

LA IDEA DEL CONOCER Y SU OPERATIVIDAD EN LA TEORÍA HEGELIANA DEL ESPÍRITU

por Lelia Edith Profili*

Abstract. *This study analyzes the chapter ‘The Idea of Cognition’ in Hegel’s Science of Logic to examine the explanatory role of this concept in relation to the philosophy of spirit. It argues that Hegel treats the idea of cognition as the key to explaining spirit within real philosophy and as the starting point for deriving its functions, activities, and cultural forms. Using a hermeneutic approach, the study suggests that Hegel introduces a strong alternative to mechanistic, positivist, and apriorist theories of spirit.*

Keywords. *Cognition; Spirit; Hegel; German Idealism; Subjectivity*

1. Introducción

El concepto hegeliano de ciencia como saber holístico y sistemático implica como exigencia derivada el vínculo necesario entre la lógica y la filosofía real; mas el intento de definir con cierta precisión la conexión existente entre ambos ámbitos disciplinares plantea múltiples dificultades y no ha encontrado hasta el momento una interpretación general unánimemente aceptada. Höhle ha apuntado los considerables inconvenientes surgidos de la pretensión de pensar la relación, ya sea desde el modelo de una correspondencia lineal ya sea desde el esquema de una correspondencia cíclica¹. Tales obstáculos ponen en evidencia el carácter insostenible de la tesis de un paralelismo estricto entre la sucesión lógica y la filosófico-real. Sin embargo, aun cuando esta suposición resulte inaceptable, sí es posible, tal como observa Puntel en este respecto², sentar con certeza

* Universidad Nacional de Cuyo – CONICET

¹ V. Höhle, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburg, Meiner, 1998, pp. 60 ss.

² Cf. L.B. Puntel, *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der Systematischen Philosophie G.W.F. Hegels*, Hamburg, Meiner, 1981, pp. 119 ss.

algunas tesis elementales para precisar la conexión sistemática entre los dos campos del sistema y para pensar de una manera conceptualmente clara el vínculo entre el plano lógico y el filosófico-real, por lo menos, en lo que atañe a determinadas categorías particulares. Tales tesis son las siguientes:

1. En términos generales, lo lógico es entendido por Hegel como la actividad estructurante fundamental de la realidad; por este motivo, no debe esperarse una traslación esquemática directa de las determinaciones de la lógica a la filosofía real, sino que el movimiento lógico debe verificarse al interior de todos los momentos de esta última como su propia estructura inmanente.
2. La filosofía real se abre como una consecuencia necesaria de la lógica de la idea; y todas sus esferas, desde la naturaleza inorgánica hasta el espíritu absoluto, son presentadas desde la perspectiva de la idea como sus realizaciones particulares. En definitiva, este es el significado del tránsito de la lógica a la filosofía de la naturaleza.
3. Desde este hecho se comprende, además, por qué no deben buscarse en la filosofía real equivalentes exactos de aquellas categorías que aún no resultan enteramente adecuadas a la idea: «toda determinación, todo nivel, por más ‘pobre’ que este sea, ‘repite’ la idea, aunque solo sea en la forma negativa de la [...] no manifestación de la idea *como tal*»³.
4. La tesis anterior no debe trastocar la primera: en el proceso lógico, la idea no surge como una categoría más, sino como la mediación vinculante que asume todas las determinaciones previas. Este hecho confirma que las figuras filosófico-reales, en la medida en que ellas manifiestan en un grado de menor o mayor adecuación la estructura lógica de la idea, entrañan cada una a su manera el movimiento lógico íntegro y, en consecuencia, presentan también aspectos de categorías lógicas anteriores.

De estas tesis elementales se sigue que solo en la doctrina de la idea Hegel establece de modo concluyente el fundamento de su filosofía real y que, por consiguiente, en ella deben buscarse las estructuras básicas desde las cuales el modelo hegeliano formula su teoría explicativa de la naturaleza y del espíritu. Apoyada sobre esta

³ Ivi, p. 120.

base teórica, la hipótesis principal del trabajo propugna que la idea del conocer, expuesta en la tercera sección de la lógica subjetiva, establece el fundamento desde el cual se desarrolla luego el concepto de espíritu en la filosofía real. A fin de demostrar esta hipótesis, el análisis se orientará a desplegar los elementos argumentativos y conceptuales necesarios para dilucidar la conexión sistemática entre el conocer lógico y el concepto hegeliano de espíritu.

Sobre esta cuestión, Halbig ha aportado significativos argumentos en torno de la tesis más específica de que «la epistemología filosófico-real elaborada en la filosofía del espíritu subjetivo puede entenderse como ejecución [*Einlösung*] del programa lógico»⁴. Halbig propone que las formulaciones de Hegel sobre el conocer lógico configuran el programa aplicado y desarrollado en la filosofía del espíritu subjetivo.

Aun cuando ella goce de un respaldo teórico firme, la contribución de Halbig no se encuentra exenta de objeciones. Frente a ella, Fulda ha rechazado categóricamente la posibilidad de encontrar un fundamento suficiente para la explicación del espíritu anterior a la doctrina de la idea absoluta y ha defendido, por el contrario, que solo esa doctrina asienta y organiza el campo completo de la filosofía real⁵. La tesis de Fulda tiene sustento evidente; sin embargo, cabría oponer ante ella algunos argumentos derivados de la tesis número 4: el hecho de que solo desde la doctrina de la idea absoluta pueda asentarse y organizarse el campo de la filosofía real no impide que las ideas particulares, en la medida en que conforman momentos unilaterales de la idea absoluta, actúen en niveles específicos al interior del campo de la filosofía real y, en especial, de las filosofías del espíritu subjetivo y objetivo. El contraargumento esgrimido aquí se apoya en la naturaleza especulativa y regresiva del movimiento lógico. En él

⁴ C. Halbig, *Das 'Erkennen als solches'. Überlegungen zur Grundstruktur von Hegels Epistemologie*, en *Hegels Erbe*, ed. por C. Halbig, M. Quante y L. Siep, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004, pp. 138-163, p. 153. Cf. Id., *Objektives Denken: Erkenntnistheorie und Philosophy of Mind in Hegels System*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2002, pp. 77-105.

⁵ Cf. H.F. Fulda, *Hegels Logik der Idee und ihre epistemologische Bedeutung*, en *Hegels Erbe*, pp. 78-137, esp. pp. 112 ss.

pierden sentido las precisiones meramente naturales de un ‘antes’ y un ‘después’; lo posterior (el resultado) en la sucesión posee la prioridad lógica y, por ello, lo que se descubre antes en el proceso se prueba como un momento relativo de lo posterior. Siendo así, en la idea del conocer está ya supuesta la idea absoluta y este presupuesto genético se revela en el mismo tránsito inmanente desde el conocer a la idea absoluta. En este sentido, no habría dificultad alguna en admitir la operatividad que las ideas particulares, como manifestaciones unilaterales de la idea absoluta, poseen en los distintos niveles específicos de la filosofía real.

El presente trabajo se propone intervenir en esta discusión, aportando elementos argumentativos que demuestren la función sistemática de la categoría lógica del conocer no solo en relación con el espíritu subjetivo, sino con la filosofía del espíritu en general. Halbig expuso el conocer como la «categoría organizadora fundamental del espíritu teórico»⁶. La presente contribución se referirá, en cambio, de un modo más amplio, al conocer como matriz lógica desde la cual es posible desarrollar el concepto de espíritu y sentar la base para una derivación inmanente de todas sus funciones, actividades y producciones.

2. *La idea lógica*

En la Doctrina del Concepto de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel formula su teoría de la subjetividad sobre la base del pensamiento, concebido en la filosofía trascendental, de la autorrelación (*Selbstbeziehung*) como núcleo de la espontaneidad subjetiva⁷. La

⁶ Halbig, *Objektives Denken*, pp. 95 ss.

⁷ Según la doctrina kantiana de la apercepción, el pensar no es un proceso inconsciente, sino un ‘yo pienso’ definido por la unidad de la autoconciencia. Además, Kant entiende el pensar puro como la unidad *a priori* de la autoconciencia, anterior a toda experiencia y condición de ella (apercepción pura). Este yo pienso puro, que es el centro constitutivo originario de las formas y categorías lógicas, según Kant, está orientado hacia la objetividad; pero, al mismo tiempo, en la medida en que es autoconsciente, es necesariamente autorreferente (*selbstbezüglich*) (v., por ejemplo, *KrV* B 133 ss., §§ 16 y ss. En lo que sigue, todos los pasajes de la *Crítica de la razón pura*

clave del modelo hegeliano estriba, más precisamente, en el concepto de una autorrelación *negativa* o *dialéctica*. Conforme a él, la matriz de la subjetividad queda identificada en una espontaneidad autodeterminante y autoconstituyente, que se organiza como una unidad dialéctica de acciones lógicas puras. Ello explica que el desarrollo de la lógica subjetiva no pueda completarse con la exposición de la actividad que Hegel llama ‘concepto subjetivo’ (*subjektiver Begriff*), dado que el proceso de una autorrelación dialéctica supone, en primer lugar, la oposición frente a la objetividad, en segundo lugar, la superación de la oposición en una identidad restaurada por la mediación. Por este motivo, el desenvolvimiento progresivo de las funciones del concebir, a través de los momentos del concepto, el juicio y el silogismo, desemboca necesariamente en la lógica de la objetividad y, al mismo tiempo, establece la exigencia de que el concepto realice «el ser para sí libre de su subjetividad»⁸ en la objetividad, acreditándose como su compleción lógica interna⁹.

(= *KrV*) se indicarán según sus dos ediciones A / B, conforme al texto de la Academia Prusiana de Ciencias, en: *Kant's Gesammelte Schriften 'Akademieausgabe'*, Berlin, Reimer-De Gruyter, 1900 ss. (=AA), tomos III y IV.). Fichte continúa, profundiza y transforma esta teoría kantiana de la apercepción pura. A diferencia de Kant, para Fichte, el yo puro es consciente de sí de un modo inmediato e intelectual; la doctrina fichteana conserva así la espontaneidad del principio kantiano de la autoconciencia pura, pero no la condición del pensar discursivo, vacío de contenido; según Fichte, el yo puro, en su autopresencia inmediata, es intuición intelectual de sí mismo. Mientras que Kant había señalado solo indirectamente la autorreferencialidad del yo puro, sin determinarla con detenimiento, Fichte la acentúa, definiéndola como el ser para sí inmediato e intuitivo del yo: «Yo y un *actuar que retorna sobre sí* son conceptos enteramente idénticos» (cf. en esp. *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre*, §§ 4-5, en: J.G. Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart, Frommann, 1970, tomo I,4, p. 216).

⁸ G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, Hamburg, Meiner, 1968 ss., t. 12, p. 131. Todas las obras de Hegel serán citadas conforme a esta edición, mediante la sigla *GW* seguida de un número para indicar el tomo y otro correspondiente a la página.

⁹ Este hecho implica un argumento sólido en contra de las lecturas que deprecian el apartado de la objetividad como un agregado forzado en el curso inmanente de

La segunda sección de la doctrina del concepto expone esa deducción de la estructura conceptual interna de la objetividad, a la vez que reformula el modelo de la subjetividad en términos de un proceso teleológico. La objetividad se prueba allí en su condición de medio para la realización del concepto, o sea, de medio por el cual el concepto se relaciona consigo mismo como su propia finalidad. A medida que la objetividad manifiesta el poder autodeterminante (la libertad) del concepto, este se prueba como «fin de sí mismo [*Selbstzweck*] e impulso [*Trieb*]», mientras que aquella se muestra en su condición de «realización del fin», es decir, de «una objetividad *puesta* por la actividad del fin que [...] solo tiene su consistir y su forma en cuanto atravesada por su sujeto»¹⁰.

El curso íntegro de la doctrina de la objetividad está orientado, desde el comienzo, hacia su remate en el capítulo sobre la teleología.

la lógica subjetiva. Un ejemplo de esta línea de interpretación lo ofrece F. Schick, quien propugna que, como consecuencia necesaria de la exigencia hegeliana de «mediar lógica y metafísica», «con el tránsito a la objetividad se mezcla en la doctrina del concepto un punto de vista que, en primer lugar, no le es inmanente y, en segundo lugar, está contrapuesto a su concepción gnoseológica» (F. Schick, *Hegels Wissenschaft der Logik. Metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg-München, Alber, 1994, p. 265). Frente a esta línea de interpretación cabe observar que el tratamiento independiente de la objetividad, como exterioridad enfrentada al concepto, viene exigido por la misma estructura subjetiva de este último, que supone la distinción y relación entre la subjetividad como autorrelación dialéctica y la subjetividad como exterioridad puramente formal. Esta distinción tiene su correlato necesario en la doble significación respectiva de la objetividad (cf. *GW* 12, p. 131), con la consecuencia de que, respecto de la objetividad como inmediatez enfrentada al concepto y ante el impulso de «producir el ser para sí libre de su subjetividad», el concepto entra en relación con aquella, tornándose su fin. La exterioridad entre lo subjetivo y lo objetivo resulta así una presuposición dialéctica de la relación teleológica mediada entre el concepto y la objetividad y, por consiguiente, de la idea como identidad dialéctica. El tratamiento independiente de la objetividad en el desarrollo de la lógica especulativa no solo está justificado, sino que resulta además necesario desde la perspectiva genética.

¹⁰ *GW* 12, p. 176.

En él, el concepto se acredita definitivamente en su condición de sujeto y fin de un proceso teleológico y, en consecuencia, de un agente que, teniendo lo objetivo como su propia realización, suprime la exterioridad entre la subjetividad y la objetividad. Hegel denomina 'idea' a esta autorrelación dialéctica que asume e integra los momentos de la subjetividad y la objetividad.

Tomando como punto de partida el resultado del capítulo sobre la teleología, la última sección de la lógica subjetiva comienza con la definición de la idea como «concepto adecuado» o como «lo verdadero en cuanto tal»¹¹. Esta formulación, que transforma en un sentido especulativo la doctrina tradicional de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, expresa la unidad de las determinaciones del concepto subjetivo y de la objetividad. De un modo análogo, el § 213 de la *Enciclopedia* de 1830 ofrece la siguiente introducción: «La idea es lo verdadero *en y para sí*, la *unidad absoluta del concepto y de la objetividad*»¹². Ambas definiciones identifican la estructura lógica de la idea en una autorrelación dialéctica que entraña «la oposición más extrema»¹³: la de una subjetividad a la que responde una objetividad que le resulta adecuada.

Ello explica también que, a fin de introducir la consideración especulativa de la subjetividad de la idea, diferenciándola del concepto subjetivo, Hegel refiera de modo explícito la noción kantiana de idea como concepto de razón (*Vernunftbegriff*)¹⁴. Aun cuando, en la *Ciencia de la Lógica*, la idea no se reduzca, como sí es el caso de las ideas en sentido kantiano, a un mero postulado del sujeto práctico finito, menos aún a una simple condición regulativa de origen subjetivo, en principio, Hegel rescata de la doctrina kantiana la diferenciación entre idea y concepto y recurre a ella a fin de recordar la necesidad de discernir entre ambos.

Kant había hecho valer la distinción entre idea, como concepto de razón (*Vernunftbegriff*), y concepto propiamente dicho (o categoría), como concepto del entendimiento (*Verstandesbegriff*), y

¹¹ *GW* 12, p. 173.

¹² *GW* 20, p. 215.

¹³ *GW* 12, p. 177.

¹⁴ Cf. *GW* 12, p. 173.

había defendido que las «ideas son tan naturales a la razón como las categorías al entendimiento»¹⁵. Sobre la base de esta diferenciación kantiana, Hegel elabora su propia distinción entre idea y concepto subjetivo: «la expresión idea está reservada para el concepto objetivo o real y diferenciada del concepto mismo»¹⁶.

La subjetividad de la idea se diferencia entonces de la del concepto, puesto que aquella entraña, además del concepto, también la objetividad. Esta distinción conduce a un distanciamiento respecto de Kant. Frente a la doctrina kantiana, que propugna el carácter subjetivo de las ideas como principios regulativos teóricos y postulados prácticos del sujeto finito, la definición hegeliana de la idea como «unidad del concepto y de la objetividad» hace valer de modo explícito el carácter concreto de una unidad subjetivo-objetiva. A diferencia de la pura idealidad del concebir, la subjetividad de la idea mienta la unidad efectiva del concepto y la objetividad, la espontaneidad que realiza su propia autorreferencia dialéctica mediante la producción y configuración de la objetividad.

Ello explica por qué la idea es definida por Hegel como «lo verdadero en cuanto tal» o como «lo verdadero en y para sí», ya que, según la definición tradicional, la verdad es la adecuación o concordancia del pensar o sujeto y del objeto pensado por él. La definición hegeliana mienta la complejión de una subjetividad a la que corresponde una objetividad que le resulta propia y, por ende, adecuada. No se trata de *una* verdad sino de *la* verdad por antonomasia, en el sentido de la estructura fundamental de la realidad¹⁷. Por ello, Hegel la llama también «concepto objetivo o real» o, sencillamente, «*Sujeto-Objeto*»¹⁸.

¹⁵ *KrV* A 642 / B 670. Cf. también A 327 / B 383.

¹⁶ *GW* 12, p. 174.

¹⁷ Por esta razón se ha defendido que, en la filosofía hegeliana, el concepto proposicional de verdad resulta derivado frente a un sentido metafísico fundamental del mismo como «unidad del concepto y de la objetividad» (*GW* 12, p. 174). V. por ejemplo, Halbig, *Das 'Erkennen als solches'*, pp. 140-143. Cf. además, Id., *Objektives Denken*, pp. 181-218; y, R.-P. Horstmann, *Wahrheit aus dem Begriff*, Frankfurt a.M., Hain, 1990.

¹⁸ *GW* 12, p. 176.

Esta última expresión evoca el concepto de absoluto de los primeros años de Jena¹⁹ y, en relación con ella, conviene tener presente las indicaciones programáticas que el propio Hegel expresó, en aquel tiempo, acerca de esta identidad Sujeto-Objeto:

La sustancia viviente es el ser que es en verdad *sujeto* [...]; en este sentido, ella solo es el movimiento del ponerse a sí misma o la mediación del devenir consigo misma un otro respecto de sí. En cuanto sujeto, [...] es la pura *negatividad simple*, la duplicación que contrapone, que es nuevamente la negación de esta diversidad y de su oposición; solo esta igualdad *que se restaura* [...] es lo verdadero²⁰.

Tales consideraciones programáticas denotan de modo explícito la índole activa de la identidad Sujeto-Objeto, que no debe ser hipostasiada en algo estático frente a la actividad dialéctica de la autorrelación o del proceso de la negatividad que se refiere a sí misma. La índole dialéctica de la idea permite pensarla, por un lado, como principio de movimiento, por otro, en su condición de proceso o actividad. Es autodesenvolvimiento o autodeterminación dialéctica (libertad en sentido lógico):

De aquí se siguen las siguientes determinaciones más precisas de la idea: *en primer lugar*, ella es la verdad simple, la identidad del concepto y de la objetividad [...]. *En segundo lugar*, es la *referencia* de la subjetividad que es para sí del concepto simple y de su objetividad *diferenciada* respecto de él [...]. Al ser esta referencia, es el *proceso* de dirimirse en la individualidad [...], de devolverla nuevamente bajo el poder del sujeto y de retornar a la primera universalidad simple. La *identidad* de la idea consigo misma es una con el *proceso*²¹.

El pasaje citado expresa que la ‘identidad’ de la idea debe pensarse de manera dinámica como un ‘proceso’ dialéctico. No se trata entonces de una identidad abstracta, excluyente de la oposición y la diferencia, sino de la identidad mediada que supone la posición-asunción de las diferencias singulares. En este sentido, el término

¹⁹ Cf. *GW* 4, pp. 18, 27 y, en esp. 65-68.

²⁰ *GW* 9, p. 18.

²¹ *GW* 12, p. 177.

idea refiere un proceso de división, de extrañamiento y de reunificación, así como la estructura de una identidad que se concreta mediante la superación de la oposición y la otredad. Todas estas descripciones que Hegel presenta de la idea refieren el núcleo fundamental de un movimiento teleológico, que se cumple como un sistema holístico y que se replica en cada uno de sus momentos, de modo que ellos son también, por su parte, un todo constituido por la compenetración de lo subjetivo y lo objetivo.

De tal manera, la doctrina de la idea reformula la teoría de la subjetividad desde el modelo de un proceso de autorrealización, que integra el momento objetivo y que se despliega según la inmanencia conceptual de lo universal, lo particular y lo singular. Estas consideraciones permiten establecer que, *lato sensu*, el término 'idea' mienta, para Hegel, un proceso teleológico referido a sí mismo de modo negativo, que produce e integra los polos de lo subjetivo y lo objetivo como consecuencia de su dialéctica inmanente. Asimismo, ellas sientan la base para una derivación sistemática de los momentos subsiguientes del desarrollo lógico: los procesos de la vida y del conocer, como determinaciones todavía unilaterales de la espontaneidad subjetivo-objetiva de la idea, y, finalmente, la idea absoluta como la verdadera autorrelación omnicomprensiva²².

3. *La idea del conocer*

En el marco de la lógica subjetiva, la vida, el conocer y la idea absoluta, presentan los tres niveles de realización gradual de la estructura de la idea, cuya progresión se explica desde la tendencia a alcanzar una unidad íntegra de la subjetividad y la objetividad. Las dos primeras determinaciones (la vida y el conocer) se muestran aún como manifestaciones unilaterales del proceso teleológico de la idea. Su unilateralidad estriba en el hecho de que ellas se definen por el predominio de uno de los dos polos, ya sea el subjetivo ya sea el objetivo, por sobre el otro.

²² *Sensu stricto*, Hegel habla de la «subjetividad omnicomprensiva» (*übergreifende Subjectivität*) para diferenciar la subjetividad de la idea absoluta respecto de la «subjetividad *unilateral*» o finita propia del conocer (Cf. *GW* 20, p. 218).

En la vida prevalece el polo de la objetividad. Ella es una objetividad animada por una subjetividad meramente interior (la del alma). Este carácter propio de la vida se comprueba en su configuración orgánica intrínseca, donde la objetividad se halla vinculada de modo inmediato con la subjetividad interior que actúa en ella como fin e impulso:

si bien la realidad objetiva es adecuada al concepto, no se libera aún para el concepto y él no existe aún *para sí como concepto*. De tal modo, el concepto es *alma*, pero el alma es a la manera de algo *inmediato* [...] no se ha comprendido como alma ni tiene en ella misma su realidad objetiva²³.

La inmediatez de la vida explica que el concepto no se transparente en ella como tal, *i. e.* no se comprenda a sí mismo como concepto. Este hecho se verifica en la mera interioridad del concepto, que existe solo en los individuos como lo universal de la especie y que se manifiesta en los procesos de reproducción y muerte de los mismos, así como en su orientación teleológica hacia la vida genérica. Todo el desarrollo lógico de la vida, en los momentos del individuo viviente, del proceso vital y del género, se muestra por ello como una superación progresiva de la singularidad y la particularidad en la universalidad de la vida genérica.

Sin embargo y a pesar de esta insuficiencia, solo desde la vida así pensada el movimiento conceptual conduce directamente al comprenderse del concepto. Como resultado del desenvolvimiento vital genérico, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo pierde la inmediatez propia de la vida para desarrollarse por medio de la escisión de ambos momentos y de la referencia recíproca entre ellos. De esta manera, la estructura lógica de la idea gana la forma de una autorrelación reflexiva o escindida en los polos ideales de lo subjetivo y lo objetivo. En esta nueva autorrelación la idea se duplica, volviéndose objeto de sí misma ('para sí'); se trata, por ende, de una autorrelación reflexiva o cognoscente, que es propia, no ya de la inmediatez de la vida, sino de la mediación del 'conocer' (*Erkennen*).

Resulta significativo para los objetivos del presente trabajo reparar en el hecho de que la introducción del capítulo sobre la idea

²³ *GW* 12, p. 177.

del conocer en la *Ciencia de la Lógica* comienza con una larga observación exotérica acerca de la llamada «metafísica del espíritu» (o psicología racional) y de la crítica de que fue objeto por parte de la filosofía trascendental. La consideración anticipa la relación intrínseca que la idea del conocer posee con el concepto de espíritu e insinúa que todas las formas del espíritu finito (conciencia, autoconciencia, etc.) son fenómenos reales del conocer lógico. En tal sentido, él no debe ser confundido con una simple capacidad o facultad del espíritu subjetivo; por el contrario, de acuerdo con la propuesta teórica de Hegel, todas las figuras del espíritu finito constituyen instancias concretas que realizan aquella estructura de una determinada manera.

En efecto, en la *Ciencia de la Lógica*, el conocer presenta el núcleo lógico propio de la subjetividad finita como una relación reflexiva, escindida en los polos ideales de lo subjetivo y lo objetivo. Por esta misma razón, Hegel se pronuncia también de modo crítico frente a la conclusión kantiana, que piensa el yo como una X ignota. En la *Crítica de la razón pura*, Kant había calificado de ‘círculo perpetuo’ a los intentos por conocer al yo, dado que la representación ‘yo’, como ‘mera conciencia que acompaña todo concepto’, constituiría el presupuesto formal de todo conocimiento objetivo²⁴. Siendo condición formal, esa representación puede ser pensada, mas no determinada categorialmente. Ante tal argumento Hegel replica:

es ridículo llamar *inconveniente* y *círculo*, como si se tratase de un error, a esta naturaleza de la autoconciencia, [que estriba] en que el yo *se* piensa a sí mismo y en que el yo no puede ser pensado sin que sea él mismo quien lo piense. [Se trata de] una relación mediante la cual se revela en la conciencia empírica inmediata la naturaleza absoluta y eterna de la misma y del concepto; se revela, por cierto, porque la autoconciencia es el concepto puro existente, y por ende perceptible empíricamente, la referencia absoluta a sí mismo que, como juicio, se hace objeto, y que consiste solo en volverse círculo²⁵.

²⁴ *KrV* A 346 / B 404; v. también B 277, A 382, A 402.

²⁵ *GW* 12, p. 194.

A diferencia de la idea de la vida, el conocer es una autorrelación escindida en los polos ideales de lo subjetivo y lo objetivo, lo cual implica que su reflexividad está mediada por una referencia a la objetividad. Ello permite justificar, además, por qué toda actividad espiritual en general entraña siempre un proceso de objetivación, precisamente porque en esta autorrelación reflexiva o mediada, esto es, en el conocer, se descubre la naturaleza más profunda de lo espiritual en todas sus manifestaciones. Queda en evidencia, además, que la lógica especulativa opera una inversión en el concepto de la subjetividad, porque muestra que el sujeto se determina plenamente como resultado del proceso del conocer. El sujeto solo gana su identidad como sujeto en el acto mismo que produce la unidad del objeto y, en consecuencia, la unidad subjetiva y la objetiva conforman los dos lados de uno y el mismo proceso cognoscente²⁶.

A este hecho aludía la afirmación según la cual la unidad inmediata de sujeto y objeto existente en la vida se escinde en el conocer. En vista de esta escisión, Hegel presenta la idea del conocer como un 'juicio' en el sentido hōlderliniano de la *Ur-teilung*²⁷ o partición de la idea en un concepto subjetivo y en uno objetivo. Siendo 'universalidad que es para sí', el conocer es también, igual que la vida, actividad teleológica, pero, a diferencia de ella, es actividad teleológica que se tiene a sí misma por objeto y que, en este sentido, se vuelve consciente de su finalidad inmanente. Justamente porque se ejecuta como una actividad teleológica desdoblada en los extremos de lo subjetivo y lo objetivo, es «referencia consciente a una

²⁶ I. Harnischmacher ha mostrado con claridad que esta nueva concepción hegeliana de la relación sujeto/objeto, aun cuando pueda parecer oponerse radicalmente a la doctrina crítica kantiana, solo resultó posible desde una discusión y profundización de la filosofía trascendental y que el pensamiento especulativo «según el cual el sujeto es constituido por el objeto» no es sino el complemento necesario que 'completa' «el pensamiento crítico, según el cual el objeto es constituido por el sujeto» (I. Harnischmacher, *Der metaphysische Gehalt der Hegelschen Logik*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 2001, p. 55).

²⁷ *GW* 12, p. 192.

finalidad»²⁸. Mientras que la vida estriba en el proceso de realización inconsciente de lo lógico en la objetividad, el conocer consiste en el proceso consciente de esa realización.

No obstante, aun cuando en el conocer se separen la subjetividad y la objetividad, ambas permanecen referidas de modo recíproco mediante las distintas operaciones del conocer mismo. El modelo hegeliano es capaz de esclarecer sin dificultad esta tendencia ínsita de la actividad cognoscente a vincular ambos momentos: si ella encuentra su matriz generadora en la complejión dialéctica de la autorrelación subjetiva, evidentemente su finalidad interna reside en la concreción de la identidad que reflexiona sobre sí y, por este motivo, todas las funciones cognitivas se caracterizan siempre por referir aquellos dos momentos a fin de restaurar la unidad. El modo solo reflexivo en que el conocer efectúa esa autorrelación se vincula, además, con su finitud propia: su espontaneidad solo actúa oponiendo lo subjetivo y lo objetivo, para luego relacionar ambos polos ya sea de una manera teórica ya sea en un sentido práctico.

4. *Las ideas de lo verdadero y de lo bueno*

En el § 225 de la *Enciclopedia* de 1830 Hegel describe el proceso del conocer en los siguientes términos:

el proceso como tal está afectado por la finitud de esta esfera y se divide en el *doble* movimiento, puesto diferenciadamente, del impulso de superar la unilateralidad de la *subjetividad* de la idea, por medio de la asimilación dentro de sí del mundo *que es*, dentro del representar subjetivo y del pensar [...]; y viceversa, de superar la *unilateralidad* del mundo objetivo [...], [y] de determinarlo mediante lo *interior* de lo subjetivo [...] Aquel es el impulso del saber hacia la verdad, *conocer como tal* o actividad *teorética*; este es el impulso del *bien* hacia su realización, el *querer* o actividad *práctica* de la idea²⁹.

²⁸ Th.S. Hoffmann, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marix, 2004, p. 380.

²⁹ *GW* 20, pp. 222-223; cf. *GW* 12, p. 199.

En este pasaje quedan reseñadas las dos operaciones específicas del conocer:

A) Actividad teórica: se define como el proceso que tiende a transformar lo objetivo en un contenido que se corresponde con la forma del concepto, es decir, que confiere carácter conceptual a la objetividad. Se trata de la «actividad [del concepto] de determinar el objeto y, mediante este determinar, de referirse a sí mismo en él»³⁰. Según esta comprensión, el movimiento del conocer teórico produce una idealización progresiva de la objetividad o una interiorización de la misma, que le otorga la forma de lo subjetivo y para sí.

Mas ello pone en evidencia la finitud del conocer teórico, que estriba en la persistencia del carácter extrínseco de la relación entre lo subjetivo y lo objetivo. Hegel demuestra que todas las operaciones del conocer teórico, ya sean las del proceder analítico ya las del sintético, parten siempre de «algo *exteriormente presupuesto*»³¹. Incluso la función sintética, que logra comprender la objetividad como una unidad conceptualmente estructurada, permanece afectada por la exterioridad frente al contenido. El conocer no se halla a sí mismo en el objeto, sino que, en él, solo encuentra «una *necesidad* contrapuesta a la libertad»³².

Pero este hecho permite justificar la actividad práctica. La necesidad de esta segunda operación se funda en la misma resistencia que la objetividad opone ante el funcionamiento teórico. Puesto que ella pone un límite exterior frente a la espontaneidad cognoscente, en el sentido de un ser en sí no adecuado aún a la libertad autodeterminante de la subjetividad, esta última se vuelve *voluntad*. De tal manera, el modelo hegeliano resuelve el problema de la escisión entre el ámbito teórico y el práctico, probando la complementariedad fundamental entre ambos: aunque el reconocimiento de la estructura racional del mundo objetivo no representa para el conocer la cancelación de su finitud, la actividad teórica produce una unidad ideal de lo subjetivo y lo objetivo que establece la condición de posibilidad de su realización como principio práctico.

³⁰ *GW* 12, p. 201.

³¹ *GW* 20, p. 225.

³² *GW* 12, p. 230.

B) Actividad práctica: la segunda operación del conocer es definida como el proceso cuyo fin es la realización y objetivación del concepto. A diferencia del conocer teórico, donde la subjetividad actúa solo como forma universal que recibe desde fuera el contenido singular y donde el movimiento se verifica desde fuera (el mundo objetivo) hacia dentro (el representar subjetivo), la actividad práctica presupone la idealización del mundo objetivo. Su movimiento se ejecuta entonces desde dentro hacia fuera. No se trata de configurar de modo teórico una materia dada, sino de producir y exteriorizar las determinaciones subjetivas en el mundo objetivo.

Comprendida en tales términos, la función práctica establece la dimensión volitiva de la subjetividad, su autoposicionamiento como principio determinante del mundo objetivo, *i. e.* como voluntad. Indisolublemente ligado al concepto de voluntad, aparece también el de bien. En la medida en que él incluye el pensamiento de la realización efectiva de la libertad en el mundo, el bien expresa la finalidad propia de la voluntad. Y, del mismo modo que el concepto de verdad en relación con el conocer teórico, también el del bien confirma la teleología inmanente de la espontaneidad subjetiva en pos de la unidad de lo subjetivo y lo objetivo. Desde este paralelismo entre los conceptos de la verdad y del bien, Hegel puede defender la tesis de la complementariedad intrínseca entre el conocer teórico y el práctico; ambos conforman dos maneras de vincular lo subjetivo y lo objetivo, cuyo fin último reside en la ejecución de la autorrelación subjetiva.

En este punto es posible advertir con claridad que este capítulo de la lógica subjetiva se hace cargo del problema idealista acerca de la matriz generadora de la actividad teórico-práctica de la subjetividad. En razón de sus mismos principios, el idealismo trascendental había partido del campo de los hechos de conciencia para deducir desde allí la forma universal que explica la actividad cognoscente. Pero la deducción trascendental encontraba con ello un límite infranqueable, que desembocaba en la conocida distinción entre fenómeno y noúmeno y en la consecuente tesis del carácter incognoscible del en sí. En efecto, un modelo que parte del ámbito de la conciencia solo puede justificar del objeto aquello deducible de modo trascendental desde la estructura de la conciencia misma. Como consecuencia, la objetividad resultante es solo un no-yo *para* la conciencia, cuyo *en-sí* permanece como una X ignota.

A diferencia del idealismo trascendental, la propuesta hegeliana encuentra la solución del problema en el proceso de autoconstitución de una autorrelación omnicomprendiva, que permite explicar, desde una perspectiva genético-inmanente, la contraposición y limitación recíproca de la subjetividad y la objetividad excluyentes. En relación con este proceso, Hegel habla explícitamente de «subjetividad omnicomprendiva» o «incluyente» (*übergreifende Subjectivität*), para diferenciarla de la «subjetividad unilateral» (*einseitigen Subjectivität*)³³. En el marco de esta exposición, la contraposición entre la subjetividad y la objetividad extrínsecas, así como el impulso de superarla, se explican desde el desarrollo dialéctico de aquella autorrelación omnicomprendiva. En otros términos, la lógica especulativa descubre la fuente de la subjetividad finita y la razón más profunda de su espontaneidad teórico-práctica en el proceso lógico de autoconstitución y autodeterminación de una subjetividad incluyente (absoluta).

Asimismo, desde estas tesis, se comprende por qué, incluso en el ámbito de la función práctica, persiste la finitud del conocer o la exterioridad entre el polo subjetivo y el objetivo, puesto que, sin esa exterioridad, no sería posible ni tampoco necesaria la actividad del conocer. Tal como la voluntad lo capta, «tampoco el bien puede escapar al destino de la finitud»³⁴: sus fines encuentran en el mundo objetivo un otro extrínseco que ofrece siempre obstáculos y resistencias para su realización. Por eso, el cumplimiento objetivo de los fines del actuar subjetivo presenta siempre la forma de la contingencia y de la accidentalidad.

El dilema del deber, tal y como lo había formulado la filosofía práctica kantiana y fichteana, representa de hecho para Hegel el reconocimiento más claro de esta finitud que afecta de manera inexorable a la voluntad. Kant y Fichte habían observado que la forma imperativa constituye la figura propia de la ley moral para la voluntad finita, *i.e.* para aquella voluntad capaz de máximas contrarias a la ley³⁵. De un modo análogo, Hegel admite también que el bien adquiere la condición del deber (*Sollen*) como consecuencia de

³³ *GW* 20, p. 218.

³⁴ *GW* 12, p. 232.

³⁵ Cf. Kant, AA V, p. 32.

la finitud del conocer práctico. La realización objetiva del bien, entendida como la producción de un mundo completamente adecuado al concepto, reviste siempre para la subjetividad finita la forma de un deber o de un ideal inalcanzable, cuyo cumplimiento se sitúa más allá de los bienes accidentales y subjetivos realizados por el obrar práctico: se mantiene entonces como un postulado que dirige la voluntad en una aproximación asintótica. En definitiva, el obstáculo para la realización plena del bien no reside en la resistencia de lo real exterior; tampoco, en una simple incompetencia de la subjetividad práctica; por el contrario, el fracaso es connatural a su misma actividad: la propia finitud del conocer supone que «su fin no sea realizado», puesto que «si el mundo fuese tal y como debe ser, quedaría suprimida la actividad de la voluntad»³⁶.

Sin embargo, el desarrollo especulativo de la lógica muestra que la contradicción del bien solo es irresoluble para el conocer finito, dado que solo él se figura el bien como resultado de su propio obrar: la «aspiración insatisfecha desaparece cuando advertimos que el fin último del mundo está cumplido»³⁷. De la inversión operada por el movimiento especulativo de la lógica hegeliana se sigue que el bien no es el mero resultado de la actividad unilateralmente subjetiva, sino que, a la inversa, esta última es una manifestación de aquel, un momento producido en virtud de la dialéctica del bien. La inversión consiste en esclarecer la vinculación genética de la subjetividad finita con una mediación omnicomprendensiva y, en consecuencia, en mostrar la imposibilidad de justificar las condiciones de su espontaneidad cognoscente y actuante solo desde ella misma. Del modelo propuesto por Hegel se desprende que el bien es aquella mediación que pone las condiciones de posibilidad del operar teórico-práctico de la subjetividad finita: el horizonte dentro del cual ese operar puede efectuarse, donde se explica, surge y se realiza de una determinada manera.

En suma, el desarrollo de la idea del conocer, y la crítica del idealismo trascendental subyacente a él, se esfuerza por demostrar, en definitiva, que la subjetividad finita es una determinada manifestación de la potencia negativa y unificadora de una

³⁶ *GW* 23.3, p. 958. Cf. *GW* 23.2, p. 804.

³⁷ *GW* 23.3, p. 958. Cf. *GW* 23.2, p. 805.

autorrelación omnicomprensiva. Si bien la filosofía trascendental había puesto en evidencia la espontaneidad negativa que actúa en el yo, solo la había pensado reduciéndola a la forma universal de la conciencia individual. El intento de la lógica hegeliana consiste, en cambio, en pensar esa negatividad de manera pura, liberándola de las limitaciones que la constreñían al sujeto finito. Frente a la doctrina trascendental, la filosofía especulativa de Hegel muestra que la subjetividad incluyente, en otros términos, el proceso genético de las determinaciones lógicas, no puede ser reducido a una actividad del sujeto finito, menos aún a una entre sus muchas facultades; por el contrario, aquel proceso se descubre como la matriz de la cual surge, a la cual representa y a cuya realización sirve el sujeto singular. De tal manera, propone un nuevo concepto especulativo de subjetividad en el sentido de un «*pensar objetivo*»³⁸, que se distingue de la subjetividad finita o del pensar unilateralmente subjetivo, pero que a su vez conforma su procedencia u origen lógico.

5. *Conclusión: conocer y realidad espiritual*

Las numerosas remisiones explícitas a la doctrina del espíritu, que se encuentran a lo largo de todo el capítulo sobre la idea del conocer, inducen a pensar que ella posee una eficacia operativa en el seno de aquella doctrina. Esta eficacia queda confirmada al comienzo mismo de la filosofía del espíritu, cuando Hegel presenta el «concepto del espíritu» evocando la estructura lógica del conocer. En el § 381 de la *Enciclopedia* de 1830, el espíritu es definido como «la idea que ha alcanzado su ser para sí» y como la «negatividad absoluta» que ha restaurado su identidad en su «retornar desde la naturaleza»³⁹. Cabe recordar que Hegel había descrito en términos equivalentes la superación de la idea de la vida en la idea del conocer. También esta es idea «que deviene para sí»⁴⁰. Tal como se mostró en la sección anterior, esta condición específica, la de constituir el ‘para sí’ de la idea, alude a la matriz reflexiva propia de la subjetividad

³⁸ *GW* 11, p. 21.

³⁹ *GW* 20, pp. 381-382.

⁴⁰ *GW* 12, p. 191.

consciente y volitiva, en virtud de la cual la idea se vuelve epistémicamente transparente a sí misma. Por este motivo, Hegel había descrito el conocer como el «nacer del espíritu»⁴¹, lo cual significa que él constituye la estructura lógica basal de la realidad espiritual.

Este establecimiento de la filosofía del espíritu sobre la base de la doctrina lógica del conocer implica identificar el núcleo fundamental de lo espiritual en la autorrelación dialéctica y, de modo más concreto, en la figura cognoscente-reflexiva de la misma, definida por su carácter objetivamente mediado. Se trata en este caso de una estructura caracterizada, al mismo tiempo, por la reflexividad de la subjetividad y por la mediación de la referencia a un objeto. La autorrelación reflexiva, entendida como la actividad de autodeterminarse, produciendo una relación con la otredad que la asume y reduce a un momento de la propia mediación, constituye, en consecuencia, según la propuesta de Hegel, la matriz lógica de la realidad espiritual y el fundamento explicativo de todas sus actividades y producciones. A partir de ello, se comprende por qué la configuración propia de lo espiritual solo pueda ganarse como un ‘retornar desde la naturaleza’, esto es, al modo de un proceso productivo y creativo de confrontación y transformación de la naturaleza.

A fin de determinar los modos en que el espíritu realiza su actividad reflexiva, llevando a cabo este proceso de integración de la naturaleza, Hegel se sirve del ‘doble movimiento’ diferenciado de la idea del conocer en su operar teórico-práctico. Sobre esta base, identifica y justifica de manera suficiente los dos procesos fundamentales constitutivos del espíritu: 1) la apropiación y transformación de lo dado en algo propio (equivalente al movimiento de interiorización del conocer teórico); 2) la exteriorización de sus determinaciones internas para tornarlas realidad objetiva (correspondiente a la actividad del conocer práctico). Ambos procesos se observan no solo en las facultades del espíritu en sentido estricto, sino que se verifican, con características y rasgos específicos, en todos los niveles de desarrollo de la realidad espiritual. Desde ellos cobran inteligibilidad tanto las facultades superiores como la representación, la imaginación, la producción de signos, etc., cuanto las operaciones inferiores vinculadas con el funcionamiento vital del organismo. A modo de

⁴¹ *GW* 12, p. 191; cf. también p. 196.

prueba, cabe evocar el § 401 de la *Enciclopedia*, que expone la configuración antropológica de estos procesos en el nivel de lo que Hegel llama el «alma», a saber, la sensación (*Empfindung*) y la corporización (*Verleiblichung*).

Asimismo, la estructura lógica del conocer como unidad funcional cognitivo-volitiva permite explicar el espíritu como una unidad orgánica, frente a la comprensión del mismo como un simple agregado mecánico de subsistemas cerrados o funcionalmente independientes entre sí. En oposición a esta visión mecanicista, la idea del conocer asienta una teoría del espíritu que deriva cada una de sus facultades «como un momento [...] del conocer»⁴², comprendiéndolo como una «unidad viviente»⁴³. Este modelo pone en evidencia la insuficiencia de los conceptos mecánicos, como el de «agregado» (*Aggregat*), para describir la realidad del espíritu. Hegel observa, por ejemplo, que cuando sus actividades se comprenden aisladamente, el mismo «es convertido en un conjunto osificado y mecánico» y la relación entre esas actividades queda reducida a «una referencia extrínseca y contingente»⁴⁴. A diferencia de esta explicación mecanicista, la teoría hegeliana resalta la constitución holística del espíritu, donde los distintos aspectos, niveles o elementos se configuran y determinan en su integración recíproca. En este sentido, las facultades singulares no conforman existencias o subsistemas cerrados, sino momentos de una «unidad viviente».

Por lo demás, asentada en la actividad lógica del conocer, la unidad del espíritu muestra un aspecto teleológico intrínseco, cuya realización presupone un complejo proceso social y cultural, que no resulta factible desde una mera base biológica o psicológica. Desde esta perspectiva, ella involucra una dimensión normativa⁴⁵, en el sentido de que la realización de las exigencias implicadas en su concepto admite grados y depende siempre de condiciones culturales y contextuales.

⁴² *GW* 20, p. 442.

⁴³ *GW* 20, p. 380.

⁴⁴ *GW* 20, p. 441. Acerca de la crítica de Hegel a los modelos alternativos en la teoría del espíritu, v. Halbig, *Objektives Denken*, pp. 45-76.

⁴⁵ Cf. *ibidem*, pp. 102 ss.

Estas conclusiones ponen en evidencia que el modelo hegeliano brinda una alternativa fértil frente al mero positivismo mecanicista de la psicología de las facultades, sin caer por ello en el extremo de un apriorismo abstracto. En razón de su fundamentación sistemática en la doctrina lógica del conocer, no solo puede efectuar una derivación inmanente de las funciones y actividades cognitivo-volitivas del espíritu subjetivo, sino que, además, es capaz de justificar e integrar la dimensión social, cultural e histórica, constitutiva de todos los fenómenos y producciones espirituales⁴⁶. Por estos motivos, el concepto de la reflexividad objetivamente mediada, junto con la relación de tensión entre las dos formas de la subjetividad (finita-excluyente / absoluta-incluyente) implicada en ella, se muestran como la clave metodológica para pensar la relación entre espíritu subjetivo, objetivo y absoluto en la filosofía real.

En suma, solo a la luz de esta correspondencia sistemática entre el conocer y el espíritu, se vuelve posible para la filosofía hegeliana demostrar la índole propia de lo espiritual, la de ser una realidad intrínsecamente epistémica: su «determinación [...] es la *manifestación*. [...] él no revela *algo*, sino que su determinación y contenido son este mismo revelar»⁴⁷. Este pasaje establece que el espíritu es una realidad que posee «el estatus epistémico de la revelación»⁴⁸, es decir, que él es el ámbito donde acontece el conocer. No se trata de una sustancia o de una cosa que sabe (*res cogitans*), sino de una existencia

⁴⁶ Quante destaca que esta base lógico-especulativa convierte a la teoría hegeliana en una «alternativa atractiva frente al paradigma dominante actualmente en la filosofía del espíritu» (M. Quante, *Die Wirklichkeit des Geistes*, Berlin, Suhrkamp, 2011, p. 146); y ello, no solo porque evita desembocar en «un relativismo cultural», sino también, porque el «modelo hegeliano resulta apropiado para captar [...] la autocomprensión del hombre en [...] la relación entre naturaleza y espíritu en un movimiento hermenéutico ontológico-objetivo. Con ello puede incluir la índole cultural y social de lo espiritual y escapar del positivismo furtivo (o también abierto) de la filosofía contemporánea del espíritu» (p. 154).

⁴⁷ *GW* 20, p. 382.

⁴⁸ T.S. Hoffmann, '*Absoluter Geist*': *Zur Aktualität eines Hegelschen Theorems*, «Philotheos. International Journal for Philosophy and Theology», XI, 2011, pp. 152-161, p. 158.

(*Dasein*) que consiste esencialmente en la actividad reflexiva del saberse (*Sichwissen*).

En efecto, Hegel justifica y sostiene la tesis de la naturaleza epistémica del espíritu, al comprenderlo como una instanciación del conocer lógico cuya finalidad y sentido últimos consisten, en definitiva, en el autoconocimiento. No se trata, por cierto, de una cuestión baladí el hecho de que Hegel abra su filosofía del espíritu destacando el carácter absoluto de la antigua sentencia de Delfos: «*Conócete a ti mismo*» (§ 377)⁴⁹. Leído a la luz de las premisas de la doctrina lógica, este imperativo se presenta para el hombre, en cuanto ser espiritual, como un llamamiento surgido de su naturaleza más profunda: se trata de la vocación de ser fiel a su origen lógico, tornando efectiva, en y desde la finitud, la realidad epistémica del conocer.

⁴⁹ *GW* 20, p. 379.