendidas estas como instancias en las que se manifiestan nuestras facultades cognitivas, se devela efectivamente una cierta verdad y en qué medida no.⁶⁵

⁶⁴ Me refiero a la siguiente sección:

Menos aún puede la ciencia invocar el presentimiento de algo mejor que habría dentro del conocer que no tiene la cualidad de lo verdadero, y que, aún dentro de él, apuntara hacia ella; pues, por un lado, ella estaría invocando igualmente a un ser; por otro lado, empero, se estaría invocando a sí misma como modo de ser dentro del conocer que no tiene la cualidad de lo verdadero, es decir, invocando a un modo malo de su ser, y más bien a su aparición que al modo en qué ella es en y para sí.

⁶⁵ Las “verdades” de las distintas formas de pensamiento son concebidas, en rigor, de una forma más cualificada por Hegel. No son meras verdades, sino que son “conceptos determinados” o “puros” (*bestimmte/reinen Begriffe*, 432/805). El punto, como ha hecho ver la literatura, es que cada verdad de cada forma de pensamiento o figura de la conciencia revela un cierto concepto, una cierta categoría en sentido kantiano. Por ello, es que la PdG es, en algunas lecturas, una forma de deducción de la tabla de las categorías (aunque no exactamente de cada una de las categorías de la tabla).

Y no solamente eso; consiste en ver en qué medida cada sistema filosófico pudo determinar lo que determinó sobre los hombros de los sistemas a los que sucedió. Por último, es la realización de todo ese ejercicio en vistas a elevar la filosofía a ciencia. Es decir, es la realización de todo ese ejercicio en vistas a constituir a la filosofía como aquella instancia última del saber en la que están organizadas de modo sistemático todas las verdades de todas las instancias del saber anteriores. Esta instancia última valdría, por ello, como aquella en la que la tarea de la razón, a saber, la de la reunión de diversos elementos contrapuestos en una unidad que las abarcase, se vería completamente satisfecha y, por ello, valdría como la actualización plena de dicha facultad.⁶⁶ Este es, justamente, el sentido de una “exposición del saber aparente”.

Ahora, es importante poner de relieve ciertos aspectos del saber absoluto -que aún no han sido puestos de relieve- cuando este es comprendido rectamente. Me remitiré en lo que sigue hasta el final de esta sección, principalmente, a tres aspectos que veo interconectados. Primero, está el hecho de que, si bien la PdG es caracterizada como “la exposición del saber que aparece” en el sentido antes descrito, en el saber absoluto comprendido este como el proceso entero y resultado de esa exposición, el saber que aparece, es decir, las distintas manifestaciones de la razón son liberadas de su carácter manifestativo o aparente (*von seiner Erscheinung befreite*, 432/§805). Justamente, en la medida en que su carácter aparente o manifestativo es dejado de lado, las distintas manifestaciones adquieren el carácter de conceptos determinados o puros (*bestimmte/reinen Begriffe*, Id.). El sentido grueso de este primer aspecto es el siguiente: Recordemos que una determinada instancia del saber era considerada como manifestación en la medida en que, si bien eramos capaces de concebirla como el resultado del ejercicio de nuestras facultades cognitivas, aun la veíamos como

⁶⁶ Recordemos, como vimos en el DS, que las categorías más grandes en las que subsumir todas las oposiciones generadas por el entendimiento son las de objetividad y subjetividad absolutas. Esta instancia última del saber, por ende, sería una en la que ambas categorías se vieran, no como polos de una oposición irreconciliable, sino como diferencias internas de una unidad que, por ende, las abarca a ambas. Por ello, como se ha hecho ver en la literatura, es que el saber absoluto ha de valer, en rigor, como aquella instancia donde se da efectivamente la identidad entre sujeto y objeto.

inacabada o indeterminada. Como vimos, este carácter inacabado de las distintas manifestaciones de la razón tenía que ver con que, si bien estas determinaban algo de manera efectiva, aún no determinaban su contenido de manera plena. Ahora, cuando aquello que fueron capaces de determinar se ve desde un punto de vista sistemático, de forma tal que las determinaciones que estas develaron se aprecian, no solo a partir de sí mismas, sino a partir del lugar que ha de serles atribuido en el sistema entero de la ciencia, es que su carácter aparente o manifestativo desaparece. Esto en el siguiente sentido: Porque el resto de indeterminación que era apreciado en su análisis ahora es complementado y desarrollado por medio de la visión sistemática que permite ver cómo es que otras formas de pensamiento fueron capaces de, justamente, determinar aquello que aún no estaba determinado en ellas. De este modo, se puede individualizar el aporte de determinada manifestación y se puede apreciar aquello que revela dicho aporte de una forma más adecuada. De esa forma, dicha manifestación ya no se comprende en función de la verdad aislada que fue capaz de determinar, sino en función del lugar que tiene la verdad que fue capaz de determinar dentro de la perspectiva completa en la que consiste el conocimiento absoluto. De esa forma se transforma, toda manifestación o figura de la conciencia, en concepto determinado o puro (*bestimmte/reinen Begriffe*).⁶⁷

El segundo aspecto, relacionado con el anterior, tiene que ver con la forma en que ha de comprenderse la historia de la filosofía desde el punto de vista del saber absoluto. Este aspecto permite desarrollar un asunto que fue tratado en la sección 3.3. de este trabajo, a saber, el que la forma de unidad del conocimiento absoluto consiste en una forma de concebir unitariamente la necesidad y la contingencia de la historia:

⁶⁷ Poner de relieve este primer aspecto es relevante para los efectos de la investigación, puesto que, en él, se revela un aspecto del concepto hegeliano de *Erscheinung* que no habíamos visto. De acuerdo con lo que había sido establecido en 3.3., un determinado sistema filosófico era rectamente concebido ahí donde era concebido como manifestación. Ahora, en el contexto de la PdG pareciera ser que el nivel de comprensión pleno de un sistema filosófico o de una forma de pensamiento es aquél donde estos son vistos como conceptos -como categorías, si se quiere- y ya no meramente como manifestaciones, a pesar de que verlos como manifestaciones ya era comprenderlos de una manera más adecuada que cuando eran comprendidos como puntos de vistas particulares. Lo curioso, por ende, es que la PdG como exposición del saber que aparece tiene como meta el liberar al saber que aparece, justamente, de su carácter aparente.

La *meta*, el saber absoluto, o el espíritu que se sabe como espíritu, tiene como su camino el recuerdo, la interiorización (*Erinnerung*) de los espíritus tal como son ellos mismos y llevan a cabo la organización de su reino. Su preservación, por el lado de su existencia libre que aparece en forma de contingencia (*Form der Zufälligkeit*), es la historia, mientras que por el lado de su organización concebida (*begriffenen Organisation*), es la ciencia del saber que aparece; tomadas ambas conjuntamente, son la historia comprendida conceptualmente (*begriffene Geschichte*). (433-434/§808)

A partir de esta cita pueden apreciarse tres niveles de comprensión de la historia que se distinguen, justamente, por la forma en que son comprendidos los elementos que constituyen la historia y la relación entre ellos. En el nivel meramente histórico, las distintas formas de pensamiento -los espíritus de los que habla el pasaje- son comprendidas solo según su carácter contingente y, como vimos, por ende, su nexos es el de la mera temporalidad. En el siguiente nivel, se pueden apreciar los distintos sistemas filosóficos en su “organización concebida” en la medida en que se los comprende como manifestaciones y ese es el nivel de la ciencia del saber que aparece. En tercer y último nivel, ambos primeros niveles se ven reunidos y es la “historia conceptualmente comprendida”. A pesar de que en la sección 3.3. de esta investigación se hicieron ver solo dos formas de comprensión de la historia, en rigor, el punto principal no se ve afectado: La última y más adecuada forma de comprensión de la historia es aquella en los aspectos de contingencia y necesidad de los elementos que la constituyen son conservados cada uno en su lugar apropiado. Ahora, el contraste con 3.3. parece ser importante, justamente, en el aspecto que fue previamente puesto de relieve: La historia es conceptualmente concebida cuando las distintas manifestaciones son liberadas de su carácter aparente y se transforman, por ello, en conceptos. En rigor, solo cuando son vistas como conceptos es que la historia de ellas se vuelve historia conceptualmente comprendida. Es esa historia en lo que consiste el saber absoluto.

El último y tercer aspecto que deseo tematizar es el siguiente: El que el saber absoluto, así comprendido, consista en una especie de auto-conocimiento. Lo que constituye como tal y, por ende, distingue al conocimiento absoluto es que él se sabe a sí mismo como conocimiento absoluto. Es decir, es conocimiento absoluto porque es saber de sí como conocimiento absoluto. Por ello, es identificado como el lado “para sí” que aún no se ha dado según el diagnóstico del comienzo del último capítulo de la PdG (425/§794 y ss.) o, incluso es identificado como el lado “para sí para sí” según el Prólogo de la PdG (22/§25). Es decir, el conocimiento absoluto no se constituye solamente por el hecho de ser aquella instancia donde la razón se actualiza plenamente en todas sus potencialidades anteriormente aún no desarrolladas del todo en sus diversas manifestaciones (hecho que correspondería a su lado en sí), sino también y fundamentalmente por saberse a sí misma como aquella actualización (saber de sí que correspondería su lado para sí o para sí para sí).

5.-Conclusión de la investigación: Las condiciones del problema metódico especial y de su solución.

5.1.-El establecimiento de las condiciones

He dicho que, una vez presentada la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción, estaríamos en condiciones de ver cómo es que en dicho párrafo se presentan las condiciones del problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar particularmente. Y dijimos que para ver en qué medida este era un problema metódico *especial* era necesario contrastarlo con el problema general que había sido establecido en el segundo capítulo de esta investigación. Esta es la tarea que corresponde a esta última sección de la investigación y, dado que el objetivo de la investigación era establecer las condiciones tanto del problema metódico especial con el que la PdG busca lidiar como de su solución, este último capítulo valdrá como la conclusión de la investigación. Por el hecho de que los rendimientos del segundo capítulo son contrastados y complementados con los rendimientos del tercero y cuarto, la conclusión a este trabajo busca satisfacer el principio rawlseano del que he hablado en la introducción a esta investigación (cfr. la sección 1.4 de este trabajo).

Ahora bien, el modo de proceder en el caso de esta sección conclusiva será el siguiente. En rigor, creo haber presentado las condiciones del problema metódico con el que la PdG busca lidiar y de su solución como tal en el desarrollo de los capítulos 3 y 4 de esta investigación. Por ello, es el contenido de dichos capítulos lo que ha de ser visto como el establecimiento de dichas condiciones. Por ende, lo que haré en esta sección conclusiva es “traducir” al lenguaje del establecimiento de condiciones el contenido de dichos capítulos. Por ello, en rigor, la

conclusión no presenta elementos nuevos respecto del contenido anterior a ella en la investigación, sino que consiste, más bien, en una relectura de dicho contenido. De esta forma también podremos revisar retrospectivamente cómo es que las distintas secciones de la investigación intentaron cumplir con las funciones que tenían destinadas.

Más específicamente y a modo de resumen de los capítulos anteriores, las condiciones del problema metódico de la PdG fueron presentadas del siguiente modo. En el capítulo 3 pudimos ver cómo es que la comprensión que tenía la visión histórica acerca de los distintos sistemas filosóficos como opiniones o puntos de vistas particulares, y por ende, del nexo que tienen los distintos sistemas filosóficos como uno meramente contingente fue “refutada” por medio de la exposición de la perspectiva de Hegel en la cual, al contrario, los sistemas filosóficos eran comprendidos como manifestaciones (*Erscheinungen*) de la razón, es decir, como instancias donde dicha facultad se ejercita, comprendida esta como la facultad universalmente dada a todos los seres humanos cuyo poder consiste en la reunión de elementos diversos en una totalidad unitaria. Perspectiva en la cual, por ende, el nexo entre los distintos sistemas filosóficos era comprendido como uno necesario en su contingencia. A su vez, pudimos ver en qué medida esta última perspectiva presentaba un tipo de forma de unidad entre los distintos sistemas filosóficos que denominamos “orgánico-vital” en virtud de que esa forma de unidad, en cuanto concepto lógico, es la que presentan los seres vivos en su organización interna. Por último, pudimos ver los límites de aquella forma de unidad orgánico-vital cuando se la contraponía, en cuanto forma de agencia, con la forma de agencia que Hegel parece tener como aquella que, en rigor, es la que debe considerarse como modelo de la evolución del espíritu, a saber, la agencia humana.

Luego pudimos ver, en el capítulo 4, cómo es que el contenido desarrollado en 3 nos permitió llevar a cabo la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción de la PdG. Pues, primero, pudimos ver en qué medida el camino alternativo sugerido en dicho párrafo era

estructuralmente similar (aunque con diferencias) a la visión histórica. Segundo, pudimos ver cómo es que la noción de *Erscheinung* desarrollada en 3 nos permitió comprender el sentido en que dicho concepto era empleado en dicho párrafo y, justamente, qué quería hacer ver Hegel cuando denominaba “manifestaciones” tanto a la ciencia como al saber no verdadero. Tercero, pudimos ver en qué medida la concepción de aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico desarrollada en 3 como una en la que este último no puede comprenderse como una instancia separada del resto de posiciones filosóficas de la historia nos permitió comprender el pasaje de las afirmaciones escuetas y, por ende, la inviabilización del camino alternativo. De ese modo, pudimos ver, entonces, cómo es que la PdG como la exposición del saber aparente es la forma de proceder adecuada cuando se ha aceptado todo lo anterior, en la medida en que, justamente, ella consistiría, al revés del camino alternativo, en una forma comprender la forma en que se constituye el conocimiento filosófico por medio de la consideración del resto de posiciones filosóficas de la historia, consideración en la que lo que se busca examinar son, si se quiere decir, los alcances y los límites de las variadas concepciones filosóficas acerca del saber, y cómo es que cada concepción filosófica, por ende, se monta sobre los alcances y límites de las posiciones a las que sucedió. Todo eso en vistas a constituir la filosofía en ciencia, es decir, como aquella instancia que pudiera desarrollar plenamente todas las potencialidades aún no desarrolladas en las concepciones y posiciones filosóficas de la historia.

De ese modo, es posible apreciar que, tanto a partir del enfoque sistemático del capítulo 3 como del enfoque textual del capítulo 4, han sido expuestas las condiciones del problema y de la solución a dicho problema. Las condiciones del problema se han presentado ahí donde se ha expuesto la perspectiva que Hegel considera adecuada acerca de aquello en lo que ha de consistir el conocimiento filosófico. Cuando hemos podido apreciar la justificación de dicha perspectiva por medio del contraste con la perspectiva de la visión histórica y del camino alternativo, hemos podido apreciar las condiciones del problema con el que la PdG busca lidiar.

Esto en el siguiente sentido: De ser considerada como correcta la perspectiva relativa a aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico por la que ha argumentado Hegel y de ser aceptada también la tesis de que la tarea de la obtención del conocimiento filosófico así comprendido no se ha satisfecho y, por ende, la tarea de la aclaración de cómo podría metódicamente satisfacerse dicha tarea, ya tenemos presentadas las condiciones que han permitido vislumbrar como un problema aquello con lo que la PdG busca lidiar. Y de ese mismo modo hemos podido aclarar cómo la PdG como la exposición del saber aparente satisface las condiciones de ser una solución a dicho problema, en la medida en que, hemos podido ver en qué medida se presenta como la forma de proceder adecuada para satisfacer la tarea de la elevación de la filosofía a ciencia entendido el conocimiento filosófico de la forma en que ha sido expuesta.

La forma en que han podido ser establecidas dichas condiciones a partir de los enfoques propios de cada capítulo merece ser tomada en consideración. Como intenté mostrar, los rendimientos del capítulo 3 relativos a la aclaración del concepto hegeliano de *Erscheinung*, aclaración para la cual fue necesaria la introducción de la perspectiva de Hegel acerca de la historia de la filosofía y, por ende, del carácter orgánico-vital en el que consiste el conocimiento filosófico, posibilitaron la interpretación del contenido del cuarto párrafo de la Introducción de la PdG como el párrafo donde se presentan las condiciones tanto del problema metódico de la PdG como de su solución. De este modo, se puede apreciar el trabajo colaborativo de ambos capítulos: Podemos ver retrospectivamente el hecho de que, en algún sentido, las condiciones del problema de la PdG fueron presentadas en el capítulo 3 por medio de la exposición de la perspectiva que Hegel considera adecuada y de su contraposición con la visión histórica, pero que solo podían ser identificadas, en estricto rigor, como condiciones del problema *de la* PdG cuando se llevara a cabo la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción, interpretación que, sin embargo, no hubiese sido posible sin el contenido desarrollado en el capítulo 3. Y, por ello mismo, pudimos ver las similitudes y diferencias entre las formas de abordar los problemas

en los distintos textos que fueron revisados en el capítulo 3 y en el cuarto párrafo de la Introducción que fue interpretado en el capítulo 4.

Ahora, toca tematizar el asunto de en qué medida este problema metódico es particular respecto del problema general que hemos tratado en el capítulo 2 de esta investigación. La forma en que el problema metódico que ha sido puesto de relieve en los capítulos 3 y 4 es más específico respecto del problema metódico tematizado en el capítulo se puede hacer ver, en un primer sentido, de la siguiente manera: Lo que fue concluido a partir del tratamiento del capítulo 2 fue la tarea general y, por ende, el problema general de la elevación de la filosofía a ciencia, entendida esta última como una cierta forma sistemática del saber. Ahora, por medio de los rendimientos de los capítulos 3 y 4 hemos podido desarrollar más específicamente aquello en lo que consiste la obtención del conocimiento filosófico como una cierta forma sistemática del saber en la medida en que hemos puesto de relieve el carácter orgánico-vital de la forma de unidad en la que dicho conocimiento consiste. Puesto en otras palabras, a partir de los primeros tres párrafos de la Introducción lo único que pudo ser concluido es que la obtención del conocimiento filosófico consiste en la obtención de una cierta forma sistemática. Sin embargo, con solo eso no tenemos aún la manera específica en que puede ser obtenida esa forma sistemática. Esa manera específica es la que hemos podido obtener a partir de la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción, interpretación posibilitada por el contenido desarrollado en el capítulo 3. Es importante tener en consideración, para entender mejor este punto, lo siguiente: No es solo un rendimiento de esta investigación el que, en la medida en que esta haya avanzado, el problema se haya ido haciendo más específico, sino que el texto mismo de la PdG, en los primeros cuatro párrafos de la Introducción que han sido tematizados, presenta el problema con que el la obra va a lidiar de forma tal que este es presentado de una forma general en los primeros tres párrafos y se especifica en el cuarto. Y, como se podrá apreciar, se especifica, precisamente, por la introducción del concepto de *Erscheinung* en el

cuarto párrafo y, con ello, los asuntos a considerar que se siguen de la introducción de dicho concepto, a saber, fundamentalmente, el asunto de las afirmaciones escuetas, asunto en el que vimos que se presentan específicamente las condiciones del problema con el que la PdG busca lidiar.

El que las condiciones del problema específico con el que la obra busca lidiar se hayan presentado de esa forma en la PdG no creo que sea baladí. Hegel, ya en el Prólogo de la PdG y con mayor énfasis en la WdL, hizo énfasis en que la forma en que se ha presentado en la PdG la forma en que la filosofía se eleva a ciencia corresponde a una primera etapa dentro de esa elevación. Es por ello que la PdG es la “primera parte del sistema de la ciencia” (PdG 24/§27) y es considerada también como una propedéutica a la WdL:

En la Fenomenología del espíritu he presentado la exposición de la conciencia en su movimiento progresivo: desde la primera, inmediata oposición entre ella y el objeto, hasta el saber absoluto. Ese camino pasa a través de todas las formas de relación de la conciencia con el objeto, y tiene por resultado el *concepto de la ciencia*. Este concepto no está necesitado, pues, aquí de justificación alguna (aparte de que él brota en el interior de la lógica misma), ni es susceptible de otra justificación que la de su producción por la conciencia, y la disolución en él, como en la verdad, de todas las figuras de aquélla. (WdL 20)

Lo que ha demostrado la PdG, en palabras de la WdL, es el concepto de ciencia. En nuestras palabras, esto quiere decir que -como hemos visto- la PdG ha buscado mostrar aquello en lo que consiste el conocimiento filosófico tal como ha sido caracterizado a lo largo de la investigación.⁶⁸ Es importante retener esto por la siguiente razón: Creo que puede apreciarse a partir de la interpretación del cuarto párrafo de la Introducción cómo es que en él se presentan

⁶⁸ Es relevante considerar, en cualquier caso, que la PdG como un todo busca demostrar aquello. Lo que nosotros hemos hecho es demostrar que ese es el norte de la PdG y por qué ella tiene eso como su norte.

las condiciones del problema con el que la PdG busca lidiar específicamente. La elevación de la filosofía a ciencia se ve, en parte, llevada a cabo en la PdG a partir del problema que, como hemos podido ver, se establece específicamente en el cuarto párrafo de la Introducción. Por ende, la tarea de la elevación de la filosofía a ciencia -tarea que fue identificada en los primeros tres párrafos de la Introducción y, por ende, en el capítulo 2 de esta investigación- es más amplia o tiene una mayor extensión que la que tiene la PdG por sí misma. La compleción de esa tarea más amplia se lleva a cabo, a ojos de Hegel, en los textos posteriores a la PdG misma: En la WdL, en la ENZ, etc. Sin embargo, para la compleción de esa tarea, fue necesaria la escritura de la PdG, es decir, fue necesaria la satisfacción de la tarea específica que fue impuesta la PdG.⁶⁹ En este sentido, creo haber tomado la totalidad de los rendimientos de la investigación como un todo y puede considerarse lo expuesto en esta sección como una conclusión a la investigación llevada a cabo.

5.2.-Palabras finales

En la sección anterior de este capítulo he buscado concluir, como tal, la investigación por medio de resumir cómo es que ella como un todo ha intentado cumplir con los objetivos que nos hemos puesto. En esta sección final me permitiré hacer ver la conexión de mi investigación con otras investigaciones afines y, por último, hacer ver algunos rendimientos sistemáticos para la filosofía que creo que se pueden desprender de la investigación llevada a cabo. Por lo mismo, en esta sección no busca aportar nada fundamental al argumento de la investigación, sino que

⁶⁹ Para un trabajo que ahonda sobre la relación entre la PdG y el resto de la obra de Hegel, trabajo del que he tomado mucha información, cfr. Flay (1975). El autor desarrolla ahí mayormente la idea de que la PdG sea la primera parte del sistema de la ciencia en el sentido en que la PdG cumple con una tarea específica dentro del sistema de la ciencia.

sirve para aclarar algunos puntos relacionados a la investigación pero que no son, en rigor, relevantes para la consideración del éxito de esta.

La observación fundamental que deseo hacer respecto de la relación que tiene la investigación llevada a cabo con otras investigaciones afines es la siguiente. Me gustaría enmarcar la investigación que he llevado a cabo dentro de lo que se ha tendido a denominar la vertiente “naturalista” del comentario a la obra de Hegel.⁷⁰ Lo que ha rescatado dicha vertiente, en contraposición a la vertiente “pragmatista”, es la importancia que tienen aquellos aspectos de la filosofía de la naturaleza de Hegel para comprender ciertos aspectos fundamentales del sistema filosófico de este autor. El punto, justamente, con la contraposición, o más bien -diría yo- con la complementación del enfoque pragmatista, es que se equilibra -si se quiere decir así- la balanza entre la importancia que tiene la apreciación filosófica de la naturaleza y de los seres vivos y la importancia que tiene la apreciación filosófica del mundo de los seres humanos (como un mundo que en algún sentido se independiza de la naturaleza) para la comprensión recta de la vida del espíritu. El aporte de la vertiente naturalista hace ver mucha mayor continuidad entre el aspecto natural y el aspecto propiamente humano de la vida del espíritu. La contraposición o complementación con el enfoque pragmatista justamente se ve en eso, es decir, en el hecho de que el aspecto propiamente humano de la vida del espíritu no es algo que deje completamente de lado como algo totalmente superado y aislado de su aspecto natural, sino que este último sigue jugando un rol importante y necesario de considerar para comprender aquello que constituye al espíritu (cfr. Ng 13-14).

Ahora, dentro de la misma corriente naturalista del comentario a la obra de Hegel, creo que, a su vez, podemos distinguir entre varias formas de hacer énfasis en los aspectos “naturales” de la filosofía de Hegel. Como hemos observado algunas veces en el transcurso de

⁷⁰ Entre los trabajos más salientes del último tiempo que se pueden considerar dentro de esta vertiente están Ng (2020), Sell (2013), Khurana (2013), Kreines (2015), Testa (2012), entre otros.

la investigación, la filosofía de la naturaleza de Hegel no ha sido rescatada aquí en lo que toca, por ejemplo, al famoso tópico de cómo es que el espíritu surge a partir de la naturaleza, o, por ejemplo, en lo que toca a la forma en que la filosofía se relaciona con las ciencias de la biología. Esos tópicos tienen un espacio importante en la obra de Hegel y han sido, en algunas ocasiones, bastante y exhaustivamente comentadas. La forma en que ha sido rescatada la filosofía de la naturaleza de Hegel en el contexto de la presente investigación tiene más que ver con la forma en que, p. ej., el reciente trabajo de Ng ha rescatado la importancia del concepto de vida para la comprensión de la empresa filosófica de Hegel. Esa forma de rescatar la importancia de la filosofía de la naturaleza de Hegel tiene que ver menos, como ha sido observado en la investigación, con la observación empírica de la naturaleza y la vida natural, sino con la forma en que la vida presta un cierto modelo para la comprensión del conocimiento filosófico (Ng 3-5, 115-116). De este modo, si bien he de situar esta investigación bajo la corriente naturalista, la forma en que ha de ser situada bajo ella ha de ser tomada con cuidado.

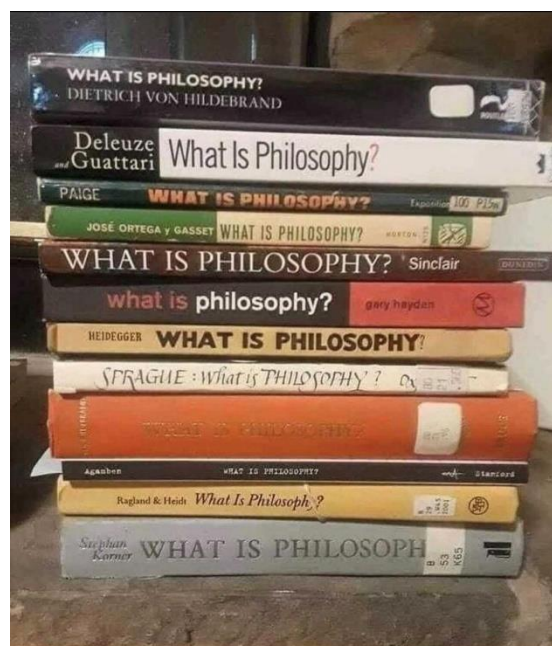
Por lo dicho anteriormente, he de decir que la investigación antes mencionada de Ng fue una fuente de inspiración y de recursos argumentativos bastante grande. Sobre todo por el tercer capítulo de su investigación en la que trata la importancia del concepto hegeliano de vida en el contexto de la PdG (95-118), asunto en el que la presente investigación intentó aportar su grano de arena. Ahora, en relación con ello, sin embargo, me gustaría hacer una distinción importante entre la forma en que Ng tematiza en su investigación la relevancia del concepto de vida en la PdG y la forma en que busqué hacerlo yo.⁷¹ Ng trata tal asunto, fundamentalmente, en el siguiente sentido: Ella busca mostrar que para Hegel es necesario introducir el concepto de vida para que la meta del Idealismo alemán pueda ser completada efectivamente (Ng 3-4). La forma en que es introducido dicho concepto en vistas a ese fin en la PdG es tematizada por

⁷¹ Esta distinción busco hacerla porque este trabajo de Ng es el más reciente y acabado tratamiento que he podido encontrar acerca del rol de la vida en la PdG. Por ello, me parece importante hacer ver mis diferencias con ella, no con la intención de hacer ver algún error en su tratamiento, sino en hacer ver que la importancia de la vida en la PdG excede a lo que ha tratado ella en su investigación.

Ng de acuerdo con la forma en que el concepto de vida aparece en el capítulo IV de la PdG. El punto fundamental que quiere hacer Ng respecto de la aparición de dicho concepto en tal contexto es que Hegel, según su interpretación, busca mostrar que el objeto adecuado para la auto-conciencia es la vida. Es decir, puesto en otras palabras, el objeto que permite que la auto-conciencia pueda constituirse como aquello que ella es, es un objeto *vivo* (Ng 95-115). Ng lleva a cabo la demostración de que eso es así por medio de la tematización de la forma en que Hegel critica la posición de Fichte, crítica que consiste en hacer ver que este último autor no fue capaz de comprender rectamente que el no-yo que se enfrenta al yo debe ser comprendido también como algo vivo (Ng 83-94).

Ahora, la forma en que he buscado mostrar yo la importancia del concepto de vida en la PdG es, como se puede anticipar, bastante diferente a la forma en que lo ha hecho Ng. Como he repetido incesantemente, la relevancia del concepto de vida para efectos de mi investigación tiene que ver con la forma de unidad orgánico-vital que hemos de comprender que posee estructuralmente el conocimiento filosófico. Esta forma de ver la relevancia del concepto de vida nos permite comprender varios aspectos de la filosofía de Hegel que creo que no quedan tematizados por el trabajo de Ng. Un aspecto fundamental que permite ser comprendido a la luz de la presente investigación es el carácter procesual que Hegel le adscribe al conocimiento filosófico. En la medida en que podemos comprender que la forma de unidad en la que consiste el conocimiento filosófico se asemeja al crecimiento orgánico de los seres vivos, se comprende por qué es esencial para la filosofía apreciar el proceso por medio del cual el conocimiento al que ella aspira se constituye. Comprender este aspecto es, creo, comprender un aspecto importantísimo de la filosofía de Hegel expresado en la PdG y he creído poder demostrar que no se puede comprender sin introducir el concepto de vida.

Esta última observación me permite introducir ciertas observaciones relativas a los rendimientos que creo que puede tener la presente investigación para la filosofía en general.⁷² Creo que una de las grandes ganancias de la investigación llevada a cabo es la forma en que ha podido hacerse sentido de la forma en que Hegel comprende la importancia de la historia de la filosofía para el aprendizaje de lo que es la filosofía. Creo que toda persona que tenga una educación filosófica rudimentaria puede darse cuenta de una idea que, como podemos apreciar, se ha extendido por mucho tiempo en la historia, probablemente desde antes de la época de Hegel hasta el día de hoy. La idea de que la filosofía parece ser una disciplina sin mucho sentido, en la medida en que nunca ha podido seguir -como diría Kant- el seguro camino de la ciencia. Ella nunca ha parecido constituirse en una disciplina que pueda hacer gala de un acervo común de conocimientos que puedan transmitirse de manera fija a las nuevas generaciones, sino que es una disciplina en la que sus participantes parecen estar en eterna digresión respecto de lo que ella es. En la actualidad incluso existen memes acerca de ello. El más notable que he podido apreciar es el de una foto de una pila gigante de libros que poseen todos el mismo título: “¿Qué es la filosofía?”:



⁷² Permítaseme, en esta última parte de la investigación, adoptar un tono más personal.

Por lo mismo, el interés que tiene la filosofía para muchas personas pareciera quedar reducido a la erudición o a la ejercitación argumentativa, es decir, pareciera reducirse al hecho de que en la filosofía se han entregado puntos de vistas interesantes y creativos, y que permiten mover los sesos para pensar algunas cosas, pero no pareciera consistir en un interés por la verdad. Me parece que, incluso, muchas veces así es enseñada la historia de la filosofía en las universidades. Yo creo haber tenido la suerte de tener algunos profesores en los que vi una disposición genuina de encontrar verdades en los textos de, p. ej., Platón, Aristóteles, Kant, Hegel, Heidegger, etc. Pero muchas veces he visto también que se enseña a esos mismos autores como si fueran piezas de museos; como cosas muy interesantes, pero no como verdades. Justamente, uno de los intereses que me ha movido a estudiar y desarrollar el tema de investigación que fue desarrollado en este trabajo fue el de oponerme a dicha forma usual de comprender la historia de la filosofía. Y, por ello, aunque podamos estar en desacuerdo con muchos de los puntos de la filosofía de Hegel en la medida en que esta es oscura, abstrusa y a ratos completamente inentendible, creo que, en lo fundamental, en lo que toca a la relevancia que tiene para la filosofía su propia historia, está en lo correcto. Creo que, de expandirse este punto de vista, la historia de la filosofía podrá verse y aprenderse como un elemento constitutivo del saber filosófico y no como una suerte de introducción aburrida a lo que es la filosofía realmente. Y, es más, podrá apreciarse la filosofía como un cuerpo de conocimientos efectivos y no como la mera digresión entre personas que opinan todas cosas distintas.

Creo que los participantes de esta bella disciplina han de mirar la diversidad de tópicos y posiciones filosóficas, no solo de la historia, sino de su misma época, no como una cualidad negativa de su propia disciplina, sino como un dato que la hace posible y como un uno que le indica la dirección hacia dónde dirigirse.

Bibliografía

Primaria:

- HEGEL, G. W. F. 2010. Fenomenología del Espíritu. (Trad. GÓMEZ RAMOS, A.). Madrid, Abada. Basado en: Hegel, GWF. 1980. Phänomenologie des Geistes, 9.
- _____. 1988. Phänomenologie des Geistes, GW 9. Hamburg, Felix Meiner.
- _____. 2018. The Phenomenology of Spirit (Trad. PINKARD, T.). Cambridge, CUP
- _____. 2012. La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling. (Trad. ZAPERO, D.). Buenos Aires, Prometeo
- _____. 2006. Relación del escepticismo con la filosofía. (Trad. DEL CARMEN PAREDES, M.). Madrid, Biblioteca nueva.
- _____. 1968. Gesammelte Werke: Band 4: Jenaer kritische Schriften. Vol. editado por H. Buchner y O. Pöggeler. Hamburg, Felix Meiner.
- _____. 1986. Werke, Band 18: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- _____. 1995. Lecciones sobre la historia de la filosofía I. (Trad. ROCES, W.). México D.F, FCE.
- _____.1978. Gesammelte Werke: Band 11: Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objektive Logik (1812/13). Vol. editado por F. Hogemann y W. Jaeschke. Hamburg, Meiner.
- _____. 2011. Ciencia de la lógica. Vol. I: La lógica objetiva (1812-13) Trad. Felix Duque. Madrid, Abada.

Secundaria:

- ANNETTE, S. 2013. Der lebendige Begriff. Leben und Logik bei GWF Hegel. Friburgo/Munich, Karl Alber.

- ANSCOMBE, G.E.M. 1957. Intention. Harvard, HUP.
- ARISTÓTELES. 2014. Metafísica. Trad. por Calvo, T. Barcelona, Gredos.
- _____. 1957. Metaphysica. Edit. por JAEGER W. Oxford, OUP
- BAPTIST, G. 1988. Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft. En: KÖHLER, D. & PÖGGELER, O. (Eds.). G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. Berlín, Akademie Verlag. pp. 243-259
- CAMPONIGRI, A. 1975. The Pilgrimage of Truth through Time: The Conception of the History of Philosophy in G.W.F Hegel. En: J. O'MALLEY, K. ALGOZIN, F. WEISS (eds). Hegel and the History of Philosophy. La Haya, Martinus Nijhoff. pp. 1-20
- COBBEN, P. (Ed.) 2006. Hegel-Lexikon. Darmstadt, WBG.
- FERRARIN, A. 2019. Method in Kant and Hegel. British Journal for the History of Philosophy 27(2): 255-270.
- _____. 2004. Hegel and Aristotle. Cambridge, CUP
- FORSTER, M. 1989. Hegel and Skepticism. Cambridge, HUP.
- FINK, E. 2011. Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu. Barcelona, Herder.
- FLAY, J. 1975. The History of Philosophy and the Phenomenology of Spirit. En: J. O'MALLEY, K. ALGOZIN, F. WEISS (eds). Hegel and the History of Philosophy. La Haya, Martinus Nijhoff. pp. 47-61.
- FUENTES, J. 2019. Sobre el conocimiento de la existencia de sí mismo en Descartes y su recepción en Kant. Tesis para optar al grado Magíster. Santiago de Chile, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades.
- _____. 2019. Consideraciones sobre el método en Descartes. Manuscrito no publicado, presentado en congreso ACHIF 2019.

- GÓMEZ-LOBO, A. 2017. Selected Papers on Greek Thought. Ed. por BOERI, M. y VIGO, A. Sankt Augustin: Academia.
- HOFFMEISTER, J. (Ed.). 1969. Briefe von und an Hegel, Band 1: 1785–1812. Hamburg, Felix Meiner.
- INWOOD, M. 1992. A Hegel Dictionary. Nueva Jersey, Blackwell.
- KANT, I. 2014. Crítica de la razón pura. Trad. por Caimi, M. Buenos Aires: Colihue.
- _____. 1998. Kritik der reinen Vernunft. Hamburg, Felix Meiner.
- KHURANA, T. 2013. Life and Autonomy: Forms of Self-Determination in Kant and Hegel. En: The Freedom of Life, Hegelian Perspectives. Berlin, August. pp. 155-194
- KORSGAARD, C. 1996. The Sources of Normativity. Cambridge, CUP.
- KREINES, J. 2015. Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal. Oxford, OUP.
- NG, K. 2020. Hegel's Concept of Life: Self-consciousness, Freedom, Logic. Oxford, OUP.
- PINKARD, T. 1994. Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason. Cambridge, CUP.
- PLACENCIA, L. 2020. ¿Genitivo objetivo o subjetivo? La historia de la filosofía como un instrumento metodológico. Síntesis III(1): 156-178
- RAWLS, J. 1999. A Theory of Justice. Cambridge, Belknap.
- SELLARS, W. 1977. Science, Perception and Reality. California, Ridgeview Publishing Company.
- SEPÚLVEDA, E. 2020. Método de ejecución y criterio interno de la verdad en la Fenomenología del espíritu. Síntesis 3(2): 60-81.
- SIEP, L. 2015. El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al *Escrito de la diferencia* y la *Fenomenología del espíritu* de Hegel. Barcelona, Anthropos.
- TESTA, I. 2012. How does Recognition Emerge from Nature? The Genesis of Consciousness in Hegel's Jena Writings. Critical Horizons 13(2): 176-196.

- THOMPSON, M. 2008. *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*. Harvard, HUP
- VIGO, A. 2006. *Aristóteles, una introducción*. IES, Santiago de Chile.
- VON DEM BUSSCHE, M. 2020. La importancia del auto-engaño en la *Fenomenología del espíritu*. *Síntesis III* (2). 38-59.
- WESTPHAL, K. 1989. *Hegel's epistemological realism: a study of the aim and method of Hegel's phenomenology of spirit*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers.