

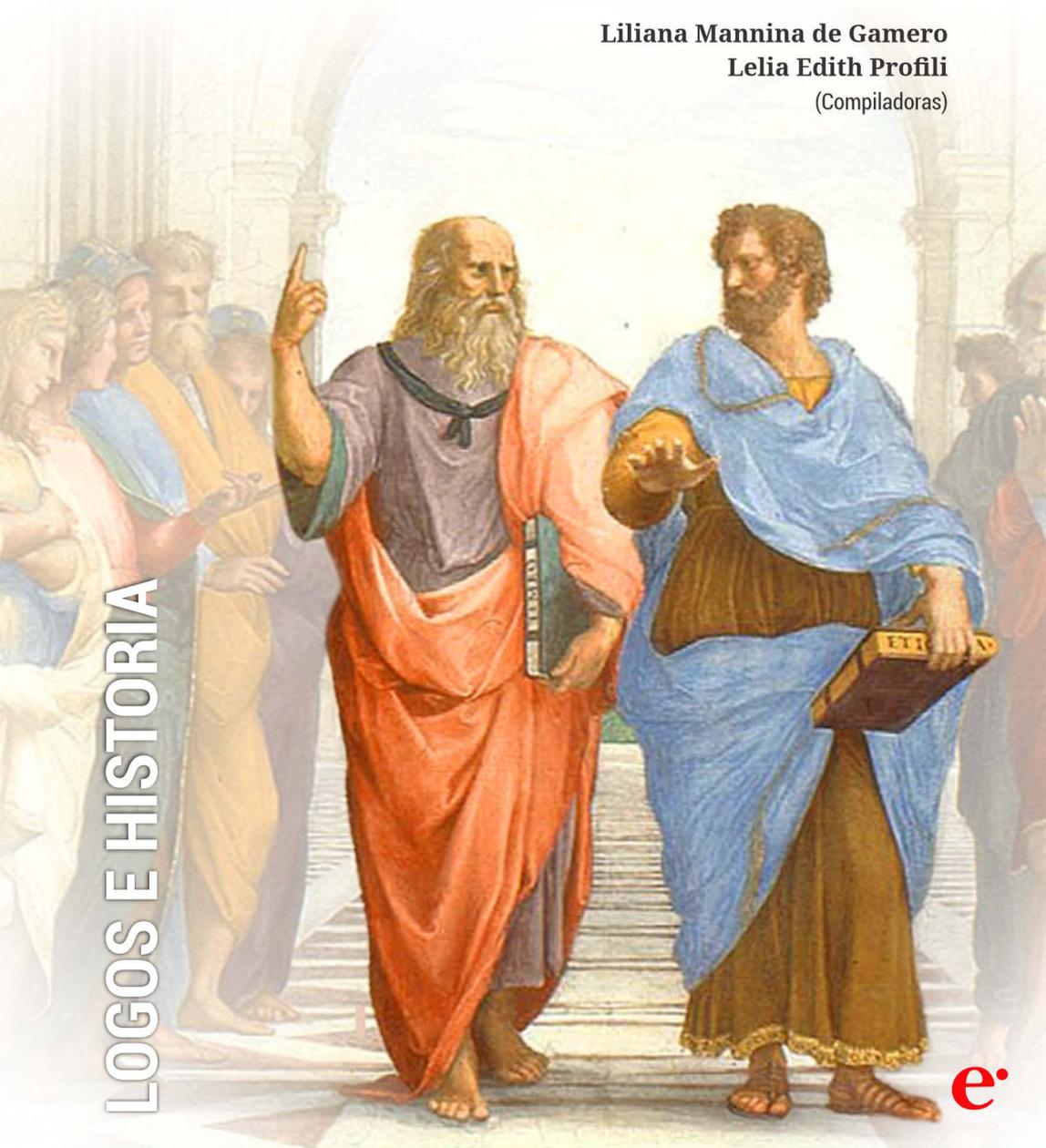
Lógica del tiempo y cultura transmoderna

Liliana Mannina de Gamero

Lelia Edith Profili

(Compiladoras)

LOGOS E HISTORIA



e

Lógica del tiempo y cultura transmoderna



Lógica del tiempo y cultura transmoderna

Liliana Mannina de Gamero

Lelia Edith Profili

(Compiladoras)

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE CUYO

MENDOZA – ARGENTINA



Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo. Centro Universitario, Ciudad de Mendoza (5500). Tel: (261) 4135000 Interno Editorial: 2256 - editorial@ffyl.uncu.edu.ar

Edición: Ana Federica Distefano

Maqueta: Clara Luz Muñiz

Lógica del tiempo y cultura transmoderna / Lelia Edith Profili ... [et al.] ; Compilación de Lelia Edith Profili ; Liliana Mannina de Gamero. - 1a ed. - Mendoza : Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, 2025.
Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online
ISBN 978-950-774-439-6

1. Filosofía Contemporánea. 2. Ideologías. 3. Crisis Cultural. I. Profili, Lelia Edith
II. Profili, Lelia Edith, comp. III. Mannina de Gamero, Liliana, comp.
CDD 190



Esta obra está bajo una Licencia Atribución-NoComercial-CompartirIgual 2.5 Argentina (CC BY-NC-SA 2.5 AR). Usted es libre de: copiar y redistribuir el material en cualquier medio o formato; adaptar, transformar y construir a partir del material citando la fuente. Bajo los siguientes términos: Atribución —debe dar crédito de manera adecuada, brindar un enlace a la licencia, e indicar si se han realizado cambios. Puede hacerlo en cualquier forma razonable, pero no de forma tal que sugiera que usted o su uso tienen el apoyo de la licenciante. NoComercial —no puede hacer uso del material con propósitos comerciales. CompartirIgual — Si remezcla, transforma o crea a partir del material, debe distribuir su contribución bajo la misma licencia del original. No hay restricciones adicionales — No puede aplicar términos legales ni medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otras a hacer cualquier uso permitido por la licencia. <https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar/>

Este trabajo también se publica digitalmente a través del SID (Sistema Integrado de Documentación), que constituye el repositorio digital de la Universidad Nacional de Cuyo (Mendoza): <http://bdigital.uncu.edu.ar/>.

Nuestro Repositorio Digital Institucional forma parte del SNRD (Sistema Nacional de Repositorios Digitales) <http://repositorios.mincyt.gob.ar/>, enmarcado en las leyes argentinas: Ley N° 25.467, Ley N° 26.899, Resolución N° 253 del 27 de diciembre de 2002 de la entonces Secretaría de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva, Resoluciones del Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación Productiva N° 545 del 10 de septiembre del 2008, N° 469 del 17 de mayo de 2011, N° 622 del 14 de septiembre de 2010 y N° 438 del 29 de junio de 2010, que en conjunto establecen y regulan el acceso abierto (libre y gratuito) a la literatura científica, fomentando su libre disponibilidad en Internet y permitiendo a cualquier usuario su lectura, descarga, copia, impresión, distribución u otro uso legal de la misma, sin barrera financiera [de cualquier tipo]. De la misma manera, los editores no tendrán derecho a cobrar por la distribución del material. La única restricción sobre la distribución y reproducción es dar al autor el control moral sobre la integridad de su trabajo y el derecho a ser adecuadamente reconocido y citado

PRÓLOGO

Liliana Mannina de Gamero y Lelia Edith Profili	7
La proyección de la noción aristotélica de <i>OIKONOMIKÉ</i> en el capitalismo de la vigilancia	
Ricardo F. Crespo	9
Espacio, tiempo y movimiento en nuestra transmodernidad cultural: Einstein vs. Newton	
Rodrigo Lopez-Orellana y Juan Redmond	27
El tiempo es el sentido del ser. Clave hermenéutica de una metafísica trans-trascendental	
Liliana Mannina de Gamero	44
Historia y dialéctica: El concepto de “asunción” en Hegel y Marx	
Fadrique Javier Mannuccia	68
Reconocimiento, trabajo, cultura: Los cimientos del mundo social desde el modelo hegeliano de la autoconciencia	
Lelia Edith Profili	96
Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo y conciencia infeliz en la <i>Fenomenología del espíritu</i> de Hegel	
Pedro Sepúlveda Zambrano	126

Identidad y diferencia en nuestro presente filosófico. Una aproximación desde la relación entre Hölderlin y Hegel a partir de algunos autores contemporáneos	145
Gonzalo Santiago Rodriguez	
Umbral de lo bello. O sobre lo siempre distinto en Hölderlin	171
Max Maureira	
SOBRE LOS AUTORES	194

La compilación que presentamos persigue el objetivo general de ofrecer al estudioso la reflexión resultante del trabajo de nuestro equipo de investigación, en torno del proyecto titulado “Lógica del tiempo y cultura transmoderna” y acreditado por la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo (cód. 06/G079). El mismo se ha propuesto recorrer el camino del pensar en lo más significativo y contemporáneo de la filosofía de nuestro tiempo y en las aporías de nuestro presente histórico, para rescatar sus posibilidades latentes y contribuir a mantener vivo el interés especulativo en la tradición filosófica.

La compilación supone los resultados aparecidos en publicaciones anteriores bajo el título general *Logos e Historia* (editados por EDIFYL). Ellas estuvieron centradas en el problema relativo a los sistemas de ideología y a las formaciones alienantes en la crisis de nuestro presente filosófico. En su desarrollo quedaron en evidencia los vértices alienogénicos del sistema del saber: eros desublimado, desarrollo y opinión infinitos, muerte de Dios, resultantes de una implantación del logos en una temporalidad deficitariamente interpretada. El tópico de este nuevo volumen supone este horizonte hermenéutico y plantea la necesidad de abordar una investigación integral que ilumine perspectivas críticas y creativas en la conceptualización de la división modernidad-posmodernidad.

Recogiendo materiales reelaborados y aportados en cátedras universitarias, cursos de posgrado y variados eventos de divulgación científica, nacionales e internacionales,

presentados durante el bienio comenzado en 2022, los artículos procuran recorrer tramos que promuevan accesos creativos a la problemática formulada. Reseñan, además, perspectivas múltiples con la única intención de alcanzar las metas indicadas.

Deseamos expresar nuestra gratitud a la Secretaría de Investigación, Internacionales y Posgrado de la Universidad Nacional de Cuyo, que avaló y subsidió nuestro Proyecto de Investigación, así como a la Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras (EDIFYL) que posibilitó su publicación.

Liliana Mannina de Gamero

Lelia Edith Profili

Compiladoras

La proyección de la noción aristotélica de *OIKONOMIKÉ* en el capitalismo de la vigilancia

Ricardo F. Crespo

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Austral (Argentina)
rcrespo@iae.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-7555-5479>

1. Introducción

Es cada vez más extensa la literatura que advierte acerca del peligro del dominio de la sociedad y de las personas mediante los algoritmos que, usando una infinidad de datos (*big data*), predicen nuestros deseos y comportamientos y tienden a dirigir nuestras vidas: eligen qué música escuchamos, qué noticias leemos, a qué información accedemos, qué consumimos en nuestras redes sociales y qué películas vemos.

Los algoritmos y la inteligencia artificial son las nuevas máquinas y los datos son su combustible: *big data is the new oil*. Las críticas provienen de varios campos: del legal, social, político, médico. No se trata de una exageración. El prodigioso avance y sofisticación de la técnica nos enfrenta con su clásicamente advertida ambigüedad, la posibilidad de su uso para el bien o el mal. En este caso, los alcances de las consecuencias son globales y radicales. Estamos frente a los orígenes de un nuevo modo de vivir, con un profundo impacto antropológico, y de un nuevo orden social: la “sociedad algorítmica”, expresión acuñada por Jack Balkin (2018). Balkin la define como “una sociedad

organizada en torno a decisiones sociales y económicas tomadas en base a [sic] algoritmos, robots y agentes de inteligencia artificial” (p. 1151, n. 1). Continúa afirmando que “la sociedad algorítmica cuenta con una colección de grandes números de datos acerca de los individuos y facilita nuevas formas de vigilancia, control, discriminación y manipulación por parte de gobiernos y compañías privadas. Llamémoslo el problema del Big Data” (p. 1152).

Nos fascina el GPS, Waze o Google maps, las posibilidades de la *web*, el ahorro de trabajo y gestiones, cómo todo se ha hecho más fácil, cómo las señales que diversos medios (teléfonos, cámaras, actividad en la *web*, etc.) permiten detectar a los autores de delitos. Al mismo tiempo, esta fascinación nos encandila no permitiéndonos ver el fondo de la cuestión. El proceso es imparable. Hace recordar esas películas en las que unos investigadores crean un monstruo que se les va de las manos. Pero en realidad el problema no es el monstruo, sino las personas y organizaciones que se benefician de sus resultados. Detrás del robot están los que lo diseñan, programan, implementan, reúnen los datos y usan sus resultados.

Esta modalidad de la razón instrumental es automática, invisible, anónima y la estrategia para enfrentarla no puede ser intentar eliminarla, sino servirse de ella crítica y conscientemente. Se trata de una oportunidad de detectar lo más profundamente humano y hacerlo predominar. Ningún país del mundo tiene más “habitantes” que Facebook (2900 millones), Youtube (2560 millones) o WhatsApp (2000 millones) y el crecimiento de su involucramiento en nuestras vidas es exponencial. No tiene sentido caer en una negación. Por otra parte, todos reconocemos las grandes ventajas de estos instrumentos. Tenemos que comprenderlos y navegarlos con

consciencia de lo que hacemos. Hace poco, Guillermo Oliveto (2022) publicó un libro bajo el título de *Humanidad ampliada*. Plantea la posibilidad de complementar lo profundamente humano con la tecnología sirviéndonos de esta.

El tema es muy complejo y no pretendo ocuparme de este en el presente trabajo ¹. Aquí me concentraré en su impacto en la economía. La tecnología y el consumo se retroalimentan en una espiral creciente. Shoshana Zuboff (2015, 2019), profesora emérita de Harvard Business School, ha acuñado la expresión “capitalismo de la vigilancia” para denominar el modelo de negocio de las grandes corporaciones que, valiéndose de estos análisis, predicen el comportamiento de los agentes económicos y de este modo ofrecen los productos que ellos necesitan o atraen y llevan a comprar a veces compulsivamente. Para el *marketing* son bien conocidas las estrategias que, basándose en los conocimientos de la psicología humana, inducen determinadas conductas. El nuevo panóptico del procesamiento de datos se trata de un perfeccionamiento al máximo de la racionalidad instrumental, en sí misma supuestamente neutra, que puesta al servicio de las corporaciones brinda una prestación positiva, pero al mismo tiempo condiciona nuestras decisiones, casi diríamos que las delega en el instrumento técnico.

Según Zuboff (2019) el capitalismo de la vigilancia da origen a un nuevo orden económico de ocultas prácticas comerciales de extracción, predicción y ventas, cuya materia prima es la experiencia humana (Definition 1). Es un capitalismo en el que el conocimiento y la libertad solo está en las grandes *Tech companies*, es asimétrico, no es recíproco. La situación es inédita y los resultados, argumenta Zuboff, son bien graves en

¹ El artículo de Antonio Fernández-Vicente (2020) me parece que presenta un resumen y bibliografía muy útiles. También el de Ekbia, Mattioli y otros (Ekbia *et al.*, 2015).

términos de generación de un nuevo orden social menos libre, que afecta a la misma democracia.

Un artículo más reciente de las sociólogas Jenna Burrell y Marion Fourcade (2021), señala problemas adicionales por sus implicancias sociales. Remarcan la fractura entre una élite que posee y controla los datos y diseña el algoritmo, una “*coding elite*”, y los trabajadores proletarios, el “*cybertariat*”, que realiza trabajos marginales asociados con esos datos: su producción y refinamiento para alimentar al algoritmo. Afirman:

Esto sucede porque la mayoría de los sistemas algorítmicos no pueden funcionar correctamente sin una cuidadosa preparación del contenido a procesar, sin chequear los resultados y corregir los errores, sin que haya personas que completen las así llamadas tareas de last-miles [...] Detrás de la IA, hay una línea digital global silenciosa, hombres y mujeres invisibles, trabajando a menudo en condiciones precarias, muchas en las post colonias del Sur Global. Una nueva clase de trabajadores se yergue en el lado opuesto de la coding elite: el cybertariado (2021, p. 219).

¿Qué diría Aristóteles hoy día frente a este fenómeno de la generalización del uso del algoritmo con fines comerciales? El año pasado estuvo en Buenos Aires Shannon Vallor. Es una filósofa estadounidense especializada en ética, directora del Centre for Technomoral Futures de la Universidad de Edimburgo, de orientación clásica, autora del excelente libro *Technology and the virtues...* (Vallor, 2016). Le preguntaron en una entrevista:

—Usted estudió filosofía clásica. ¿Qué nos puede enseñar Aristóteles sobre cómo prepararnos para vivir en un mundo tecnológico?

—Aristóteles y los filósofos clásicos hablan de la sabiduría práctica, que consiste en adaptar el conocimiento a un mundo

cambiante. Nuestro mundo está cambiando a una velocidad que Aristóteles jamás pudo haber imaginado, pero aun así tenemos que tener en cuenta esta valiosa lección. Porque en verdad, el mundo, los seres humanos y la tecnología siempre han ido cambiando. Y los filósofos clásicos ya han hecho sus reflexiones sobre cómo adaptarnos a un mundo en permanente cambio mientras logramos preservar nuestras virtudes (Vallor entrevistada por Etcheberry, 2022, s. p.).

Obviamente que la virtud personal es más necesaria que nunca y que por eso también lo son sus fuentes, la educación entendida como *paideia* y la ley, familia y *polis*. La demanda moral de la sociedad hacia los técnicos rebasa los códigos de ética, les pide que se transformen desde lo que hoy son, una mera profesión, en una vocación similar a la del médico, el soldado o el sacerdote, pasar de la sola responsabilidad al cuidado (*care*), también según Vallor.

Pero, además, podemos extraer de la *Política* de Aristóteles y de su *Ética Nicomaquea* enseñanzas acerca de los criterios a adoptar en la esfera económica. Esto parece necesario, pues la tecnociencia está de hecho gobernada, junto a las fuerzas del poder, por una economía que se rige por una racionalidad instrumental maximizadora, que puede esterilizar cualquier vocación y virtud.

Frente a la fuerza de la tendencia imparable que nos atropella puede parecer ingenuo recordar las enseñanzas de Aristóteles acerca de los criterios “sanos” de la vida económica. Sin embargo, encuentro que por más “primitivas” que parezcan, no hay otra solución.

¿Por qué la referencia a “proyecciones” en el título de este capítulo? La respuesta nos la da el profesor belga Christian Rutten (1988): “la *económica* de Aristóteles no corresponde de

ningún modo a eso que hoy llamamos *economía*” (p. 289). Pero agrega Rutten: “Esto no significa que no se encuentren en Aristóteles, en la *Política*, en las *Éticas* y en la *Retórica*, desarrollos acerca de la realidad económica en sentido contemporáneo” (p. 289). En efecto, la actual disciplina científica económica no existía para Aristóteles. Los asuntos propios de la actual economía estaban comprendidos para él, por una parte, en la política que se servía de una técnica adquisitiva para desarrollar lo que hoy llamaríamos macroeconomía y, por otra, en la *oikonomikè* (*económica*), que solo tendría alguna relación con la actual microeconomía. Por eso, si fuera solo así, su estudio no tendría más que un interés histórico o erudito. Por eso, es necesario hablar de “proyecciones”.

En primer lugar, describiré y analizaré las nociones aristotélicas de *oikonomikè* y *chrèmatistikè*, su naturaleza, sus relaciones con la política, y su estatuto epistemológico. Luego extraeré algunas conclusiones en torno a las proyecciones o enseñanzas de las ideas de Aristóteles a la economía contemporánea.

2. *Económica, crematística y política*

La *económica* es, para Aristóteles, el gobierno de la casa, la administración doméstica (1951, I, 3, 1253b, 1-3)². Según el Estagirita, se da una prioridad temporal de la casa respecto a la *polis*, de la que es parte (*Pol*, I, 2, 1253a, 19-20; I, 3, 1253b, 1-3)³. Por eso comienza la *Política* estudiándola en el libro I. Esa

² De la *Política* uso la edición bilingüe del Instituto de Estudios Políticos (v. Referencias). Para referenciar la obra, se ha empleado el siguiente sistema: el número romano indica el libro, el número arábigo que lo precede indica el número de capítulo; el siguiente número arábigo señala la paginación propuesta por Bekker y su columna (a o b), seguida de las líneas específicas que corresponden al fragmento.

³ *Cfr. Económicas*, I, 1343a, 14-5. Sobre la legitimidad del uso de este libro, de autenticidad dudosa, *cfr.* Crespo (1993), especialmente las pp. 12-13.

prioridad no es de naturaleza pues esta corresponde a la *polis*. Al comienzo de la *Ética Nicomaquea* también señala la consiguiente subordinación de la *económica* a la política (Aristóteles, 1994, I, 1, 1094a, 1-18) ⁴.

Los capítulos 3 a 11 del libro I de la *Política* contienen su concepción de la *económica*. La casa griega se compone de personas y posesiones. Las personas son el dueño de casa, su mujer y sus hijos. Las posesiones son los esclavos –“posesiones animadas”– y las riquezas. Estas partes de la casa dan origen a tres relaciones reguladas por la *económica*: “la heril –*despotikè*–, la conyugal [...] y la procreadora” (I, 3, 1253b, 9-10), “el gobierno de los hijos, de la mujer y de toda la casa, que llamamos administración doméstica –*oikonomikè*–” (III, 6, 1278b, 37-38).

Un concepto necesario para entender el significado de la *económica* aristotélica es el de crematística. Para Aristóteles, la *económica* es el uso de las cosas de la casa, mientras que la crematística es la adquisición de esas cosas (cf. *Pol*, I, 8, 1256a, 11-12), “ya que sin las cosas necesarias son imposibles la vida y el bienestar –*eû zèn*–” (*Pol*, I, 4, 1253b, 24-25) ⁵. La *económica* está orientada al bien, mientras que la crematística tanto puede ser parte de la *económica* –una crematística limitada–, como buscar como fin las riquezas de modo ilimitado, sin referencia alguna a la vida buena. La primera forma de crematística es “aquella en virtud de la cual la economía tiene a mano, o se procura para tener a mano, los recursos almacenables necesarios para la vida y útiles para la comunidad civil o doméstica” (*Pol*, I, 8, 1256b, 27-30). La segunda, aquella “para la cual no parece haber límite alguno de la riqueza y la propiedad” (*Pol*, I, 9, 1257a, 1).

⁴ Uso la edición bilingüe del Centro de Estudios Constitucionales (v. Referencias).

⁵ La traducción de *eû zèn* por ‘bienestar’ es defectuosa. Como es bien sabido, la “vida buena” es algo superior y distinto del bienestar; tiene una marcada connotación moral que excede el ámbito del anterior.

La *téchne*, dice Aristóteles, tiene un número limitado de instrumentos o medios (Cfr. *Pol* I, 8, 1256b, 34-37); en cambio, es ilimitada respecto a su fin: “se proponen conseguirlo en el más alto grado posible” (*Pol* I, 9, 1257b, 26-27). Cuando el fin, en vez de ser la vida buena de la persona y de la *polis*, es el dinero y los recursos, surge este arte crematístico “censurado” (I, 10, 1258b, 1), que se hace autónomo de la *económica*. La crematística subordinada es natural⁶, limitada y necesaria. La otra, en cambio, es fruto de cierta experiencia y técnica, ilimitada e innecesaria (Cfr. *Pol* I, 9, 1257a, 4-5). La primera se persigue a través de los recursos o riquezas –no solo el dinero– un fin exterior y la segunda, solo el propio aumento de esos instrumentos (Cfr. *Id.*, 1257b, 36-38). Como ambas usan el mismo medio (el dinero), advierte Aristóteles, es muy fácil confundirse. La búsqueda de lo necesario, un criterio de necesidad, queda superado por el criterio de maximización, que será típico de la economía moderna.

¿Cuál es la causa de esta confusión? La ilimitación –*apeiron* (1258a, 2 ss.)– del apetito en la búsqueda de los medios, responde el Estagirita. Su origen, aclara Tomás de Aquino, es la concupiscencia, que tiende al infinito, mientras que la virtud busca solo lo necesario (*Pol*, VIII, 126). La insubordinación de la crematística respecto a la *económica* responde a la del apetito respecto a la razón. Los que buscan solo vivir, no vivir bien, se dejan guiar por el deseo de los placeres corporales, que parecen depender de la posesión de bienes y se dedican por completo a los negocios (Cfr. *Pol*, I, 9, *in fine*). “La causa de esta actitud –dice en la *Política*– es el afán de vivir, no de vivir bien, pues siendo este apetito ilimitado, apetecen medios también ilimitados” (*Pol*,

⁶ Es natural en un doble sentido: en cuanto que se surte de productos naturales, y en cuanto que su naturaleza consiste en la adquisición de lo necesario. Lo he desarrollado en Crespo (1995).

I, 9, 1257b, 40-1 a 1258a, 1). Es la situación del hombre que ha emprendido la *vida de negocios*, a la que se refiere en la *Ética Nicomaquea* (Cfr. I, 5, 1096a, 5-6). Se confunde la búsqueda de la mayor felicidad, con la de las mayores riquezas. Pero lo material debe tener un límite, “y es evidente que la riqueza no es el bien que buscamos, pues solo es útil para otras cosas” (Cfr. I, 5, 1096a, 5-6). Los bienes externos tienen un límite, como todo instrumento, y “todas las cosas son de tal índole que su exceso perjudica necesariamente” (*Pol*, IV, 1, 1323b, 7-10).

De lo dicho surge que la *económica* está comprendida en aquellos actos que son intrínsecamente morales, en el campo de la *práxis* aristotélica, mientras que la *crematística* es de aquellos actos que están subordinados a la moral como algo que les viene de fuera, la *poiesis*. Consecuentemente, el hábito de los actos propios de la *económica* sería una virtud, mientras que el de la *crematística* una *téchne*; a su vez, el saber acerca de la *económica* sería ciencia práctica, y el de la *crematística*, ciencia poiética.

Como se habrá notado, Aristóteles no habla de Economía, sino de *económica*, gramaticalmente un adjetivo⁷. ¿Adjetivo de qué sustantivo? Parecería que de “arte”: la *económica* sería un determinado arte –*téchne*–. En *Los económicos* (I), aunque su autor nunca habla del “arte económico”, incluye tanto a la *económica* como a la Política entre las *téchnai*. En un pasaje de *La Política* se debe sobrentender, por el contexto, el término “arte” – María Araujo y Julián Marías lo explicitan– (*Pol*, I, 8, 1256a, 14). Ernest Barker (1952) traduce *económica* por *art of household management*, mientras dice que la *crematística* es el *art of acquisition*. Manuela García Valdés en su traducción de *Los*

⁷ Tanto en *Los económicos*, como en *La Política* y en la *Ética a Nicómaco*, Aristóteles se refiere a la *oikonomiké*. Son escasos los pasajes –*Pol*, I, 3, 4 10 y 13, II, 5 y III, 4, 8 y 14– en que sustantiviza el término, usando *oikonomía*, que Araujo y Marías traducen como “administración doméstica”, reservando “economía” para el adjetivo.

Económicos (Aristóteles, 1984) vierte *oikonomikè* y *politikè* como artes de gobernar la casa y la ciudad respectivamente. Tomás de Aquino, –en quien se encontraría la solución para el problema que suscita este sustantivo, que plantearémos enseguida– habla de *ars possessiva* (L. VI, 97) y de que, del mismo modo que un arte está subordinado a otro, así lo está la *pecuniativa* respecto a la *oeconomica* (L. VI, 99 y 100). No obstante, trabaja habitualmente, como lo hace “el Filósofo”, con el adjetivo, sobrentendiendo que es un arte⁸. Ahora bien –y esta es la cuestión–, el arte, según su acepción más habitual, es la virtud de la inteligencia *poiética*, una disposición estable para la producción acompañada de razón verdadera, es decir, la correcta disposición para producir algo (*EN*, VI, 4, *passim*)⁹. De donde sería contradictorio aplicar la noción de arte a la *económica* pues no tiene por objeto producir nada, sino administrar o gobernar, regir la casa. Se trata de una *prâxis*, una acción o actuación, no de una *poiesis*, o producción, cuya obra es exterior al artista. La *económica* debe ser *prâxis* pues su obra queda en el sujeto, es un aspecto de su propia vida buena, no es exterior al mismo.

La aparente incoherencia planteada por el hecho de que *oikonomikè* sea un adjetivo de arte y no sea un arte, se supera acudiendo a un pasaje de la *Ética Nicomaquea* en el que Aristóteles incluye a la *económica* entre las *dynameis* o “facultades” (I, 2, 1094b, 2). También en *Los económicos* se habla de cuatro facultades del amo de casa propias de la *económica* (1344b, 22-24). Gianni Vattimo (1961, pp. 64 ss.) observó hace años que el uso de *téchne* tiene en Aristóteles dos sentidos: el de *hêxis*, *habitus*, la virtud de la producción de la *Ética Nicomaquea*,

⁸ Jenofonte dice que la *oikonomia epistemes* es una *téchne*: cfr. el *Económico*, I, 1 y 2.

⁹ Para las referencias correspondientes a la *Ética a Nicómaco*, se emplea el mismo sistema descripto para *Política*.

y el de *dynamis* en la *Física* (y otros escritos), facultad o potencia racional. Jorge Martínez Barrera (1993) hace notar cómo este segundo sentido más “amplio” de arte como facultad o principio general de todas las acciones humanas, explica el aparente contrasentido de su uso referido a la política tanto en *La Política* como en la *Ética Nicomaquea*, ya que incluye, precisamente por ser principio general, la acción *-prâxis-* y la producción *-poiesis-*. Martínez Barrera muestra cómo esta aplicación del concepto de arte-facultad a la política estaba clara en Tomás de Aquino que comienza su *Proemium* al Comentario a la Política diciendo “*Sicut Philosophus docet in secundo Physicorum, ars imitatur naturam*”. Podemos trasladar esta explicación a la *económica*, puesto que como ya señalamos, el Estagirita también la considera como una *dynamis*. De este modo se puede conciliar la posibilidad de que la *económica* sea a la vez *téchne* y *phrónesis*, es decir, arte en cuanto facultad y prudencia en cuanto virtud.

Esta interpretación concuerda con otras ideas de Aristóteles. Para lograr la vida buena, aunque sea de uno solo, no es suficiente con la prudencia individual. También son necesarias otras formas de prudencia, la prudencia económica y la prudencia política (Cfr. *EN*, VI, 8, 1141b, 31). Las mismas son la recta razón aplicada a su ámbito –la acción en la casa o en la ciudad– y por ello son, hábitos de la acción que facilitan su corrección, es decir, virtudes. En la *Ética a Eudemo* habla de las prudencias política y económica (Cfr. I, 1, 1218b, 13). La *económica* es entonces –hasta ahora– un arte-facultad y una forma de prudencia, cualificación del anterior. La virtud –prudencia– no existe sin la facultad y no se identifica con ella (Cfr. *EN*, VI, 12, 1144 a 20). La virtud hace recta la elección, pero el hacer todo lo que hay que hacer para llevarla a cabo, ya no es propio de la virtud, sino de otra facultad, la destreza *-deinoteta-*. Sin la facultad no hay acto, y sin la virtud este acto no es

correcto, de donde ambas son necesarias y se complementan. La facultad mueve a la acción correspondiente y la virtud la cualifica. Pero al igual que la política, la *económica* es más acción que conocimiento (Cfr. *EN*, I, 3, 1095a, 6)¹⁰.

La crematística, en cambio, es facultad y acción, pero no es virtud: la determinación de sus actos le viene de la *económica* o de la política a las que debe estar subordinada. Aristóteles se refiere a la crematística como a una *poietiké* (I, 9, 1257b, 7). No es virtud, pues la virtud es hábito para un fin necesariamente bueno, y la sola adquisición de dinero y riquezas no es de por sí necesariamente buena, sino solo en la medida en que esté orientada a la vida buena por la *económica* y política. El fin de la crematística, es medio para la *económica* (Rutten, 1988, p. 290). “Es evidente, señalaba Aristóteles, que la riqueza no es el bien que buscamos, pues solo es útil para otras cosas” (*EN*, I, 5, 1096a, 6-7). El uso de riquezas, igual que su adquisición, tampoco es de suyo necesariamente bueno, pero la *económica* se lo propone en vista de la vida buena, subordinada –de lo contrario no sería *económica*– a la política. “De las cosas que tienen uso, es posible usarlas o bien o mal, y la riqueza pertenece a las cosas útiles” (*EN*, IV, 1, 1120a, 4-5). La *económica* es normativa según las normas de la ética, la crematística, lo es también, pero según las del arte. Según Newman (1887, vol. I, p. 126, n. 3), la crematística sería más bien arte o “ciencia productiva”, mientras que la *oikonomiké*, en cambio, sería una “ciencia práctica”, como la *politiké*, una “ciencia ética” (p. 133). Así lo ven también Ernest Barker (1952, p. 18, n. E), Carlo Natali (1980, pp. 115 ss.) y Peter Koslowski (1985, pp. 1-3).

¹⁰ Como señala Alasdair MacIntyre (1987, pp. 205 ss.), “Aristóteles mantiene que la conclusión de un silogismo práctico es una clase concreta de acción”. Conclusión del razonamiento práctico propio de la política –y también por tanto de la *económica*– es el acto.

3. Proyecciones de la noción aristotélica de *oikonomikè*

He considerado necesario hacer las precisiones previas antes de proponer la reflexión central de este trabajo. La disciplina económica actual es crematística ilimitada. Se ha separado de la política y bajo el paraguas de la neutralidad valorativa no se autoimpone límites. En cambio, para Aristóteles, como señalé, no existe una economía de la *polis* –como actividad, hábito y ciencia–: es simplemente política. A lo más, en un esfuerzo de asimilación al lenguaje contemporáneo, podríamos hablar de economía política (que como señala Arendt, 1993, es una *contradictio in terminis* para Aristóteles¹¹), a condición de que sea ciencia práctica inmersa en la política. Sin embargo, hoy día no podemos pensar en la sencilla eliminación de la ciencia económica y en su reabsorción por parte de la política. Pero sí podemos intentar una politización –en un sentido clásico– de la economía. Esta sería, a mi entender, la enseñanza aristotélica¹².

La visión de la economía política como ciencia práctica aristotélica tiene una serie de consecuencias importantes, que surgen de la aplicación a la ciencia económica de las características propias del conocimiento práctico. El resultado difiere notablemente del planteo de la corriente principal de la ciencia económica actual: en cuanto a su método, al papel de los juicios de valor, el lugar de la libertad humana, la certeza que se ha de buscar y el alcance de su conocimiento.

¹¹ Cuando dice que “según el pensamiento antiguo sobre estas materias, la expresión “economía política” habría sido una contradicción en los términos: cualquier cosa que fuera “económica”, en relación a la vida del individuo y a la supervivencia de la especie, era no política, se trataba por definición de un asunto familiar” (Arendt, 1993, p. 42).

¹² Vemos este tipo de planteamientos en corrientes institucionalistas y también en el enfoque de capacidades de Amartya Sen, con claras influencias aristotélicas (Cfr. Crespo, 2010).

Tal como afirmé al comienzo de esta presentación citando a Rutten (1988), la *económica* aristotélica no corresponde a lo que hoy se llama ciencia económica. En efecto, mientras que la ciencia práctica acepta que es incierta en sus conclusiones, la economía pretende la certidumbre como objetivo. Otra distinción radica en la concepción antropológica implícita en una y otra. La visión del hombre encerrada en la economía como ciencia práctica es la de un ser libre y social, inmerso en la historia y en un lugar; en cambio, el hombre de la economía moderna es un ser aislado que reacciona frente a estímulos. La ciencia práctica admite una pluralidad de recursos metodológicos; en cambio, la economía actual tiende a la univocidad metódica. La economía contemporánea razona técnicamente, mientras que la aristotélica acude a la razón práctica. Finalmente, mientras que la ciencia práctica tiene un fin práctico, la economía ‘simula’ una finalidad meramente descriptiva, explicativa y predictiva, pero nunca normativa. Acuña los términos ‘economía aplicada’ y ‘política económica’ para expresar el contacto con la acción económica concreta. Ambas quedan fuera de la ciencia económica estricta. Esta restricción está íntimamente ligada a la siguiente diferencia. En tanto que la ciencia práctica es por definición valorativa, la economía respeta el criterio de neutralidad valorativa de las modernas ciencias sociales como requisito de cientificidad: la economía adapta medios a fines; los fines son datos, exteriores a la misma. Sabemos que esta postura es irreal: la imposibilidad de la *Wertfreiheit* es una idea consolidada en la filosofía de las ciencias sociales. Más aún, la normatividad de la economía es casi su único sentido (Crespo, 2002).

En conclusión, considerada desde el marco conceptual aristotélico, la economía contemporánea es crematística, una técnica que en la medida que se pone en práctica es acción social,

es decir, política. Más aún, la economía contemporánea toma el lugar de la política. En desarrollos recientes como los de la Escuela de la elección pública, este reemplazo no es inconsciente, sino deliberado. En cambio, desde una visión aristotélica, en palabras de Alfredo Cruz Prados (1998), “si, como *polis*, no ordenamos la economía *política* a un fin determinado –el bien común de la *polis*–, no podemos juzgar si esa economía está cumpliendo su misión –si es justa–, y tampoco podemos juzgar si las conductas económicas individuales son justas” (p. 47). Es un error conceptual pensar la economía al margen de la política. La postura aristotélica puede servirnos para reflexionar y fijar criterios a las actuales relaciones entre economía y política. Se ha producido un divorcio de un matrimonio que es indisoluble por naturaleza. Crisis económicas como las recurrentes solo se podrán evitar si se consigue reconciliar estas partes.

4. Conclusión

Volviendo finalmente a los algoritmos, la razón práctica debe gobernar sobre todo el proceso, el diseño, la elección de los datos, y la aplicación. Como en tantos otros campos se debe subordinar la razón técnica a la razón política. Necesitamos establecer un marco legal y filosófico sólido para aprovechar los beneficios de la ciencia de datos en orden a mejorar la calidad de vida de las personas. Los algoritmos aprenden lo que les enseña el ser humano, por lo que al ensamblar el conjunto de datos es importante prestar atención para evitar profecías autocumplidas y dilemas éticos. La inteligencia artificial tiene el potencial de mejorar nuestras vidas de innumerables formas. Sin embargo, dado que los algoritmos a menudo los crean unas pocas personas y se distribuyen a muchas, corresponde a los creadores concebirlos de una manera que beneficie a las poblaciones y

comunidades de manera equitativa. La transformación propuesta por Vallor (2016) de la profesión en vocación, no solo de los técnicos, sino también de los economistas, es un camino que hay que construir desde la educación. El modo concreto de lograrlo es otra cuestión.

Referencias

- Arendt, H. (1993). *La condición humana*. Paidós.
- Aristóteles. (1951). *Política* (J. Marías y M. Araujo, trads.). Instituto de Estudios Políticos.
- Aristóteles. (1984). *Económicos*. Gredos.
- Aristóteles. (1994). *Ética Nicomaquea* (J. Marías y M. Araujo, trads.). Centro de Estudios Constitucionales.
- Balkin, J. (2018). Free Speech in the Algorithmic Society: Big Data, Private Governance, and New School Speech Regulation. *UC Davis Law Review*, 51(3), 1149-1210.
<https://lawreview.law.ucdavis.edu/archives/51/3/free-speech-algorithmic-society-big-data-private-governance-and-new-school-speech>
- Barker, E. (1952). *The politics of Aristotle*. Clarendon Press.
- Burrell, J. y Fourcade, M. (2021). The Society of Algorithms. *Annual Review of Sociology*, 47, 213-237.
<https://doi.org/10.1146/annurev-soc-090820-020800>
- Crespo, R. (1993). La concepción aristotélica de la economía. *Philosophia*, 1, 9-84.
- Crespo, R. (1995). Economía y naturaleza en Tomás de Aquino. *Acta Philosophica*, 4(2), 315-321.
<https://www.actaphilosophica.it/article/view/4259>
- Crespo, R. (2002). Noción y tareas de la economía, su carácter normativo y sus conexiones con la ética. *Económica*, XLVIII(1-2), 27-49.
<https://revistas.unlp.edu.ar/Economica/article/view/8514>
- Crespo, R. (2010). *Sen y Aristóteles: razón práctica y economía*. Instituto de Empresa y Humanismo.
- Cruz Prados, A. (1998). La articulación republicana de la sociedad civil como intento de superar el liberalismo. *Jornada sobre la Sociedad Civil como fórmula de integración social*. Fundación Independiente.
- Ekbia, H., Mattioli, M., Kouper, I., Arave, G., Ghazinejad, A., Bowman, T., Suri, V. R., Tsou, A., Weingart, S. y Sugimoto, C. R. (2015). Big data, bigger dilemmas: A critical review. *Journal of the Association for Information Science and Technology*, 66(8), 1523-1545.
<https://doi.org/10.1002/asi.23294>
- Etcheberry, M. P. (2022). Shannon Vallor: "Tenemos que evitar que la tecnología nos haga trabajar como máquinas" [Entrevista]. *La Nación*.
<https://www.lanacion.com.ar/ideas/shannon-vallor-tenemos-que-evitar-que-la-tecnologia-nos-haga-trabajar-como-maquinas-nid15102022/>

- Fernández Vicente, A. (2020). Hacia una teoría crítica de la razón algorítmica. *Palabra Clave*, 23(2), 1-26.
<https://doi.org/10.5294/pacla.2020.23.2.2>
- Koslowski, P. (1985). *Economics and Philosophy*. JCB Mohr (Paul Siebeck).
- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Editorial Crítica.
- Martínez Barrera, J. (1993). El uso tomista del Ars imitatur naturam en el Prologus del comentario a La Política de Aristóteles. *Philosophía*, 1, 97-114.
- Natali, C. (1980). Aristotele e l'origine della filosofia pratica. En C. Pacchiani (Ed.), *Filosofia pratica e Scienza Politica* (pp. 99-122). Francisci Ed.
- Newman, W. (1887). *The politics of Aristotle*. Oxford University Press.
- Oliveto, G. (2022). *Humanidad ampliada*. Editorial Planeta.
- Rutten, C. (1988). L'économie chez Aristote. *Les Cahiers de l'Analyse Des Données*, 13(3), 289-284.
http://www.numdam.org/item/CAD_1988__13_3_289_0/
- Vallor, S. (2016). *Technology and the Virtues. A Philosophical Guide to a Future Worth Wanting*. Oxford University Press.
- Vattimo, G. (1961). *Il concetto di fare in Aristotele*. Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia.
- Zuboff, S. (2015). Big other: surveillance capitalism and the prospects of an information civilization. *Journal of Information Technology*, 30(1), 75-89.
<https://doi.org/10.1057/jit.2015.5>
- Zuboff, S. (2019). The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power. Public Affairs.

Espacio, tiempo y movimiento en nuestra transmodernidad cultural: Einstein vs. Newton

Rodrigo Lopez-Orellana

Universidad de Valparaíso (Chile)
rodrigo.lopez@uv.cl
Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología (IECYT)
Universidad de Salamanca (España)
rodrigo.lopez@usal.es
<https://orcid.org/0000-0002-3576-0136>

Juan Redmond

Universidad de Valparaíso (Chile)
juan.redmond@uv.cl
<https://orcid.org/0000-0003-3436-9490>

1. Introducción

La mecánica de Newton es un intento de describir consistentemente el movimiento de los cuerpos en el universo. Entrega una serie de leyes matemáticas que se sustentan en nociones fundamentales como materia, movimiento, fuerza, distancia, velocidad, aceleración, masa, magnitud, tiempo y espacio. Principalmente, su mecánica supone un espacio y un tiempo como nociones completamente separables, absolutas e independientes del sistema de referencia desde el cual analizamos o medimos un fenómeno. Esto quiere decir que el espacio se puede definir sin necesidad de un sistema de referencia relativo. Para sustentar las leyes del movimiento, para que estas tuvieran un significado, Newton comprendió que el movimiento de los cuerpos debía ser medido relativo a algún marco de referencia y, para que las leyes fueran válidas en todos

los casos analizables por su teoría, tenían que ser válidas también para cualquier marco de referencia que se estime para el movimiento uniforme. El único marco de referencia capaz de sustentar aquello era un espacio absoluto.

La idea de la investigación en ciencias que sostenía Newton era el mismo que ya había delineado Galileo ¹³, esto es, que debía partir de leyes de la naturaleza basadas en hechos experimentales. Estas leyes no podían contener conceptos *a priori* a la experiencia, especialmente en aquellos involucrados con los principios del movimiento de los cuerpos y las fuerzas de atracción. La ciencia debía recopilar los datos experimentales y proponer postulados con base en esos datos fenoménicos, para que así se pudieran extraer implicaciones verdaderas para cualquier situación o hecho. Es respecto a esta consideración de la investigación científica que Einstein, no conforme con el concepto de un espacio absoluto como marco referencial, propone su teoría de la relatividad. Para Einstein, la naturaleza de un espacio –y tiempo– absoluto no encaja con una explicación científica objetiva, adecuada a los hechos, sin que comporte nociones confusas y que acarreen problemas metafísicos.

Einstein dirá que su propuesta es epistemológicamente adecuada –objetiva–, que solo puede partir de la inseparabilidad o dependencia del espacio y el tiempo (espacio-tiempo).

2. La naturaleza del espacio según Newton

En sus *Principia*, Newton (1999) ofrece dos experimentos para apoyar su teoría del movimiento: el experimento del cubo de agua y el experimento de las dos esferas que giran. Ambos ejemplos aparecen por su necesidad, en primer lugar, de

¹³ Cfr. Redmond y Lopez-Orellana (2018) y Redmond, Valladares y Lopez-Orellana (2017).

distinguir el movimiento de los cuerpos en la naturaleza. Su objetivo principal es explicar y sustentar la existencia de un *espacio absoluto*, que sustenta esa distinción. Este espacio es un espacio inmóvil en el que los cuerpos se mueven ‘verdaderamente’. Según Newton, con la noción de un espacio absoluto podemos identificar los movimientos ‘verdaderos’ de cada cuerpo distinguiéndolos de los ‘aparentes’. No obstante, existe una dificultad: no es posible captar ese espacio inmediatamente por los sentidos.

Para resolver esa dificultad, Newton partirá de la idea de que la distinción del movimiento de los cuerpos se explica a partir de la referencia a algo que no se mueve (espacio absoluto inmóvil) y que pone en relación con esos objetos móviles. Esa es la estrategia del experimento del cubo de agua al comparar y relacionar el movimiento del agua respecto al cubo. El agua, durante el giro del cubo, sigue en reposo respecto a este; aunque gire junto con el cubo no lo hace respecto de él: su movimiento es dependiente del cubo, gira ‘con’ él. Esto se puede observar en que su superficie permanece plana durante unos segundos. Luego, pasados algunos segundos más, el agua girará dejando un remolino y su superficie se volverá cóncava (Newton, 1999, pp. 412-413).

Ese último fenómeno en aparecer, el remolino y la superficie cóncava del cubo, solo se podrá explicar si concebimos la existencia de una fuerza real, es decir, que la *fuerza centrípeta* es un hecho (Newton, 1999, pp. 405-406). Para Newton, la fuerza centrípeta es la fuerza que los cuerpos dibujan de todos lados y que tiende hacia algún punto en cuanto a un centro (Newton, 1999, p. 405; Def. 5). Para que la masa de agua gire es necesario que exista una fuerza que actúe siempre en dirección perpendicular a la velocidad con la que se desplaza la masa (apuntando hacia su centro). La fuerza es directamente

proporcional al cuadrado de la velocidad de la masa que gira. Esto explica por qué, al girar el cubo a una velocidad considerable y al pasar por el punto más alto de su trayectoria, el agua no se derrama –aunque lo hagamos girar en un plano perpendicular–. La fuerza centrípeta aplicada no es suficiente como para que el peso del agua actúe como fuerza de caída para derramarla. El peso del agua actúa como una fuerza centrípeta que va a mantener el agua girando a la misma velocidad que el cubo que la contiene. Esta fuerza atrae al agua sobre el cubo y domina todo su espacio, determinando la dirección que el agua debe llevar.

Este experimento le sirvió a Newton para sustentar la existencia de la fuerza centrípeta. En especial, para sostener tres casos de esta fuerza: 1. la gravedad terrestre, que hace que los cuerpos se mantengan en la tierra, atraídos con una fuerza dirigida hacia su centro; 2. la fuerza magnética; y, 3. la fuerza por la cual los planetas giran constantemente en órbitas curvas sin ser desviados en movimientos rectilíneos fuera del sistema solar (Cohen, 1999, pp. 51-54). Ese mismo hecho es una evidencia de la existencia de una fuerza centrípeta que regula el movimiento orbital de los planetas, aunque nosotros no podamos percibirla o experimentarla directamente (Smith, 2004). Cohen (2004) dice al respecto de esta estrategia de Newton:

Podemos observar [aquí] una anticipación de la primera ley en la afirmación de que, si no hubiera gravedad, un proyectil o un cuerpo en órbita tendría que alejarse en línea recta ‘con un movimiento uniforme’. Se seguirá entonces de esta afirmación que los planetas que se mueven en órbitas deben estar sujetos similarmente a algún tipo de fuerza que se dirige hacia un centro específico (Cohen, 2004, pp. 63-64. Trad. nuestra).

Otro ejemplo que le sirve a Newton (1999) para distinguir movimientos verdaderos de los aparentes es el segundo

experimento de su *Scolio* (pp. 405-406): el giro de dos esferas unidas por un cable o cuerda separadas a una distancia determinada entre sí, que giran ambas alrededor de un centro común de gravedad. Este experimento le permite sostener que el esfuerzo de las esferas para retroceder desde el eje de movimiento podría ser conocido a partir de la misma tensión de la cuerda, en otras palabras, la cantidad de movimiento circular puede ser calculada. Ese cálculo, según Newton, solo está posibilitado por la existencia de un espacio que permite distinguir los tipos de movimiento involucrados, donde parte de los movimientos aparentes son *causa* y *efecto* de los movimientos verdaderos. Ahora, si a esas dos esferas se les aplica a la vez dos fuerzas iguales en sus caras alternas, de manera que se aumente o disminuya su movimiento circular, aparecerá, entonces, respecto a la tensión del cable o cuerda, el aumento o disminución del movimiento en general. De esta manera, se identificarían las caras que siguen el movimiento circular, esto es, sus caras posteriores. Así, la aplicación de la fuerza en las caras alternas sería la causa del movimiento de las caras posteriores. Esta identificación es posible solo gracias a la existencia de un espacio donde ocurre este movimiento, que permite un marco de referencia para determinar la posición de las esferas y el movimiento del cable o cuerda y la tensión del mismo.

Pero si el cable fuera examinado, y descubriéramos que la tensión era la misma que se requería para el movimiento de las bolas, sería válido concluir entonces que el movimiento pertenecía ya esas bolas y que los cuerpos estaban en reposo; luego, finalmente, a partir del cambio de posición de las bolas entre los cuerpos, determinaríamos efectivamente la dirección de este movimiento. En lo que sigue, se entregará una explicación más detallada para saber cómo determinar los verdaderos movimientos de sus causas, efectos y diferencias

aparentes, y, a la inversa, explicaremos cómo determinar a partir de los movimientos, ya sean verdaderos o aparentes, sus causas y sus efectos. *Este es el fin para el que compuse el siguiente tratado* (Newton, 1999, pp. 414-415. Trad. e itálicas nuestras).

En los *Principia*, Newton va a sustentar un espacio como sustancia infinita, inmóvil y homogénea donde reposan los cuerpos, con una estructura euclidiana tridimensional (Cohen, 1999). En efecto, el espacio y el tiempo son independientes del universo material que existe dentro de ellos. Estos contienen y condicionan el movimiento de los cuerpos. Por ello, concibe un movimiento no inercial que genera las fuerzas del movimiento. En este sentido, el espacio absoluto distingue el *movimiento absoluto*. Los experimentos mencionados son el resultado del movimiento no inercial en relación con el espacio mismo.

Newton intenta mostrar con ello que el verdadero reposo o movimiento de un cuerpo no puede ser definido como un cierto «tipo» de movimiento relativo, tal como lo había sostenido Descartes. En sus *Principios de la filosofía* decía:

XXV. Sobre lo que es el movimiento propiamente.

Pero si en vez de satisfacernos con aquello que solamente tiene como fundamento el uso ordinario, deseáramos saber lo que en verdad es el movimiento, tendríamos que decir que, con el fin de atribuirle una naturaleza determinada, es la traslación de una parte específica de la materia o de un cuerpo desde la vecindad que está en contacto inmediatamente con él, y que consideramos en reposo, hacia la vecindad de otros cuerpos. Entiendo por cuerpo o bien por parte de la materia todo lo que es transportado a la vez, aunque esté compuesto de partes diversas que emplean su agitación para producir otros movimientos. Y digo que es la traslación y no la acción o la fuerza que transporta, con el fin de mostrar que el movimiento siempre está en el móvil y no en aquello que mueve, pues me

parece que no es costumbre distinguir con cuidado estas dos cosas. Además, entiendo que es un modo del móvil y no una substancia, de igual manera que la figura es una propiedad de la cosa que tiene figura y el reposo lo es de la cosa que está en reposo (Descartes, 2003, pp. 37-38. Trad. nuestra).

En su teoría mecanicista, Descartes entiende el movimiento a partir de un estado inercial de los cuerpos. Este estado explica que todos los movimientos del universo material están determinados por los choques entre los cuerpos. A su vez, esto explicará también la gran diversidad de fenómenos del universo que percibimos. Para Descartes, el filósofo debe ser capaz de captar, de entre toda esa diversidad, las uniformidades del mundo material a partir de la formulación de las causas de los movimientos, las regularidades y su conservación. En este sentido, el movimiento de un cuerpo se explica en relación con el reposo o al movimiento de los otros cuerpos materiales.

Descartes afirma categóricamente que las leyes de la naturaleza conciben un plano ideal, porque en el universo es imposible que los cuerpos estén en un estado de reposo o de movimiento rectilíneo perpetuo ya que eso supondría el *vacío*. La tesis central de su hipótesis mecanicista es que el universo está lleno de materia. La materia contiene todas las interacciones continuas de sus partes. Así, el vacío es imposible. Sobre todo, bajo las tres leyes de la naturaleza: 1. cada cosa permanece en el estado en el que se encuentra mientras nada modifique ese estado; 2. todo cuerpo que está en movimiento tiende a continuar en ese movimiento en línea recta; y, 3. si un cuerpo en movimiento choca con otro más fuerte que él, no perderá nada de su movimiento, pero si choca con uno más débil y lo mueve, perderá tanto movimiento como transfiere al otro (Descartes, 2003, pp. 32-41).

En contraposición a Descartes, como se señaló anteriormente, para Newton el verdadero movimiento y el verdadero reposo pueden comprenderse adecuadamente solo con referencia a los lugares inmóviles, es decir, al espacio absoluto. Ambos experimentos proporcionan, entonces, pruebas sobre el verdadero movimiento de los cuerpos, dado que el espacio absoluto en el que se mueven no puede ser percibido.

3. El espacio relativista y la Relatividad General para Albert Einstein

3.1. El defecto de la mecánica clásica según Einstein

En contraposición a lo planteado por Newton respecto al espacio del universo, Einstein afirmará –en su trabajo *Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie* de 1916– que la mecánica clásica comporta el problema o el defecto epistemológico de concebir un *espacio y movimiento absolutos*. Y de esta manera, un *tiempo absoluto*. Específicamente, dicha noción newtoniana chocará con una teoría de la *relatividad del movimiento*. Para plantear ese defecto, Einstein recurre al siguiente experimento mental:

Supongamos que dos cuerpos de fluidos del mismo tamaño y naturaleza flotan libremente en el espacio a distancias tan grandes entre sí y con respecto a todas las demás masas, que solo debemos tener en cuenta las fuerzas gravitacionales que se ejercen entre las diferentes partes de cualquiera de esos dos cuerpos. La distancia entre esos dos cuerpos es invariable. Además, en ninguno de los dos cuerpos se presentan movimientos relativos entre sus partes. Pero supongamos que cada masa, al ser vista por un observador en reposo relativo a la otra masa, rota con velocidad angular constante con respecto a la línea que une a dichas masas (este movimiento será relativo a las dos masas). Ahora, imaginemos que cada superficie de los cuerpos (S_1 y S_2) ha sido medida con instrumentos de medición

en reposo relativo con respecto a los mismos; la superficie de S_1 ha resultado esférica, mientras que la de S_2 es un elipsoide de rotación. En consecuencia, podemos plantearnos la siguiente pregunta: ¿cuál es la razón para que se dé esta diferencia entre ambos cuerpos? (Einstein, 1996b, p. 148. Trad. nuestra).

Para Einstein, la mecánica newtoniana (clásica) no da una explicación satisfactoria a esta pregunta:

Por ejemplo, dirá: las leyes de la mecánica se aplican al espacio R_1 relativo al (con respecto del) cuerpo S_1 con el cual está en reposo, pero no se aplican al espacio relativo (R_2) al cuerpo S_2 con el cual está en reposo (Einstein, 1996b, p. 148. Trad. nuestra).

Einstein afirmará que ese espacio relativo (R_1), que fue introducido primeramente en la mecánica de Galileo, es una *causa facticia* (artificial o forzada), no algo de lo cual podamos tener una *experiencia objetiva*. Esta noción de causalidad involucrada es insuficiente: satisface solo *aparentemente* que R_1 pueda ser la causa de la diferencia entre los cuerpos S_1 y S_2 . Esta explicación mecanicista es *artificialmente* causal, no *objetivamente*.

La única explicación objetiva de acuerdo con la evidencia física es que la causa de esa diferencia debe residir *fuera* del sistema en cuestión (de S_1 y S_2). Las leyes del movimiento que determinan la forma de ese sistema hacen que el comportamiento mecánico de S_1 y S_2 esté parcialmente condicionado por las masas distantes del mismo sistema que, junto con el movimiento relativo dichos cuerpos, son las únicas causas de la diferencia del comportamiento entre S_1 y S_2 . Por este motivo, para Einstein, de entre todos los espacios que podamos imaginar (R_1 , R_2 , etc.) para cualquier tipo de movimiento relativo de cuerpos, no existe ningún espacio *privilegiado* (inercial) *a priori*, tal como lo asumió la mecánica clásica. No hay necesidad

de introducir ninguna causa artificial de manera forzada, que obligue a asumir una concepción epistemológica que incluya una noción débil de causalidad (no objetiva). Podríamos llamar a esta exigencia de Einstein *requisito epistemológico de objetividad* que se traduciría simplemente en que:

Las leyes de la física [principalmente las leyes de la mecánica; como las leyes de Newton: ley de inercia, ley de definición de la masa y ley de acción y reacción] deben ser de una naturaleza [tal] que las haga aplicables a cualquier sistema de referencia en cualquier tipo de movimiento. Por esta vía debemos alcanzar una extensión del postulado de la relatividad (Einstein, 1996b, p. 149. Trad. nuestra).

No existe una justificación empírica para un sistema referencial inercial privilegiado sin relación a nada material. Un sistema referencial está determinado por las leyes que gobiernan el movimiento local de los cuerpos y las relaciones empíricas que se establecen entre dichas leyes cuando se cambia de un sistema de referencia a otro. De este modo, la teoría de Einstein no asume ningún apriorismo (espacio privilegiado); en otras palabras, parte de una concepción epistemológica totalmente empirista.

3.2. El principio de equivalencia

Para apoyar su teoría general de la relatividad y su concepción epistemológica empirista, Einstein (1916) introduce y reformula el *principio de equivalencia* para afirmar que las leyes de la física son las mismas para todos los observadores en movimiento uniforme (no aplicable a los observadores en aceleración). Su idea principal es que no es posible distinguir la aceleración constante de los efectos de la gravedad (el movimiento y el reposo uniformes no son distinguibles): aceleración y gravedad son equivalentes. En otras palabras, *la gravedad es relativa* (Hartle, 2003, pp. 31-46).

Einstein formulará el principio de equivalencia con el siguiente experimento mental:

Supongamos que tenemos un sistema galileano de coordenadas K (al menos en una región de cuatro dimensiones) relativo a una masa determinada que está a una distancia suficiente de otras y que se mueve uniformemente en línea recta. Ahora, supongamos que tenemos un segundo sistema K' de coordenadas que tiene un movimiento uniformemente acelerado en relación a K . Relativa a K' , cualquier masa a una distancia suficientemente grande experimentará un movimiento acelerado de tal manera que su aceleración y su dirección de la aceleración son independientes de su composición material y de sus condiciones físicas.

¿Esto le permite a un observador en reposo respecto a [relativo a] K' llegar a la conclusión de que se encuentra 'en realidad' en un sistema de referencia acelerado? [...] (Einstein, 1996b, p. 150. Trad. nuestra).

Para Einstein, la pregunta solo puede responderse de forma negativa:

El sistema de referencia K' no tiene aceleración. En la región del espacio-tiempo considerada hay un campo de gravitación que genera el movimiento acelerado relativo a K' (Einstein, 1996b, p. 150. Trad. nuestra).

Según Einstein, esto es posible ya que el campo gravitacional –o de fuerza– posee la propiedad de impartir la misma aceleración a todos los cuerpos. El comportamiento mecánico de cada cuerpo relativo a K' es el mismo como el que se puede presentar en los casos para un sistema de espacio estacionario o para un sistema de espacio 'privilegiado'. Esto explica por qué desde el punto físico se puede suponer legítimamente que ambos sistemas (K y K') están en reposo. En otras palabras, son equivalentes como sistemas de referencia

para una descripción de los fenómenos físicos que comprometen. En efecto, esta idea del principio de equivalencia le permitirá a Einstein validar su principio de la relatividad general (principio de covariancia).

3.3. El requisito (principio) de covariancia

Como se señaló anteriormente, Newton concebía un espacio y un tiempo absolutos. Este apriorismo universal de la mecánica newtoniana fue desechado por Einstein, ya que era incompatible con su concepción de la relatividad del movimiento. También en 1916, Einstein introducirá un requisito fundamental para la explicación relativista en física, esto es, el *requisito (principio) de covariancia* general, que ya anuncia desde su §2 –citado anteriormente–, y que él mismo señala que es uno de los motivos principales por los cuales construye su teoría:

Las leyes de la física deben ser de una naturaleza [tal] que las haga aplicables a cualquier sistema de referencia en cualquier tipo de movimiento. Por esta vía debemos alcanzar una extensión del postulado de la relatividad (Einstein, 1996b, p. 149. Trad. nuestra).

Para Einstein, el requisito de covariancia será el principio general de relatividad. Establece la exigencia de que las leyes de la física deben tener la misma forma en todos los marcos de referencia (extensión del principio de relatividad especial): las leyes de la naturaleza tienen que ser covariantes respecto a cualquier transformación continua de las coordenadas (Einstein, 1996b, pp. 22-25).

Einstein introduce este requisito para restringir las leyes naturales ‘débiles’, como aquellas que puedan involucrar conceptos artificiosos como el espacio de la mecánica de Newton. Una formulación sencilla, que se cita bastante, es la que presenta

en su libro *Über die spezielle und allgemeine Relatiuitátstheorie*, aparecido en 1956:

Toda ley general de la naturaleza tiene que estar constituida de tal modo que se transforme en otra ley de idéntica estructura al introducir, en lugar de las variables espacio-temporales x, y, z, t del sistema de coordenadas original K , nuevas variables espacio-temporales x', y', z', t' de otro sistema de coordenadas K' , donde la relación matemática entre las cantidades con prima y sin prima viene dada por la transformación de Lorentz. Formulado brevemente: las leyes generales de la naturaleza son covariantes respecto a la transformación de Lorentz (Einstein, 1996a, p. 28).

Einstein se basa en el requisito de covariancia de H. A. Lorentz (1904), que se refiere a la propiedad que tienen ciertas ecuaciones físicas de mantener su forma en los casos cuando se hace necesario cambiar las coordenadas de referencias. Lorentz sostiene que si dos observadores usan ciertas coordenadas, tales que ambos sistemas de coordenadas empleados distintamente son relacionados por una ‘transformación de Lorentz’ (basada en la *fuerza electromagnética total expresada*), y si tomamos para el análisis dos ecuaciones cualesquiera que relacionen magnitudes, una de cada sistema, veremos que estas presentarán dicha covariancia ya que, como comprobaremos, *se escribirán de la misma forma* para ambos observadores (Thornton y Marion, 2004, pp. 547-555).

Según Einstein, este requisito le entrega un valor heurístico a la teoría de la relatividad (1999a, pp. 28-29), que se transforma en una condición matemática específica que la teoría de la relatividad prescribe a las leyes naturales: sirve para encontrar leyes generales de la naturaleza. Incluso llega a decir que:

Si se encontrara una ley general de la naturaleza que no cumpliera esa condición, quedaría refutado por lo menos uno de los dos supuestos fundamentales de la teoría (Einstein, 1996a, p. 29).

Este principio es importante para Einstein ya que, como el mismo lo señala (1999a, pp. 15-22), precisa el tipo de geometría del espacio-tiempo requeridas por su teoría. Además, las transformaciones de Lorentz le permiten preservar el valor de la velocidad de la luz constante para todos los observadores inerciales.

4. Consideraciones finales

Sin duda, la mecánica de Newton pretendía explicar objetivamente el fenómeno del movimiento basándose en los hechos experimentales, sin conceptos metafísicos o nociones *a priori* (Cohen, 1999, pp. 199-209). No obstante, su noción de espacio absoluto principalmente enreda cuestiones ontológicas no aceptables para una ciencia epistemológicamente empírica y objetiva.

En contraposición, con su formulación de la teoría de la relatividad, el objetivo de Einstein era entregar una descripción consistente de los hechos experimentales. La base de su teoría fueron los dos postulados de la relatividad especial, desde los cuales sustenta luego la teoría general de la relatividad que se especifica con los principios de equivalencia y el de covariancia (Einstein, 1996a, pp. 28-38). Estos postulados son:

1. Las leyes de los fenómenos físicos son las mismas en todos los sistemas de referencia inerciales: no existe un sistema inercial privilegiado. Esto quiere decir que solo el movimiento relativo de los sistemas inerciales puede ser medido. El concepto de movimiento relativo al reposo absoluto es un sinsentido.

2. La velocidad de la luz (en el espacio libre) es una *constante universal*, independiente de cualquier movimiento relativo a su fuente de origen y al observador. Este postulado se le conoce como «invariancia de c ». Aquí, c es la constante de la velocidad de la luz ($c = 2,9978 \times 10^8$ m/s).

La construcción de la teoría de la relatividad descansa en estos dos postulados. Si el espacio considerado por Einstein fuera el concebido por Newton, no podría describirse el fenómeno de la propagación de la luz objetivamente ni se podría determinar como una constante universal dentro del sistema. Como se puede apreciar, del postulado 2 se seguirá lógicamente del postulado 1. Ambos postulados de la relatividad especial le llevan a Einstein a considerar, al contrario de Newton, una inseparabilidad o dependencia del espacio y el tiempo. Como es bien conocido, Einstein comenzará a hablar entonces de *espacio-tiempo*.

Referencias

- Cohen, I. B. (1999). A Guide to Newton's Principia. En *Mathematical Principles of Natural Philosophy, Isaac Newton* (pp. 1-369). University of California Press.
- Cohen, I. B. (2004). Newton's concepts of force and mass, with notes on the Laws of Motion. En I. B. Cohen y G. E. Smith (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (pp. 57-84). Cambridge University Press.
- Descartes, R. (2003). *The Principles of Philosophy (Selections From)*. Temple of Earth Publishing.
- Einstein, A. (1916). Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie. *Annalen der Physik*, 354(7), 769-822.
<https://doi.org/10.1002/andp.19163540702>
- Einstein, A. (1996a). Sobre la teoría de la relatividad especial y general. Alianza Editorial. (Original: Uber die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie, publicado en 1956).
- Einstein, A. (1996b). The Foundations of the General Theory of Relativity. En A. J. Kox *et al.* (Eds.), *The Collected Papers of* (vol. 6) (pp. 146-200). Princeton University Press.
- Hartle, J. B. (2003). Gravity: An Introduction to Einstein's General Relativity. Addison Wesley Logman.
- Newton, I. (1999). *Mathematical Principles of Natural Philosophy*. University of California Press.
- Redmond, J. y Lopez-Orellana, R. (2018). Revisando las prácticas científicas de Galileo. En D. Salatino, G. Cuadrado y L. Gómez (Eds.), *Creatividad, investigación y lógica transcurativa* (pp. 345-354). Facultad Regional Mendoza Universidad Tecnológica Nacional.

Redmond, J., Valladares, D. y Lopez-Orellana, R. (2017). Modelizaciones galileanas y objetos ideales. En G. Cuadrado y L. Gómez (Eds.), *Ciencias de la Ingeniería en el siglo XXI* (pp. 51-62). Universidad Tecnológica Nacional.

Smith, G. E. (2004). The Methodology of the Principia. En I. B. Cohen y G. E. Smith (Eds.), *The Cambridge Companion to Newton* (pp. 134-173). Cambridge University Press.

Thornton, S. T. y Marion, J. B. (2004). *Classical Dynamics of Particles and Systems*. Thomson Brooks/Cole.

El tiempo es el sentido del ser. Clave hermenéutica de una metafísica trans-trascendental

Liliana Mannina de Gamero

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
lgamero2002@yahoo.com.ar
<https://orcid.org/0009-0009-4357-3574>

1. Introducción

Límite histórico del pensar filosófico y proposición especulativa que manifiesta el giro poiético de ambos, tiempo y ser; abismo de lo donado y apertura a eso que al darse se oculta: significado in-significante y significativo in-significado, respectivamente; destaca el eje trans-trascendental que despliega la *energúeia del Nous* en el anhelo autosapiente de actualizar su autotranscendencia, confirma Albizu, destacado pensador en quien abrevaremos en busca de parámetros que iluminen el camino hacia la recuperación de la búsqueda metafísica.

Tiempo y ser, arcanos siempre ignotos, se han de traspasar a los experienciales marcos teóricos del consciente-estar-siendo (en su más precisa delimitación vincular de conciencia-existencia), espacio en el cual *el no-ser en tanto sentido del ser se transvasa al no-tiempo como significado del tiempo*. Es necesario circunscribir esta reflexión con la clarificación de dos conceptos centrales; **tiempo**, *ante todo, la donación del futuro al presente y el ser este dicha donación*; y **contratiempo**, *determinación del presente por el pasado*. De lo que resulta que la conceptualización tradicional del tiempo,

relativa a su serie cronológica pasado, presente, futuro, se trastoca en contratemoralidad; toda vez que la real *poiesis* del tiempo es su giro estático: la progresión desde la futuridad a lo pretérito, según la cual el ser es acaecer como *empeiria* del *desfuturizarse el futuro y despreterificarse el pasado* (Albizu, 2006, pp. 26-28) ¹⁴.

La remisión a esos arcanos es un ejercicio especulativo atento a auscultar en la experiencia histórica y su crisis planetaria, *entrópico desorden*, el sentido y alcance de la ***hendidura del tiempo, que no es otra que la de metafísica***. Una vez más, la tarea se radicaliza desde nuestra más radical identidad filosófica, la relativa a la *prote philosophia*, en un esfuerzo por superar la destrucción de la historia de la ontología desde las entrañas de su propia potencia especulativa, única capaz de promover su *supratorción* (*Überwindung*) desde los inferos de la clandestinidad (*infratorción*); única *posibilidad de pensar cuanto buscó la metafísica y ante lo cual desfalleció, el misterio de la idea, desde su propia implosión* (Albizu, 2006, pp. 25-29) ¹⁵.

Tras la experiencia de mundos previos cancelados: tiempo, teatro, mercado-burdel; la presente, relativa al global escenario carcelario urge la apertura del pensar hacia su *auto-contra-hacimiento*. Bajo ningún concepto se intenta rescatar alguna supuesta enteleguía o cosa en sí; por el contrario, la cuestión se cifra en la tarea de repensar la contracción interna de unidades conceptuales que hacen a la íntima unidad de la

¹⁴ Desde estos horizontes hermenéuticos abordaremos la aludida problemática metafísica, a partir de la exégesis del pensador argentino Edgardo Albizu y, centralmente, desde su obra magna *Teoría del contratiempo implosivo* (2006).

¹⁵ Es evidente la confirmación del desplazamiento del horizonte metafísico hacia el *Daseyn* como paso atrás rememorante hacia otro comienzo del pensar, el "espacio-de-juego-temporal", ámbito originario de acaecer el ser y su verdad, del esenciarse de la verdad (del abismático fundamento), de la apertura del espacio donante: el *Augenblick* (instante) como relampagueo del *Er-eignis* (cf. Heidegger, 1989, pp. 238-243).

propia historia de la metafísica, pues en “el contratiempo necropolítico, en tanto cumplimiento Sein-zum-Tode, se abre una pequeña hendidura: el tiempo mismo” (Albizu, 2006, p. 30) ¹⁶.

La gravedad y profundidad de la afirmación exime de disquisiciones sobre su relevancia, dado que lo puesto en cuestión no es otra cosa que el horizonte de sentido y alcance de la *empeiria* misma del *Daseyn*. En efecto, tal *meditatio*, la relativa a la conceptualización *de la implosión conceptual de la historia*, representa *un progreso en el salto de la libertad*, como lo expone el autor y se intentará detallar en la exposición subsiguiente ¹⁷.

Previo a ello, acabemos de precisar que en la recuperación especulativa de la idea se condensa el significado de lo que nos atreveríamos a nombrar como **metafísica trans-trascendental u operatoria**, sistema de significancia o bien, modos de significarse la unidad sistémica de las esencias reales: alma, mundo, Dios; núcleos témpicos de ascenso a “*tiempo: sentido del ser*”. Las claves hermenéuticas de la misma no pueden proceder de otra fuente que no sea su propia génesis lógica, como lo especifica el autor: *empeiria* de **la poiesis, la**

¹⁶ El tiempo que es libertad y necesidad (nada y todo, futuro y pasado; respectivamente) extremos factibles por el presente en sus dos caras (tocado por la necesidad: realidad; o por la libertad: posibilidad) lo es para un nosotros; que se concentra y consume como individualidad, en el que el saber se halla preinstalado como espacio de signos. En estos espacios de presente se operan las dos tendencias del pensar: anabásica o ascendente, hacia la autoconstitución absoluta; descendente o katabásica, de dispersión y autoanulación. Nuestro katabásico presente histórico es carcelario por la ocultación de la donación de futuro instrumentalizada e institucionalizada por el poder (nosotros como estado y sociedad tecnoburocrática y capitalista). La anátesis reclama el rescate de la idea en el espacio de signos modalizados y modalizantes: la poiesis de lo eterno como noumenon sensoriable, en donde lo eterno no se disocia del nacer y morir. Experiencia esta que remite a la muerte (del triunfo de ella y sobre ella); al argumento ontológico, como sentido de la historia del mundo en Hegel; y al problema de las “idealizaciones” que neutralizan la necesaria modalización del pensar y del tiempo (Husserl). Cf. Albizu, (1997, pp. 79-111); también “Kairos, Estructura temporal de la Metafísica y construcción temporal de la experiencia en el pensamiento de Hegel” en Albizu (2000a).

¹⁷ Esto conlleva la necesidad de descalificar las interpretaciones historiográficas de la historia (la heideggeriana historia historizante), de trasladarse del ámbito entitativo que acaba desvirtuando su sentido, como lo denunció Nietzsche y pensadores contemporáneos, al relativo a lo abismático del ser (Cfr. entre varias publicaciones: Baudrillard, 1985, 1993; Eco, 1993; Lyotard, 1991; Vattimo, 1986, etc.).

praxis y la teoría, *constituyentes del consciente-estar-siendo; como centro de eros, cumplimiento en el ergon y, en fin, noesis del théos*¹⁸.

Tal anábasis, que no es otra que la de reconducir el sentido de las esencias hacia el tiempo primordial, está condicionada por el **ejercicio consumativo de la negatividad de la razón**. Cada presente histórico se autoconstituye y define su identidad desde tal ejercicio autosaturante. El nuestro reclama del pensar el reconocimiento de su propia entropía: incapacidad resultante de la pérdida de la **condición permutante de la metafísica**, en palabras del autor.

Desde Aristóteles, la metafísica ha tenido una esencia poiética, es decir permutante, y su colapso (entrada en la *clandestinidad*) es la resultante de la impotencia de la razón pura para pensarse poiéticamente como **tiempo absoluto autoconsumado**, abreva finalmente Albizu. La consecuencia es la **alienación** de la conciencia, con la respectiva generación de sistemas metabstractos (teóricos, prácticos y poiéticos) funcionales: la **ideología**. Ideología y alienación denotan el fenómeno central de nuestra presente katábasis espiritual; la de la razón incapaz de reconvertir lo dado en pensado u operado espiritualmente. “La metafísica es el sistema de claves por cuyo menester lo artísticamente sensoriado, inventado como tal, resulta horadable por el pensar: en tanto promovido a ser visible” (Albizu, 2006, p. 31).

Es evidente pues que el horizonte de nuestra investigación es poiético y transtrascendental y sus claves

¹⁸ Significados primarios del contratiempo (resultantes de su impulso poiético y directoras del mismo hacia el in-significado ser) son, como arquetipos teóricos constitutivos de entidades sublimes, de naturaleza ideal y centrales para la metafísica; pero, en tanto centros poiéticos promotores de entidades históricas, de naturaleza real y centrales para la praxis (Albizu, 2006, p. 29).

teóricas son relativas al espacio ocluido de la idea: la **alienación** en tanto formas neguentrópicas de pérdida de identidad y la generación por parte de las mismas de sistemas abstractos funcionales: la **ideología**; eventos, recíprocamente imbricados, que afectan a la onticidad y ontologicidad del ser y a su sentido: tiempo. Una vez más, la *meditatio* reclama a *Mnemosyne* y por eso el *tiempo es el sentido del ser*.

2. La Teoría de la Alienación

2.1. Marco estructural

El pensar rememorante heideggeriano, indicador preconceptual que delimita el marco tempo-funcional de la teoría de la alienación, proyecta sobre el agotamiento de la condición permutante de la metafísica (con sus concomitantes: lo negativo del fenómeno de la alienación y la funcionalidad de la ideología) un postergado nuevo comienzo (en esto se manifiesta la radicalidad de la *Überwindung*) viabilizado por la temporalidad que es, como *Sorge*, la operatividad del consciente-estar-siendo: **existencia y conciencia**. La definición de su marco estructural reclama una conceptualización con soporte en la teoría hegeliana del discurso.

La existencia (que se hace *ek* por el giro según el cual tiempo deviene contratiempo, es decir, tiempo absoluto que se desabsolutiza, ejercicio de la negatividad) y la conciencia (la apertura para la presencIALIZACIÓN) auscultan pues, respectivamente, la donación del tiempo (futuro: F) y su circuito trascendental y trans-trascendental (en el discurso hegeliano: **para ella-para nosotros; y en sí-para sí**, respectivamente) que se consume en la **finitización especulativa de la razón (Selbst-Tiempo-Ser)**.

En el circuito lógico hegeliano, las fórmulas indicadas (para ella-para nosotros; en sí-para sí) describen el discurrir de la conciencia como *despliegue entre existencia y razón*; operatividad que dimensiona el poder especulativo de la negatividad. Lo destacable de esta marcha hacia la razón resulta de su potencia para trascender la objetividad como conciencia trascendentalmente depurada (reducida según la fenomenología) para acceder al núcleo ontológico o autoconciencia: lo trans-trascendental (Albizu, 2006, pp. 38-40).

La trascendentalidad como apertura desde el cierre primario de lo donado hacia una **totalidad universal de sentido**, señala en todos los casos a la conciencia (para ella) en su apertura comunitaria (*nosotros* de Hegel, *comunicabilidad universal* de Kant), que siendo en sí razón ha de consumarla para sí: la trans-trascendentalidad. Se restaura pues la razón (el equivalente *Geist* moderno o *Nous* clásico): **la autoconciencia como libertad**, principio este de la proyectada *metafísica operatoria*¹⁹.

Como se evidencia, el horizonte heideggeriano de existencia-conciencia se conceptualiza a través del discurso lógico y fenomenológico hegeliano, toda vez que este presenta las claves teóricas para pensar el marco estructural de la teoría como **circuito arquetípico de la experiencia**: automediación lógica por ejercicio de la negatividad intrínseca. Su configuración reclama, en consecuencia, de la **teoría de las esencias reales**: *eros – theos – ergon – aletheia* (discurso lógico); **y de los a priori temporales de la conciencia**: *deseo, reconocimiento,*

¹⁹ El sentido en su circuito histórico-fáctico y especulativo, como pasaje de la necesidad a la libertad. Anátesis y katátesis del espíritu promovida por su punto de inflexión, comienzo de reminiscencia. "Por eso la alegoría de la caverna sigue siendo la primera metáfora hermenéutica de la alienación y el extrañamiento" (Albizu, 2006, pp. 61-62).

servidumbre – esclavitud, y ciencia – saber (discurso fenomenológico)²⁰.

En tal circuito experiencial es fundamental conceder a Hegel el mérito de reconocer en el ***extrañamiento, punto de inflexión de la interiorización***, el **núcleo genético de lo real** en tanto promueve aquellas totalizaciones como retorno a su unidad de origen. Evidentemente, ello acarrea consecuencias especulativas superlativas, como lo es la *constitución universal del espíritu y la racionalidad de lo exterior a la razón (razón-ente, razón-pensante)*.

En tal *empeiria* el discurrir es *com-pletio que habilita la ex-pletio de lo lógico-ideal* (Albizu, 2006, p. 62)²¹. En esta, su *poiesis de la verdad*, el tiempo como articulación trinitaria (pasado: P, presente 1: Pt1, F) se integra con la eternidad (presente 2: Pt2). En términos clásicos esta integración de *Kronos* y *Aión* en su consumación en el *Kairós* no es otra cosa que la desabsolutización de lo absoluto y su acabamiento **ahorificante**. Para la filosofía implica su liberación como filosofía pura y el *camino de maduración de la metafísica en cuanto tal*²². Aventura

²⁰ Reales incluso en el más puro sentido hegeliano, tal como lo explicita en la *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 1817, §142; es decir, confirma el autor, susceptibles de presentarse en tanto correlatos obstantes significados como objetivos (semas *a priori*), pues la "realidad (*Wirklichkeit*, efectualidad) es la unidad devenida inmediata, de la esencia y la existencia (*Existenz*), o de lo interno y lo externo" (Albizu, 2006, p. 65).

²¹ La necesidad de alteridad, destaca el movimiento de salida o externación del espíritu (*Ent-äusserung*) así como su flexión hacia sí el de entrañamiento (*Ent-fremdung*). Cuando se bloquea tal retorno hacia su unidad de origen, el espíritu se aliena y se com-pleta en momentos históricos contradictorios. En el discurso fenomenológico hegeliano tal fenómeno aparece figurado en la dialéctica del amo y el siervo, que está implicado transversalmente en todo el circuito estructural del espíritu en su pasaje hacia la liberación desde la necesidad, razón por la cual proyecta la problemática de la alienación más allá de la obra de Hegel, hasta mostrarse pre y retroestablecido como estructura nuclear de nuestra época (Albizu, 2006, p. 45).

²² La construcción liberada del discurso metafísico supone la superación de la escisión de tiempo y eternidad. Acontecimiento este central a la metafísica desde Platón, cuya transformación resulta operable desde el concepto de tiempo como lugar originario de la diferencia, intensiva y extensiva; lugar de desabsolutización del tiempo, preformulada en la condición trinitaria de lo absoluto de San Agustín fundada en la *plenitudo temporis* de San Pablo (Gal. IV, 4). Tal liberación reconoce, en efecto, en Agustín el primer fermento de autosuperación de la metafísica y en

epocal de la clandestina metafísica, reclamo de transmodernidad tras las huellas de una lógica del tiempo trans-trascendental: Filosofía pura, poiética u operatoria: *Überwindung der Methaphysick*.

2.2. Katábasis de la Razón: núcleo eidético de la alienación

La teoría de la alienación tiene como referente histórico previo la idea de *caída y derelictio*, es decir la *teoría del mal*; y ha tenido hasta el giro antropológico una dimensión vincular con lo teologal. Lo que implica que el mal es inherente a lo humano, pero que concierne también a lo Absoluto²³.

A partir de aquel punto en el que se desprende la esencia humana de lo Absoluto (la izquierda hegeliana), se pierde el vínculo sustancial de la alienación con la negatividad; lo que se deriva en el fenómeno por el cual las fuerzas liberadas son asumidas por la praxis. En Marx (1993), el discurso óptico-ontológico hegeliano se subvierte en un proceso óptico de producción; y la crítica en cuanto ciencia (Diamat), que suplanta a la teoría, se recluye en la inmediatez intuitiva y sensorial.

En tal circunstancia, el circuito de las esencias reales se contrae a los polos *ergon* (como proceso económico de productividad) y *aletheia* (ciencia crítica reducida noéticamente). “El concepto de praxis habrá de ocupar las regiones que quedan vacías, a saber, las de la teología racional y la psicología racional.

Hegel su apertura especulativa. La misma asume en su historia las hegelianas nociones de sistema, experiencia, lógica e idea y las tres eternidades extendidas en un único tiempo de Nietzsche en tanto visiones consumadas de las Edades del mundo de Schelling; índices, todas de la mutación de la metafísica a filosofía pura; confirma el autor, luego de una minuciosa hermenéutica de los autores mencionados (Albizu, 2006, pp. 52-62).

²³ Meister Eckhart lo confirma en estos términos: “mi ser en Dios es lo que yo era cuando no era, así como mi nacer de Dios y en Él es correlativo del nacer de Dios a partir de mí y en mí” (Albizu, 2006, p. 75).

La ciencia económica será la base de toda cosmología y de toda praxeología posible” (Albizu, 2006, p. 78).

Esta interpretación de la teoría de la alienación del joven Marx, no desaparece, sino que se refuerza en el Marx maduro; quien suplantará discursivamente las nociones filosóficas de alienación del trabajo y praxis revolucionaria (**Manuscritos a Tesis**) por la idea científica de la plusvalía y la intensificación de las aporías internas del capitalismo (*Grundrisse a Das Kapital*), paso de una teoría filosófica-social a una ciencia positiva social.

Lo directamente afectado es el concepto mismo de razón (ente-pensante) en su condición universal; que en Hegel se cierra por la intensificación de su circuito en el presente conceptual en el cual el saber filosófico se cumple teóricamente; e, inversamente en Marx, se cierra por la afirmación de su impotencia teórica. Esto explica la consumación de la metafísica, en el primer, caso como reclamo de la reflexión superadora, el extrañamiento de su alienación (la sobretorsión: *anábasis*); y en el segundo, en cuanto autoexclusión de su alienación y salto a la praxis revolucionaria (la infratorsión: *katábasis*).

En otros términos, retorno a Kant y a la escisión razón teórica y práctica; **eliminación del meta circuito teórico de la razón-ente y del circuito de nódulos modalizantes de tiempo**, restaurado por Hegel; única salvaguarda contra el fanatismo y el dogmatismo; en resumidas cuentas, contra la alienación²⁴. La praxis revolucionaria se desprende del extrañamiento y al quedar incompleto el circuito, hace que la alienación se fije en lo económico, el primer estadio de la libertad.

²⁴ “Alienación toca al núcleo de la idea de razón. Al comprenderlo queda en entredicho la idea de la razón práctica, a la que se aferra la posmodernidad, por lo menos en sus aspectos neopragmáticos [...] Lo teórico y lo práctico comienzan a definirse en la figura dialéctica del amo y el esclavo, desde las repercusiones de la teoría política de Marx” (Albizu, 2006, p. 97).

La libertad, el opuesto contradictorio de la alienación, condensa en su *katábasis*, la ***derelectio*** contemporánea, en la cual la energía del espíritu se reduce a **positividad** como plenitud experiencial; según la cual, la idea, como totalidad operante de la razón; y la verdad, como su condensación intensificante, signan la *huida del tiempo de sus formas absolutas* (Albizu, 2006, pp. 98-101) ²⁵.

Los avatares del estado posthegeliano, *capitalismo socio-burgués o capitalismo sistémico-burocrático proletario*, en su crisis planetaria contemporánea, así lo confirman:

El estado retrocede respecto de cualquier meta espiritual, por abstracta que hubiera sido. Hace así posible el comienzo de una transformación de las bases religiosas del derecho. El poder económico genera dicha mutación...el resultado es lo económicamente concebido y consumado. La producción de riqueza y su posesión –con el poder que otorga [...] es lo único significativo y relevante, en sentido jurídico y político; más aún: en sentido existencial *latu* (Albizu, 2006, p. 98).

Tal *katábasis* racional del estado posthegeliano en la que estamos sumergidos; la misma que inhibe el circuito temporal dispuesto a concretarse en la *franquía*, subvierte todos los significados de la libertad en las figuras formales o abstractas del individuo como ente económico; la juridicidad concreta en derecho positivo con principio en la productividad; y la historia en un apariencial y contradictorio *consummatum* ²⁶.

²⁵ El estado es teorizado por Hegel como el catalizador de las contradicciones y, por consiguiente, como el punto de inflexión que cierra la alienación y abre al espíritu absoluto a través de la operatividad dialéctica; conceptualmente se corresponde con el momento del extrañamiento.

²⁶ La consumación de la libertad, la franquía, es siempre, por un lado: ocaso, intensificación de lo complicado, negación de las formas absolutas del tiempo ahorificado como contratiempo; pero también, aurora: anámnesis de autosuperación, como fuga hacia el tiempo. De no consumarse la libertad como franquía, el extrañamiento se diluye en pura de-sistencia, huida de mundo (en este nuestro caso, carcelario) por fijación en el contratiempo. Por ello la *katábasis* contemporánea de la razón en la praxis socio-política reclama la integración de la experiencia libertaria con

Este colapso del espíritu, alienación de la libertad (*katábasis* de la idea y la verdad), como característica del estado y la sociedad civil contemporáneas representa el núcleo del fenómeno ideología, que procederemos a reseñar siguiendo al autor.

3. La Ideología: entropía del extrañamiento

Conceptualmente, sostiene el autor, la ideología es el sistema de significancia resultante de la permutación filosofia-ciencia²⁷. Se gesta en el transcurso del pensamiento moderno en formas teóricas que avanzan hacia su actual sentido, determinado por el afianzamiento de la función práctico-política de la razón pensante y su denuncia explícita a la conciencia-existencia en tanto *superestructura formal deformante* (Albizu, 2006, pp. 105 ss.).

El núcleo eidético de aquella permutación es la **hibridación** resultante de la no reversibilidad o *entropía del extrañamiento*. Tres planos la caracterizan.

En el plano semántico (de trascendentalidad concreta) se destaca la mutación operada en la función horadante y retromodal de la filosofía que se estanca en la **disolución** de la idea en la praxis.

En el plano trans-trascendental, de conformación de la proposición especulativa, se opera, consecuentemente, la **deslogización** por vaciamiento de la razón-pensante en la razón-ente (Albizu, 2006, p. 110).

sus correlatos: idea y verdad operatoriamente recuperadas en el movimiento totalizante de la razón ente-pensante (ídem, pp. 98-101).

²⁷ Sistemas de significancia (cf. Albizu, 2000b, pp. 87 ss.).

En el plano operativo dialéctico, se replica tal vaciamiento; relativo, en este caso, al **descentramiento** de los límites alienogénicos de la existencia: libertad-muerte, que se designifican dado que el *telos* inoperado acaba inexorablemente *en la instrumentación de las faltas y los huecos de la conciencia para ser efectucción de libertad absoluta, abandono de la esclavitud por entrega a constelaciones ilusorio-imaginarias actuantes a modo de génesis de libertad, de universalización del amo, de la voluntad de poder y dominio, como forma actuante en cada conciencia en su contraefecto constitucional: la designificación de la muerte. Ideología es la transferencia a otro de la propia incapacidad de serse... La ideología justifica las falencias insuperables de cada libertad* (Albizu, 2006).

La coagulación del circuito del tiempo detallado, que acaba en la implosión ideológica de los sistemas de significancia estables y permutantes (religión, arte, ciencia, filosofía, mística, metafísica, ideología, gnosis, simbólica, mito), se traduce en la infratorción de las esencias reales (su **desideación**): *vértices de alienación de la temporalidad originaria* en torno al circuito formal del tiempo: **eros desublimado; muerte de dios, desarrollo exponencial, opinión infinita** (Albizu, 2006, pp. 114 y ss.)²⁸.

3.1. La muerte ideológica de la esencia divina

La sintaxis del sentido de la autocerteza, conciencia-existencia, remite a su condición de ser *complicatio* y *explicatio* de la temporalidad; circuito que se despliega desde su ser desde lo otro, **su ser en el límite**. Hecho este que confirmaría que toda

²⁸ Véase: acepciones y paradigmas ideológicos. El núcleo eidético del fenómeno, lo que lo condiciona en su ser la entropía del extrañamiento, es el trastueque teoría-praxis, inteligencia-voluntad, filosofía-ciencia. En una palabra: su hibridación.

autocerteza del yo, que es ser-en-el-mundo, es polivalente y sus horizontes trascendentales son las esencias reales de la metafísica clásica: dios, alma, mundo y verdad; a través de las cuales aquella hace la experiencia de su negatividad sustancial, de su libertad.

Reducida a sujeto por la modernidad, la tarea deconstructiva se anega en la *particularidad* de los conceptos; en este caso: existencia y lenguaje; que constituyen en consecuencia, otros tantos límites más de su ser en la alienación; y que, en razón de tal abstracción, prolongan el estado de inacabamiento de la reflexividad racional. Lo que explica que “la mejor manera de superar unilateralidades de la filosofía de la conciencia no consiste en oponerle la existencia o el lenguaje sino en ampliar la conciencia en todos sus frentes limítrofes con su negación” (Albizu, 2006, p. 131). De lo que se deduce que **la tarea deconstructiva ha de ser ascendente: hacia la unidad integrativa** de lo fragmentario o alienado: *Ser: en su insignificancia como tiempo e infinitud y en su circulación hacia el para sí de la conciencia-existencia... el centro temporado que es nuestro qué* ²⁹.

El primer hito en tal exégesis se abre desde el horizonte de la **somaticidad**. La vinculación *en la que la protooriginariedad de la experiencia contundente pero confusa del cuerpo, incluye la poiesis preartística en la que nace Dios*, alcanza por la lógica temporal una dimensión inédita.

La razón visceral pascaliana (*coeur*), el cuerpo sapiente; el *factum* de la búsqueda metafísica poiética viquiana; el sentimiento, para la razón discretiva kantiana (*Gefühl*-

²⁹ Con Hegel: “La autoconciencia es el ser para sí como consumado y puesto; se ha alejado así aquel flanco de la referencia a otro, a un obstante exterior. Solo así la autoconciencia es un ejemplo de la presencia de la infinitud” (Hegel, 1986, p. 175). El pensar que se auto-trans-trascendentaliza consume su infinitud.

Urteilkraft), lo prepredicativo del contragolpe de la proposición especulativa en Hegel; remiten, en todos los casos, a un punto arquimédico: el soma³⁰. **Sabiduría del soma**, temporado-temporante, que sabe (no que conoce ni entiende) que *Dios y yo somos extremos de una sola unidad existencial... Dios es el otro lado del único ente cuyo más acá soy yo*³¹. En consecuencia, yo, el existente que está siendo, soy el más acá de Dios que esta desiendo. En este sentido, el Dios de los místicos, y no el de la filosofía dogmática o el de la teología positiva, por su condición experiencial es, en efecto, el *filum Ariadnae* que preserva el sentido acabado de la exhortación socrática y “el desciframiento de la existencialidad de Dios” (Albizu, 2006, p. 157)³².

El segundo hito remite al giro auto-afirmante del soma hacia sí mismo como conciencia significativa (en su originariedad como *Stimmung*, aspiración a la libertad desde su primaria presencia carcelaria): el circuito trascendental-especulativo; la pasión en tanto **deseo** de engendrar en la belleza, de inmortalidad, de poder, de saber; deseo que se coagula en la implosión poshegeliana de la idea, pero que es susceptible de reordenarse en el *libre juego de las facultades superiores del alma o espíritu* como **sistema teleológico de la experiencia**.

En tal sistema, la necesaria vacuidad primaria hace que esté, paradójicamente, excéntrica a su propio centro que, en todos los casos, se abre cuando le adviene lo que condiciona su existencialidad: la presentificación de futuro: muerte (Albizu, 2006, p. 154). Somaticidad y mortalidad constituyen pues el

³⁰ Soma, no Leib o cuerpo físico, es la protoexperiencia del estar como diferenciación del tiempo (Cf. Albizu, 2006, pp. 138 y 155).

³¹ “Se trata ahora de pensar el soma en sentido positivo, como festival de mí mismo, que por eso es más que mí; mi cuerpo es también en otra dimensión, cuerpo de Dios” (Albizu, 2006, p. 136).

³² Se comprende así que pensar el cuerpo, encarnar la propia conciencia, significa desplegarlo en el metasisistema de la deducción (de las pasiones) hasta abrir el de la heurística de la razón divina (*ibidem*, p. 138).

núcleo eidético del fenómeno que ratifica a la autocerteza originaria que, en consecuencia, es relativa a la unidad de la existencia y la *que mantiene unidos a Dios y el hombre* ³³.

La clandestinidad de la metafísica, por disolución del *Nous* en lo extrarracional, en lo apariencial o pragmático (positivismo, psicologismo, ideología), y paralelamente la tesis de la muerte de Dios, se revierten al consumir el sentido permutante de aquella en su esfuerzo por recuperar el tiempo perdido, como experiencia cabal y acabada de la existencia somática; es decir, del sistema de la experiencia teleológica de la razón ente-pensante (Albizu, 2006, pp. 153-179) ³⁴.

Tierra y visceralidad, en síntesis, abren el camino a la deconstrucción y reconstrucción del sujeto moderno, al sentido de la razón ente-pensante y a la experiencia de Dios. En ellas se cifra el comienzo de la deducción del circuito trascendental-especulativo de las pasiones primarias (de lo humano, de lo divino, del superhombre y de la razón) desde la existencia, que es angustia por la libertad; y la conciencia, lucha por el reconocimiento. Experiencia sistémica del sujeto cuyo *telos* es Dios, “mi habitante: tiempo encapsulado, interior a mi tiempo, plenitud que en mí crea interioridad y diferencia” (Albizu, 2006, p. 145). Lo cual implica que la existencia de los polos opuestos que se autoimplican, *la unidad existencial de los opuestos*, que está siendo para nacer y morir en su inverso, es el proto-

³³ Mística y metafísica coinciden en que “el centro del alma es Dios”, “el centro de este tiempo absoluto es el tiempo no temporal del tiempo en cuanto tal” (Albizu, 2006, p. 144).

³⁴ Véase el capítulo segundo, en el cual se aborda la exégesis del argumento ontológico desde este horizonte especulativo. Considerado el núcleo de la metafísica en cuanto onto-teología, el argumento de San Anselmo (que en su *itinerarium mentis*, por contraste, es de cuño místico y no onto-teológico), en su moderna versión, desde Descartes a Hegel, reorienta su hermenéutica por la consideración originaria de la razón especulativa como razón ente-pensante; en este caso, experiencia de su libertad creadora a través de la poiesis del saber del soma: en la copertenencia Dios-tiempo, auténtica cumbre de la razón, se halla la clave del argumento ontológico.

fenómeno que da consistencia a la apertura de una *metafísica poiética* (p. 149)³⁵.

El contexto precedente es el indicador de que la empresa del idealismo alemán, especialmente en Hegel y con su interpretación del argumento ontológico, restablece a la razón pura en su lógica como razón divina; esto es, a la razón que en la madurez especulativa se revela como la *exposición de Dios en la historia, como su hacerse todo en todos*³⁶.

La crítica al argumento como crítica a la razón divina, centro de la filosofía moderna, desde la perspectiva del centro experiencial místico-religioso o negativo explicado, se licúa en un pasaje positivo de la esencia a la historia por parte de la ideología.

Considerado el centro racional de la alienación contemporánea las dimensiones de su crítica son relativas a la mecanización de la razón clásica divina: “retirado a la razón, donde consume su muerte, Dios vacía a la idea absoluta de todo ser, de toda significación, de toda temporalidad ahorificable” (Albizu, 2006, p. 205); lo que implica asistir al ***terrorismo de la razón en tanto***:

- Funcionalización del consciente estar siendo por subversión de su libertad a vector prefabricado (subordinación de la existencia, su uniformización, cancelación de virtudes,

³⁵ La razón se certifica en sus límites en el ocurrir de su historia posthegeliana, desde la idea de la plenitud autorrenunciante del éxtasis racional en la filosofía positiva de Schelling, la exclusión de la idea individuo real concreto del sistema en Kierkegaard, o la idea-praxis en Marx; hasta la idea de superación de las experiencias fundantes en Heidegger, la idea hermenéutica de una consumación lingüística de la razón histórica sin cierre sistemático en Gadamer o la idea pragmático-formal de Habermas solo consumable en la comunidad intersubjetiva, sin autoconciencia conceptual. Tal posthegelianismo no trastoca el necesario reconocimiento de Hegel: el ponerse la razón pensante y ente en su límite de desabsolutización, en su justificarse como experiencia del finito suma en cuanto tal (Albizu, 2006, p. 190).

³⁶ El concepto de revelación en Dios y el de infinito autonegante en la razón (Albizu, 2006, p. 199).

normalización por leyes de mercado, reglamentación técnica del lenguaje).

- Colapso de la idea en la praxis revolucionaria como tecnicismo infundado de un *pragmatismo de los corruptos* pretendidos hacedores de la verdad, del Estado, la historia, la sociedad y el hombre mismo.

En la conciencia de tal implosión acaece la consumación y muerte de la metafísica denunciada por Nietzsche y Heidegger (Albizu, 2006, cap. IV, pp. 35-45)³⁷.

3.2. La implosión alienante de la esencia mundo y alma

Como se desprende de lo analizado, la muerte de Dios no es liberadora, sino todo lo contrario. Ello implica que en el tratamiento de las esencias reales tradicionales: alma, mundo, Dios, verdad (sistemas de significancia por permutación de arte en filosofía) la esencia Dios tiene un privilegio excepcional: la de **originariedad** (no tiene a la muerte como significante, es pura existencialidad) y por eso desde ella se proyecta el sentido de la implosión alienante de la razón ente-pensante, sea como:

- *Metamorfosis que acaba por instaurar el mal en tanto máximo principio operativo de la metafísica moderna; es decir, la positividad*³⁸.

³⁷ El autor despliega la crítica de ambos a la onto-teología y a la consiguiente muerte de la metafísica y hace explícita la necesidad de centralizar la problemática en el tratamiento integrador de la conciencia y sus estructuras de significancia y autosustentación, en tanto él "Da del hombre no es, pues, un allí sino una apertura, el ex de un ser, forma en que el ser llega y se configura" (Albizu, 2006, p. 215). Lo que en su extremo significa que en el concepto heideggeriano del último Dios que toca al núcleo filosófico, la metafísica no muere, sino que se sobretorsiona y obliga a repositionar lo advenidero como transformación del concepto negativo de infinito en positivo, así como por la paralela mutación del concepto positivo de existencia en negativo (Albizu, 2006, p. 221).

³⁸ La hipótesis del genio maligno, arquetipo trascendental moderno, se convierte en la clave para interpretar la gesta contratemoral de mundo y alma, ergon y eros (Albizu, 2006, cap. 2).

- Implosión contratemporal de las esencias primarias: *eros* y desarrollo (alma-mundo) en clara correlación con las secundarias: *théos-aletheia* (Dios-verdad). Esto significa que la subversión de su temporalidad originaria se cumple como placer en lo inmediato (nexo Pt1-P) o en la dominación de lo mediable (nexo F-P2). En síntesis, la desinfinetización del infinito o **desublimación de la centralidad primaria**; lo cual denota la condensación en la excentricidad de su comienzo: ***alienatio*** ³⁹.

Tal *alienatio* se articula en una experiencia de mundo, que acontece no solo en los procesos individuales, sino en épocas sociales, temporales y contratemporales. Templo: espacio de los dones; teatro: espacio del espectador; mercado-burdel: espacio del comercio y la libidinización; cárcel: sin espacio de autodespliegue; etapas estas de una experiencia que avanza hacia su autosupresión por propia *katábasis*. Nuestro presente, que coincide con la caída interior a la cuarta edad anabásica de la historia según Hegel, desemboca en la razón instrumental o estratégica; y su configuración carcelaria destaca el cierre ideológico de la conciencia y la extinción de la luz: la *positio* de la apariencia y la opinión infinita:

Muerto Dios y en espera de su resurrección en el mundo de los artefactos producidos por el intercambio económico el centro se consume en la descentración definitiva: se pierde el punto cohesionante que organiza la vida como conciencia de la diferencia existencial (Albizu, 2006, p. 245).

La exclusión de la sabiduría somática, aquella que teje la urdimbre del entramado lógico y su autodesasimiento (negatividad), bloquea la lógica del presente (primario y

³⁹ Formas contratemporales de desarrollo y de eros (*ibidem*, pp. 245-252).

secundario), lógica de la verdad que implosiona si no se confirma como experiencia de pasado y futuro.

Con Marcuse, el autor infiere los cinco rasgos fundamentales de tal implosión en la actual y última época de generalización de la alienación (Albizu, 2006, p. 282):

1. Función dominadora-represiva de la democracia vigésimo-secular;
2. Reducción de las estructuras psíquicas a una burdelización sexual funcionalizada desde el poder (desublimación institucionalizada);
3. El enmascaramiento de la in-felicidad de la conciencia desdichada;
4. La desublimación del arte ⁴⁰; y,
5. La disimulación del fenómeno de la alienación por el positivismo y neopositivismo filosófico.

Esta exégesis se completa con la fenomenología de la seducción de Jean Baudrillard, de la cual el autor rescata:

1. La afirmación del carácter subversivo de la seducción desvinculada del deseo o el goce natural, por su funcionalización instrumentalizadora.
2. Su ritualidad, como instalación en el espacio de los signos con significantes condicionados y signos desublimados.

Tras este recorrido, concluye el autor: “La filosofía trans-especulativa encuentra como tarea –significado a pensar– el campo desublimado al que retorna lo que antes fue sublimidad

⁴⁰ Coinciden en esta analítica Adorno y Marcuse.

del existir, el significante gastado; revuelto en el humus del lenguaje” (Albizu, 2006, p. 283).

Ante tal panorama espiritual concierne pensar la tarea de reactualizar el sentido hegeliano del **tiempo como concepto existente**. Tal futuridad está atravesada por un despojamiento (lógica kantiana del *sin* de la tercera *Crítica*), la purgación del presente contratemporal (el mitológico tiempo profano) para garantizar la *recuperación del presente como tiempo absoluto* que se desabsolutiza, y viceversa (p. 289). Reclamo este, por cierto, de conversión y destinación, en una palabra: de **autotrascendencia**⁴¹. Urge una metamorfosis del goce, el derecho y el estado, hundidos en la *katábasis* del tiempo “convertido en mal por implosión de las esencias reales” (Albizu, 2006, p. 322)⁴².

3.3. La implosión alienante de la verdad: Opinión Infinita

La idea en su no retorno como verdad autoconsumada se retrovierte en sus polos contratemporales; así se clausura la metafísica y se confirma la alienación contemporánea en tanto muerte de Dios, desarrollo infinito de mundo y desublimación de eros.

En la muerte de Dios se cifra el destino actual del argumento ontológico y el futuro mismo del pensar, pues en su

⁴¹ Mediación renovada tras las relativas a sus previas etapas contratemporales (primera mediación hegeliana, segunda postmarxiana y tercera comunicacional o lingüística) ahora salvaguardable desde la reconducción de la idea al tiempo transabsoluto; o la mediación ser para la muerte o muerte para ser (Albizu, 2006, p. 321; v. cap. III, pp. 56-60).

⁴² Tal contratemporalidad ciertamente tiene en vilo a Dios y al individuo que cada uno es; a su interioridad, en la que mora la verdad y se perfila mundo, a cuyo través el esclavo efectualiza su libertad más allá de las opacidades de los signos, las desublimidades intencionales instrumentalizadas, las apariencias falaces y finalmente, la guerra de todos contra todos.

interpretación invertida (la que hace de tal muerte un cierre del circuito en su esencia: retroceso del absoluto) está la génesis del nihilismo contemporáneo como libertad absoluta para la existencia-conciencia: lo que implica: desear, hacer y hablar u opinar cualquier cosa ⁴³.

El tiempo absoluto, la idea absoluta que congrega las esencias reales y les confiere unidad como saber preconsciente y preuniversal, se desabsolutiza en ellas como bien y verdad y de este modo cumple su función especulativa y reguladora: centro témpico transabsoluto (presentificación del futuro y desde esta primariedad patentizar la teoría que regula la praxis: poiesis somático-sensorial-artística de la verdad). Tal empeiría es un *hacerse visible lo invisible* por ejercicio de la negatividad: llegada y partida para su consumación ⁴⁴. La frustración de tal retorno consumante, es la **poiesis invertida de la verdad**: “la negatividad absoluta, destructora de cualquier llegar” (p. 327). Muerte de Dios, desarrollo de mundo, desublimación de eros, opinión infinita son los señaladores de tal inversión.

4. Conclusión

La muerte de Dios especulativamente se elabora *desde el otro comienzo* que se focaliza en el argumento ontológico toda vez que el mismo cuestiona la lógica del ser, la esencia y la existencia, la cual se ilumina desde la *empeiría* del tiempo transabsoluto: el núcleo témpico intemporal del tiempo. Desde ella, la muerte de Dios se convierte no ya en la *decapitación de la*

⁴³ “La figura del Dios invertido –con su correlativa: la inversión de la verdad– se abre como heurística para el pensar futuro” (Albizu, 2006, pp. 336-337).

⁴⁴ Certeza confirmada integralmente por variadas tradiciones filosóficas: platónicas, aristotélicas, cartesianas, kantianas hasta las más restringidas: Husserl, Piaget, Popper, Lakatos, Brunsching, Koyré, Kuhn, Benjamin, Althusser (Albizu, 2006, p. 326).

metafísica y la consumación del nihilismo sino, por el contrario, en la exigencia de sobretorsión de la existencia en su hacer visible que *vivir es existir en tanto saber, dirigir, consumir y dar significado al propio morir*. En tal sabiduría, la muerte de Dios (desabsolutización) y la muerte personal (absolutización) es la protocondición para liberarse de toda alienación ⁴⁵.

El concepto ‘mundo’, denota el circuito temporal (lógico y orgánico, por ende) máximo del ente. En cuanto esencia real desideada, el mundo *no es, se desarrolla* de modo indefinido, *regreso al infinito de la máquina cibernética*, puro *traspaso y prolongación* sin donación, ni consumación de lo donado. Se asocia, evidentemente, a la muerte de Dios y a la impotencia para promover el extrañamiento que revierte sobre la grieta para superarla, no por *frenesí de divinización extensiva*, sino por reminiscencia del origen, el tiempo absoluto que significa (Albizu, 2006, pp. 339-340).

Desarticulada la significancia por la desabsolutización del tiempo, según lo detallado, el eros (acto o ser del ejercicio del alma, comienzo y término especulativo en la dialéctica de autoproducción por *elevación concentrante y expansión descentrante*: sublimación y éxtasis, gozo y tragedia, de un presente que hace resultar la verdad contratemporal metaespeculativa del tiempo que ella ha absolutizado) se desublima, pues frustra su posibilidad sustancial: integrar el

⁴⁵ Heidegger acierta al destacar la insuficiencia del presente secundario (no pensado como consumación del circuito del darse futuro). Albizu recorre las etapas históricas de la noción de la esencia (que circunscribe a cuatro) para la comprensión de misterio del ser, el existir y Dios mismo, pero sin excluirlo toda vez que aquel da cuenta, como lo ve Heidegger, del claro en el cual Dios es el esenciar existente... última estribación del argumento ontológico. La dialéctica del amo y el esclavo confirma los supuestos ontológicos de estas premisas, toda vez que el terror de la muerte reclama la muerte designificada (no in-significante e in-significada) y la afirmación absoluta del amo. "Porque Dios no existe, son posibles la libertad absoluta y el terror de las existencias-y-conciencias" (Albizu, 2006, pp. 331-333).

nihilismo de la existencia de Dios absorbida en su esencia con mundo, despliegue extensivo de su esencia desistida.

La desestructuración del tiempo conlleva, finalmente, la alienación de la verdad en su inverso isomórfico: la doxa, como base de significancia abortada por falta de normalización de los momentos funcionales conceptuantes⁴⁶.

La época de la alienación así descifrada se acaba de significar, confirma el autor, en el traspaso de la ciencia al parloteo; en la figura del consciente estar siendo opinante con su específico lenguaje, existencialidad y saber del tiempo; en la intersubjetividad praxeogénica; en una estética de la ilusión y el terror; y, en fin, en un nada augusto final de la historia y la idea absoluta.

La propuesta especulativa, trans-trascendental y transmetafísica, se remansa en el *Noli foras ire, clave de autenticidad del estar-siendo*, autotrascendencia de la conciencia, despliegue y gozo de su propio proyecto presentificado: “quedéme y olvidéme, el rostro recliné sobre el Amado, dispuesto a construir siempre de nuevo la paz que corona las guerras bien pensadas” (Albizu, 2006, p. 526).

Referencias

Albizu, E. (1997). *Saber del tiempo, tiempo del saber*. Jorge Baudino.

Albizu, E. (2000a). *Hegel, Filósofo del presente*. Almagesto.

Albizu, E. (2000b). *Verdades del Arte*. UNSAM Edita.

Albizu, E. (2006). *Teoría del contratiempo impositivo*. Ediciones del Signo.

Baudrillard, J. (1985). *Las estrategias fatales*. Anagrama.

⁴⁶ Lo infinito que cualifica a la opinión en este contexto de alienación se ha de entender como pareceres de un sujeto empírico público, general, no universal; que sustituye en esa generalidad al todo del saber sin sostén consumativo (mal infinito); y al sistema de significancia, por construcciones lingüístico-idiomáticas (sobresignificantes-infrassignificados) (pp. 344-345).

Baudrillard, J. (1993). *La ilusión del fin*. Anagrama.

Eco, U. (1993). *Apocalípticos e integrados*. Lumen.

Hegel, G. W. F. (1986). *Wissenschaft der Logik I*. En E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.), *Werke in zwanzig Bänden* (t. 5). Suhrkamp.

Heidegger, M. (1989). *Gesamtausgabe 65: Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Klostermann.

Liotard, J. F. (1991). *La conciencia posmoderna*. Rei.

Marx, K. (1993). *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie*. Penguin Random House. (Original redactado en 1858, publicado en 1903).

Vattimo, G. (1986). *El fin de la modernidad*. Gedisa.

Historia y dialéctica: El concepto de “asunción” en Hegel y Marx

Fadrique Javier Mannuccia

Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)

fadrimanu@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0003-6856-5091>

1. Introducción

Este escrito se centra en el concepto de asunción o superación (*Aufhebung*) en Hegel (1770-1831) y Marx (1818-1883). Él es punto de análisis crítico por parte de la filosofía materialista hacia la filosofía idealista. Cabe destacar que el juicio sobre este término se fundamenta, desde la mirada marxiana, en el análisis de la dialéctica hegeliana. Ella misma es el principio de movimiento de la realidad. En la réplica materialista a esa propuesta teórica se ve el reproche a la concepción hegeliana de la historia.

El análisis materialista a la filosofía de la historia de corte idealista tiene sus raíces en la crítica a la concepción de la realidad como movimiento dialéctico del pensamiento. Esta objeción solo está posibilitada por el análisis, comentario y contraposición con respecto al concepto de *asunción* en Hegel. El término citado ha sido objeto de intensos debates y análisis a lo largo de la historia de la filosofía contemporánea y su relevancia perdura hasta el presente. Por lo tanto, este escrito se propone abordar uno de los conceptos fundamentales en la filosofía de Hegel y su inversión materialista por parte de Marx. La investigación presente explorará la noción de *asunción* tal como

la presenta Hegel en su filosofía, comprendiendo su significado e implicancias.

Posteriormente, se examinará la crítica realizada por Karl Marx a este concepto. Se destacarán sus puntos de desacuerdo y sus conexiones interpretativas. La objeción marxiana a la *asunción* hegeliana es uno de los puntos centrales de crítica que se utiliza para realizar la objeción a la concepción idealista de la realidad. En el recorrido de este trabajo se plantea la siguiente cuestión: ¿Por qué es necesaria la crítica marxiana al concepto de *asunción* hegeliano? La hipótesis que guía este trabajo es que el enjuiciamiento realizado por Karl Marx al concepto se sustenta en la necesidad de darle una impronta revolucionaria a la filosofía que indica la necesidad de investigar y transformar las condiciones materiales de vida.

Según el filósofo, en la propuesta teórica de Hegel, se encuentra una *asunción conservadora* que sustenta las desigualdades y la alienación del hombre real concreto. La crítica al concepto citado articula el reparo con respecto a la dialéctica hegeliana. Ella permite su posterior resignificación en Marx. Además, posibilita entender la concepción marxiana de la historia como *praxis revolucionaria* y emancipación humana. Para abordar estas interrogantes se propone una metodología hermenéutica-exegética de los textos fuentes seleccionados de Hegel, Marx y Feuerbach, así como también la lectura y análisis de literatura secundaria especializada que se explicita en el desarrollo del texto. La exposición de este escrito se dividirá en 5 secciones principales:

1. Delimitación del espacio donde se encuentra el núcleo aporético central con respecto al tema, realizando la pertinente circunscripción al ámbito

temático amplio: la filosofía de la historia idealista y su crítica en Marx.

2. Explicitación de las generalidades semánticas con respecto al concepto de asunción (*Aufhebung*).
3. Desarrollo y exposición del concepto en Hegel, haciendo énfasis en sus distintas dimensiones y su posición central en la dialéctica.
4. Examen sintético de las críticas asociadas al concepto desde la filosofía de Feuerbach. Siendo ella la mediación necesaria para llegar a los planteamientos teóricos de Marx.
5. Análisis de la crítica marxiana al término citado.

En conclusión, este escrito pretende arrojar luz sobre el concepto de *asunción*. Se centra específicamente en su desarrollo teórico en Hegel. Luego, realiza un breve análisis sobre la mediación por parte de Feuerbach. Finaliza con la crítica al concepto desde la filosofía de Karl Marx. A través de esta investigación se busca promover un análisis reflexivo y una apreciación más profunda de dos corrientes de pensamiento que han dejado una huella significativa en la historia del pensamiento occidental, siendo todavía objeto de estudio en la filosofía contemporánea y en la filosofía clásica alemana.

2. Delimitación del tema

Para realizar la pertinente delimitación del tema por tratar en este escrito, se comentará el artículo *La filosofía post idealista (materialista) de la historia* de Eduardo Vázquez (2005). En el trabajo citado se realiza una comparación y contrastación de los núcleos centrales de la filosofía de Hegel y la de Marx. La investigación de los centros teóricos más sustanciales es

importante para entender la relación de la filosofía de la historia moderna (especialmente Hegel) con la posterior teorización sobre la historia en la contemporaneidad. Entre la concepción idealista y materialista de la historia se encuentran algunas posiciones compartidas. Utilizan y comulgan los mismos términos, aunque adquieren significados diversos.

Una de las coincidencias es el concepto de lo *dialéctico*, que sin embargo no tiene los mismos referentes semánticos. Según Vázquez (2005), Hegel “es antimaterialista y antiempirista” (p. 119). En su filosofía, lo que es científico tiene un carácter dialéctico en su movimiento. El movimiento genético, interior a la ciencia y a toda la realidad (del pensamiento, de la naturaleza, de la conciencia y del ámbito sociocultural) está signado por la actividad de la dialéctica. La verdadera ciencia consiste en la derivación de su contenido a partir del simple concepto. Él se va desarrollando y manifestando a lo largo de la historia, adquiriendo fuerza y contenido concreto.

Este contenido no le viene de fuera, sino de sí mismo. Desde su interior brotan nuevas configuraciones que van marcando su crecimiento conceptual. Hegel hace de lo dialéctico el principio de movimiento del pensar. Pero encontramos también una compatibilización entre ser y pensar. Por lo tanto, este fundamento primero es también el de toda la realidad.

Sin embargo, en el materialismo no se encuentra este esquema teórico. La dialéctica, para el idealismo de Hegel, indica un aspecto del automovimiento del pensamiento. Ella absorbe los entes singulares dentro de determinaciones universales (que a su vez son también pensamiento). Elimina la materia en sí misma porque la espiritualiza, llevándola al campo del pensamiento. Este supuesto especulativo, para el materialismo, es un gran error.

Las dos concepciones de la historia hasta aquí tratadas tampoco están de acuerdo en el modo de uso de la categoría de *finalidad*. Por un lado, en Hegel "los hombres hacen la historia, pero no saben la historia que hacen" (Vázquez, 2005, p. 120). Solo la filosofía especulativa es capaz de comprender el proceso, pero únicamente después de haber ocurrido. La astucia de la razón es inteligible, a pesar de que el hombre no puede torcer su voluntad. Por otro lado, en Marx los hombres deben salir (emancipación) del proceso de alienación en el que se encuentran.

La emancipación es el principio que debe regir y dirigir la historia. La posición contraria al idealismo reemplaza la dialéctica del concepto por la dialéctica de la relación del hombre con el hombre. Allí se ve otro punto de diferenciación: el *sujeto*. Para el materialismo "lo que no es hegeliano es el sujeto" (Vázquez, 2005, p. 121). Para Hegel el sujeto es el concepto, mientras que para Marx es el hombre empírico: hombre de carne y hueso.

En las formulaciones teóricas de Hegel se ve una constante lucha de opuestos (opuestos aparentes). Se plantea una diferencia que no es real: sujeto y objeto, naturaleza y libertad, ser y nada, individuo y estado, entre otras. Al final del proceso se descubre que estas posiciones contrarias no son más que el mismo principio desplegado en sus diversas manifestaciones. Este desarrollo dialéctico está marcado por la presencia de la enajenación (*Entäusserung*) y el extrañamiento (*Entfremdung*). La diferencia es un mero predicado del sujeto, que es el pensamiento.

Hay dos realidades, pero realmente no hay más que una: el pensar. Sin embargo, la concepción de Marx versa sobre la historia de los propios hombres, no del concepto. Por lo tanto, las

oposiciones son oposiciones humanas concretas y materiales. Ellas establecen determinadas relaciones sociales que están fundadas a su vez por la manera en cómo los sujetos producen su propia vida. El materialismo busca el origen del movimiento interno de la historia en la actividad humana sensible, empírica y finita.

Siguiendo el desarrollo teórico anterior, la producción material de la vida humana es el primer hecho histórico y condición fundamental de la historia. Lo esencial del materialismo se encuentra en la interacción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales entre los hombres. La actividad humana concreta constituye la objetividad. La acción intelectual del concepto que se escinde a sí mismo ya no tiene lugar como fundamento de la realidad. Esto se debe a la forma que tiene el materialismo de comprender el movimiento dialéctico interno al idealismo.

Los seres sensibles necesitan tener fuera de ellos a otros seres distintos para poder reconocerse a sí mismos. El ser sensible se manifiesta y sustenta su existencia en otros seres. El ser sensible es un ser finito y como tal necesita de otros seres finitos para existir. En Hegel, lo finito es lo infinito existiendo en la finitud, apareciendo y manifestándose en su singularidad concreta. Por lo tanto, no hay una división real entre sujeto y objeto porque lo exteriorizado es reconvertido en pensamiento y, por lo tanto, nuevamente interiorizado.

El materialismo de Marx tiene varios antecedentes. Siguiendo al autor del artículo citado, una de esas fuentes es la crítica realizada por Ludwig Feuerbach a Hegel. Él trata de rescatar la existencia finita para que no desaparezca y se diluya en lo infinito. Intenta impedir que lo finito tenga su fundamento

en lo universal. En los dos autores que critican al idealismo, el verdadero ser es lo finito.

Otro punto de análisis distintivo es el concepto de *libertad*. Ambos filósofos coinciden en que la historia tiene un movimiento intrínseco, pautado por la dinámica de la dialéctica. La historia también tiene una finalidad propia: por un lado, la manifestación de la libertad del espíritu y por otro, la emancipación de la humanidad. Pero, para Marx, en el estado hegeliano ya no hay más libertad. Ella ya está realizada en el momento de la Eticidad. Por ello mismo ya no habría más lugar para la libertad en el mundo moderno. Además, la oposición dentro del pensamiento, que en Hegel constituye al mundo, se desarrolla dentro de ese mundo como oposición a sí mismo. Es decir, la oposición es interna al pensamiento mismo. Sin embargo, para la filosofía marxiana la oposición se desarrolla porque la burguesía fundamenta su existencia en la compra de la fuerza de trabajo, en la plusvalía, donde una parte de esa fuerza de trabajo se incorpora en la mercancía y otra en la ganancia del capitalista. Es decir, la oposición es interna a la relación de las clases sociales y a la dinámica capitalista moderna.

La superación (*Aufhebung*), al ser parte ineludible de este movimiento, modela a su vez esa misma dialéctica. Aquí estriba la importancia de investigar ese mismo concepto. La crítica de Marx a Hegel, dice Vázquez (2005) se halla en el concepto hegeliano de *superación* (p. 126)⁴⁷. El pensamiento va de superación en superación, pero allí todo es conservado. Por lo tanto, la obra destructiva del concepto da como resultado una

⁴⁷ Se mantiene el término original que el autor del artículo citado ha decidido utilizar para traducir la palabra *Aufhebung*. Sin embargo, este escrito utiliza el término castellano *asunción* para la noción citada. Más adelante se realizarán precisiones terminológicas y semánticas al respecto.

filosofía conservadora que no cambia la situación material real de los sujetos.

Se representa intelectualmente, por ejemplo, la opresión de los trabajadores en la fábrica. Sin embargo, ello no implica cambio alguno en la situación real de esos mismos obreros. Se piensa haber superado el mundo objetivo y empírico, convirtiéndolo en una determinidad (*Bestimmtheit*) de la autoconciencia. El pensamiento ha disuelto todas sus divisiones internas y ha llegado nuevamente a la unidad de sí mismo. Pero allí, Marx denuncia el papel conservador de la superación hegeliana y de toda la filosofía que la sustenta.

En resumen, la objeción marxiana a Hegel se condensa en 6 ejes teóricos. Primero, la forma de entender a la *dialéctica*. Luego, la utilización de la categoría de *finalidad*. Posteriormente, la pregunta por quién es el *sujeto* de la historia. En cuarto lugar, la relación entre *finitud* e *infinitud*. Después, el concepto de *libertad* y su lugar en el andamiaje teórico tanto del idealismo como del materialismo. Finalmente, el emplazamiento que tiene la *superación* en el movimiento intrínseco de cada posición filosófica.

Estas críticas son posibles en cuanto ellas se centran en la dinámica misma del proceso dialéctico. En Hegel, este movimiento solo se puede comprender desde el concepto de superación o asunción. Por ello mismo, se nota la necesidad de explicitar este término y analizar sus características principales. Con el estudio de esta noción se verá su importancia en la filosofía hegeliana, como así también en la filosofía crítica que se erigió como réplica a ella (Marx y Feuerbach). Para ello, es necesario precisar algunas consideraciones semánticas del concepto.

3. Generalidades semánticas de la *asunción*

Aufhebung es un concepto fundamental en la historia del pensamiento occidental y la filosofía alemana, especialmente desde Fichte en adelante. Ha sido utilizado por varios filósofos, pero su uso más importante se encuentra en Hegel y en Marx. Desempeña un papel central tanto en la dinámica que fundamenta el sistema hegeliano como también en la impronta revolucionaria de la filosofía marxiana. El término es una sustantivación del verbo *aufheben*, que en alemán tiene las siguientes acepciones: recoger, levantar, guardar, anular o cancelar ("Aufheben", 1983, pp. 113-114; "Aufheben", 1854, pp. 663-668). Para comprender su significado es esencial explorar brevemente sus posibles traducciones al español. Ha sido traducido de diferentes maneras y cada traducción resalta un matiz particular del concepto. Algunas de las traducciones más comunes son:

- a. Cancelación: en el sentido de eliminar o anular algo. En este aspecto, *Aufhebung* implica el acto de eliminar o dejar de lado un elemento particular, ya sea una idea, una contradicción o una situación conflictiva que necesita eliminarse. Ejemplo: cancelar las disputas entre países.
- b. Sublimación: muy común en las traducciones del idioma inglés (*sublimation* o *sublation*). Esta traducción destaca el aspecto de elevar algo a un nivel superior. Implica la transformación de algo inferior o negativo en una forma superior o más positiva.
- c. Superación: esta traducción pone énfasis en la idea de que *Aufhebung* indica la resolución de una

contradicción o conflicto a través de la integración de elementos opuestos. Al superar la contradicción se llega a una forma más elevada o avanzada de comprensión o realidad.

- d. Conservación: esta traducción resalta la acepción de recoger, entendiendo que aunque se suprima o supere algo también se preserva su esencia o elementos esenciales. Se recogen esos elementos aunque se quieran dejar de lado.
- e. Asunción ⁴⁸: traducción que se ha utilizado en menor medida, pero que remite a recuperar la gran mayoría de las acepciones anteriormente citadas. Asumir indica tanto el aspecto superador de la *Aufhebung*, en tanto, por ejemplo, se puede superar un trauma del pasado (ello permite cierta ganancia y configuración más positiva de la vida propia), pero al mismo tiempo conservando y sosteniendo eso que se está superando, siguiendo el ejemplo, el trauma nunca se borra, seguirá siendo parte de la historia y la vida del sujeto.

Explicitadas las generalidades semánticas del concepto, se nota la problemática inherente no solo en su traslación idiomática al español, sino en su utilización en alemán. Resaltar un aspecto u otro podría generar problemas al entender la dinámica total que los autores tratan de explicar. Por ejemplo, se podría pensar que, si se elige traducirlo por ‘conservación’ en Marx, su propuesta de emancipación humana quedaría trunca o,

⁴⁸ Este término es utilizado en menor medida y ha sido propuesto en la traducción al idioma castellano de la *Ciencia de la Lógica* (Lógica Objetiva y Lógica Subjetiva) realizada por Félix Duque (2011 y 2015, respectivamente). Cabe destacar también que, con respecto a las demás traducciones, no se hace alusión a escritos ni autores específicos. Los diversos términos citados son los utilizados usualmente desde las primeras traducciones de las obras de Hegel y Marx hasta los días corrientes.

proponer traducirlo como mera 'cancelación' en Hegel no permitiría entender la manifestación del espíritu en la historia.

Por lo tanto, este escrito utiliza la última traducción: *asunción*. Esta elección permite pensar el concepto en su totalidad semántica y resaltar, si es necesario, algunas de las acepciones. Con esta preferencia se puede utilizar el concepto de manera más fiel a su funcionamiento en el idioma alemán. Asumir permite pensar cierta cancelación de las oposiciones (cuestión que hay que resaltar específicamente en Marx), porque han sido superadas en tanto han sido elevadas (sublimadas) a una forma superior. Las oposiciones ya no son tales, pero su dinámica contrapuesta ha sido conservada. En la historia misma de esa asunción, las oposiciones anteriores son necesarias y mantenidas para poder encontrar un ámbito más elevado y positivo.

Se ha mostrado la problemática inherente a la traducción del concepto al español. Se han indicado los significados diversos e incluso contrapuestos que se le pueden dar al concepto. También se explicitó la posición desde la cual se entenderá la noción en este escrito. Ahora, se procederá a desarrollar los posteriores ejes temáticos propuestos en la introducción, para los cuales este apartado sirve de base preliminar.

4. La *asunción* en la filosofía de Hegel

Para Hegel, la dialéctica es principio de movimiento de la realidad. Ella muestra la ley o instrucción genética ineludible que dinamiza la existencia y a través de la cual se la puede estudiar y comprender. En palabras del filósofo: "En su determinidad propia, la dialéctica es más bien la propia y verdadera naturaleza de las determinaciones del entendimiento, de las cosas y de lo finito en general" (Hegel, 2005 [1830], p.

183)⁴⁹. Es decir, ella esclarece la dinámica interior que es transversal a la realidad en sus diversas configuraciones (natural, individual, social, etc.).

En la *Fenomenología del espíritu*, el autor indica que: “Este movimiento dialéctico que la conciencia ejerce sobre sí misma, tanto sobre su conocimiento como sobre su objeto, en la medida en que de él brota el nuevo objeto verdadero, es en realidad lo que se llama experiencia” (Hegel, 2010a [1807], p. 157)⁵⁰. Esta actividad muestra el recorrido sucesivo de la historia de la conciencia. Esta autobiografía de la conciencia señala las diversas fijaciones cristalizadas que ella produce y sufre en su relación con la verdad. Verdad en tanto relación de ella con el mundo, como también de la conciencia consigo misma. En este camino se van produciendo diferentes transfiguraciones de las configuraciones epistémicas propias de la conciencia.

Las sucesivas consolidaciones de las formas de la verdad de la conciencia ella misma tiene que superarlas y asumirlas para crecer en contenido. De allí surge la necesidad de investigar particularmente el concepto de asunción (*Aufhebung*). El término es clave heurística para entender el movimiento interno de la dialéctica. Este proceso de asunción de negaciones y verdades parciales es la historia de la formación (*Bildung*) de la conciencia. Además, este desarrollo está caracterizado por la presencia de la enajenación o alienación (*Entäusserung*) y del extrañamiento (*Entfremdung*) de la conciencia.

⁴⁹ “In ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit ist die Dialektik vielmehr die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt” (GW, 20, p. 119). Para referenciar el texto original, se empleará la abreviatura “GW” [Gesammelte Werke], seguida del número correspondiente al tomo (p. ej. 20) y el número página, para todas las notas al pie.

⁵⁰ “Diese dialektische Bewegung, welche das Bewußtseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, in sofern ihm der neue wahre Gegenstand daraus entspringt, ist eigentlich dasjenige, was Erfahrung genannt wird” (GW, 9, p. 60).

Ambos conceptos son centrales para entender la dinámica propia de la asunción y, por lo tanto, también de la dialéctica hegeliana. *Entäusserung* y *Entfremdung* son términos utilizados por Hegel en toda su filosofía. Ellos muestran las condiciones dinámicas de la experiencia tanto de la conciencia, la sociedad moderna y el mundo cultural intersubjetivo del espíritu. La dinámica de la alienación, que es inmanente al movimiento dialéctico, ha tenido diversas significaciones e interpretaciones. Por lo tanto, es pertinente delimitar sus referentes analizando lo que designan.

Más allá de su formulación específica en la filosofía de Hegel, el concepto *alienación* en términos generales puede adscribirse a 5 campos semánticos distintos (Albizu, 2006, p. 41). El primer campo es el *jurídico*. La alienación se entiende aquí como enajenación de derechos o de bienes. En un acto de compra-venta, el vendedor enajena y cede su propiedad a un tercero.

A su vez, se encuentra el campo de lo *político*, que es el segundo. También se entiende como enajenación, pero ahora con respecto a los propios derechos. Por ejemplo, la cesión de derechos individuales absolutos para constituir un Estado de derecho con seguridad jurídica y física. Luego está el tercer campo que es el *teológico*. Indica el vaciamiento de Dios con respecto de sí mismo en el acto de la redención.

El cuarto campo es el *ascético-místico* y muestra el movimiento del alma que busca la perfección. Ella tiene que ponerse fuera de sí, despojarse de ella misma para llegar a su plenitud. Es el vaciamiento de las pasiones del alma y, por lo tanto, de sí misma. Finalmente, el quinto y último campo es el *médico* o *médico-psicológico*. Remite a lo psíquico o psicológico en cuanto pérdida del autocontrol (alienación), por ejemplo en

casos de olvido de la identidad, de desorientación mental o confusión (el sujeto no puede dar cuenta de su propia condición de vida).

Estos campos indican el sentido lato del concepto. Sin embargo, pueden especificarse. Ello se hará a través de la remisión hacia las nociones antes señaladas: enajenación (*Entäusserung*) y extrañamiento (*Entfremdung*). En un sentido más preciso, la alienación tiene dos caras. Hay un lado propiamente alienante o enajenante que sucede cuando el sujeto está “fuera de sí” (Albizu, 2006, p. 42). Esto sucede cuando se tiene “el propio ser en otro que él, incluso sin conciencia de ello, y con preferencia así” (Albizu, 2006, p. 42).

El otro lado es el del extrañamiento. Acontece cuando la constitución del sujeto implica su paso por lo otro de sí mismo. Es decir, cuando se hace énfasis en “flexionar hacia sí el propio ser en aquello, exterior, extraño, y allí (y desde allí) constituir la autoconciencia que de tal modo encuentra [...] la alteridad: mi ser-mí-mismo es mi ser-otro” (Albizu, 2006, p. 42). Lo anterior indica que entre enajenación y extrañamiento hay una diferencia sustancial. En la primera situación no es posible ver transformación superadora alguna. La asunción de la otredad para ganancia propia no es posible porque genéticamente no le pertenece.

En cambio, entendiendo la alienación en su manifestación como extrañamiento, la superación se concreta. En los procesos de salida a la exterioridad (exteriorización) y encuentro con la otredad se dan situaciones alienantes. Esto sucede por ejemplo en el trabajo, en la relación recíproca entre la verdad y el sujeto o en las manifestaciones culturales del espíritu. Sin embargo, la diferencia estriba en que ese extrañamiento permite la asimilación de las unilateralidades de

estos procesos. Se superan esas verdades parciales y situaciones de extrañamiento generando nuevas verdades y procesos más plenos, acabados y libres.

La filosofía de Hegel no solo se apoya en los conceptos de enajenación o extrañamiento, sino también en el de *asunción*. Para comprender adecuadamente este concepto es necesario adentrarse en la dialéctica misma. Se verá cómo la asunción regula el proceso de desarrollo del movimiento dialéctico que abarca toda la realidad. El filósofo entiende la realidad como un desarrollo dinámico continuo donde las contradicciones y oposiciones juegan un papel fundamental. Para explicar esto último, es pertinente dirigir la atención a la *Ciencia de la Lógica*, allí el autor explica el método dialéctico y su trabajo anterior en la *Fenomenología del espíritu*:

[...] la única manera de lograr el progreso científico —y cuya sencillísima inteligencia merece nuestra esencial preocupación— es el reconocimiento de la proposición lógica, que afirma que lo negativo es a la vez positivo, o que lo contradictorio no se resuelve en un cero, en una nada abstracta, sino solo esencialmente en la negación de su contenido particular; es decir, que tal negación, no es cualquier negación, sino la negación de aquella cosa determinada, que se resuelve, y por eso es una negación determinada (Hegel, 1976 [1832], p. 50)⁵¹.

La conciencia (*Fenomenología*) en su progresivo devenir real niega el contenido particular contradictorio que le precede. Al asumir esa contradicción, ella misma se eleva en la concretización y plenificación de su ser. Transitando en

⁵¹ "Das Einzige, um den wissenschaftlichen Fortgang zu gewinnen, und um dessen ganz einfache Einsicht sich wesentlich zu bemühen ist, - ist die Erkenntniß des logischen Satzes, daß das Negative eben so sehr positiv ist, oder daß das sich Widersprechende sich nicht in Null, in das abstracte Nichts auflöst, sondern wesentlich nur in die Negation seines besondern Inhalts, oder daß eine solche Negation nicht alle Negation, sondern die Negation der bestimmten Sache, die sich auflöst, somit bestimmte Negation ist" (GW, 21, p. 38).

profundidad las negaciones continuas, la conciencia desarrolla su concepto. Va adquiriendo nuevas figuras cada vez más reales que no eliminan completamente las configuraciones previas. El contenido particular antecedente no es meramente negado, sino asumido. Es decir, levantado (porque ha sido superado) y a la vez sostenido por ella (ya que es un paso necesario dentro del camino de autoconocimiento de sí).

En el proceso dialéctico, la *asunción* juega un papel crucial porque surge “como la forma de explicitar una dinámica inherente al cosmos” [*as the way we make explicit a dynamic inherent in the cosmos*] (Burbidge, 2020, p. 180), es decir que el concepto explica y hace patente el movimiento inherente a la realidad (*Wirklichkeit*). La *Aufhebung* indica la actividad necesaria que unifica las tres instancias que Hegel menciona en la dialéctica: la afirmación o posición inicial, la negación de esa afirmación y, finalmente, la negación de la negación. El concepto muestra que la contradicción no es simplemente anulada, sino que es conservada, transfigurada y asumida al mismo tiempo. Los elementos contrapuestos se reconcilian para trascender y romper sus limitaciones. Se van creando progresivamente nuevas determinaciones de mayor complejidad, desarrollo y contenido.

Hay que destacar también que, en la filosofía hegeliana, el concepto de *asunción* se aplica a todo el ámbito del espíritu. En la *Fenomenología* indica el movimiento de las sucesivas figuras de la conciencia y, por lo tanto, del recorrido de ella hasta llegar al saber absoluto. En la *Lógica* muestra el ámbito genético-formal previo a la manifestación de la Idea en la historia, es decir, el movimiento universal del concepto (pensamiento) que se aplicará a todos los ámbitos de la realidad. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, la *asunción* señala el

devenir real y concreto del espíritu en sus diversos ámbitos de concreción natural e histórica (espíritu subjetivo, objetivo y absoluto). La asunción en la *Enciclopedia* revela el rejuvenecimiento del espíritu que “no es un simple retorno a la misma figura; es una purificación y elaboración de sí mismo” (Hegel, 2010b [1822-1823], p. 29).

A pesar de la profundidad del concepto y su coherencia sistemática en la filosofía de Hegel, ha sido objeto de debates y análisis. Desde la perspectiva marxiana se critica que la asunción hegeliana mantiene y legitima el *status quo*. El término y la dialéctica que sustenta muestran cierto aparente progreso en la manifestación de la libertad en el mundo pero para encubrir dinámicas opresivas. Marx considera que la dialéctica hegeliana es una interpretación abstracta de la realidad, desvinculada de las condiciones materiales y del hombre empírico real. Allí la obra destructiva de la asunción llega y sostiene “la filosofía más conservadora” (Marx y Engels, 1971 [1845], p. 218)⁵². Para explicar esto último es necesario realizar una pequeña mención a la mediación necesaria entre Hegel y Marx: Feuerbach.

5. Feuerbach y la crítica a Hegel

Feuerbach (1804-1872) tuvo un impacto significativo en el desarrollo del pensamiento de Marx. Constituye el paso necesario para comprender de dónde parte la crítica marxiana a Hegel y al concepto que se analiza en este escrito. El filósofo de Landshut argumenta que la dialéctica cae en la trampa de la propia alienación que ella misma dice superar, ya que “la filosofía hegeliana no ha rebasado la contradicción entre el

⁵² “*die konservativste Philosophie*” (Marx y Engels, 1962 [1845], p. 203, *MEW*, vol. 2).

pensar y el ser” (Feuerbach, 1976 [1843], p. 76)⁵³. Para el autor, Hegel da una importancia excesiva a la abstracción. Establece que todo cae dentro de la vida del concepto, haciendo que el todo de la realidad sea la continua manifestación del espíritu.

Se produce una desvinculación de las condiciones materiales y las necesidades humanas concretas. Lo infinito subsume a lo finito y desdibuja sus contornos hasta asimilarlo completamente. El problema se encuentra en que “el comienzo de la filosofía es lo finito” (Feuerbach, 1976 [1843], p. 11)⁵⁴, no lo infinito en su manifestación sensible particular. Para Feuerbach, el ser humano es un ser encarnado en la realidad material. Sin embargo, la filosofía hegeliana al enfocarse en el concepto ignora la dimensión concreta, corpórea y material.

El autor enfatiza la búsqueda de una filosofía que parta de la realidad material y la experiencia concreta. Por su parte, la dialéctica hegeliana despliega el pensamiento en sus divisiones internas como una infinitización de particularidades efectivizadas. Ello constituye un gran problema porque “la variedad infinita de predicados diferentes es una simple idea sin realidad, pura fantasía” (Feuerbach, 2009 [1841], p. 74)⁵⁵. Es decir, que el todo de la filosofía hegeliana, para Feuerbach, es pura abstracción.

Además, el autor piensa al sistema de Hegel como una forma secularizada de religión. La Idea Absoluta (*Lógica*) o espíritu Absoluto (*Enciclopedia*) ocupa el lugar del Dios de la religión. Este enfoque mantiene una dimensión mística que

⁵³ “Die Hegelsche Philosophie ist nicht über den Widerspruch von Denken und Sein hinausgekommen” (Feuerbach, 1950 [1843], p. 33).

⁵⁴ [der Anfang der Philosophie ist das Endliche] (Feuerbach, 1950 [1843], p. 61).

⁵⁵ “ist die unendliche Vielheit verschiedener Prädikate eine Vorstellung ohne Realität –eine bloße Phantasie–” (Feuerbach, 1956 [1841], p. 43).

desvía la atención de los problemas reales de la humanidad, ya que "la filosofía especulativa hipostasiaba la razón humana al divinizarla" (Landgrebe, 1975, p. 130). En *La esencia del cristianismo*, el filósofo critica la forma en que Hegel desarrolla su sistema filosófico. Lo acusa de elevar la idea y la espiritualidad por encima de la realidad material.

La filosofía como doctrina especulativa de Dios es una forma abstracta que desvincula al hombre de su existencia terrenal. Lo convierte en mero objeto del pensamiento absoluto. En lugar de resolver las contradicciones de la vida, se tiende a alienar al ser humano despojándolo de su naturaleza concreta. El hombre pierde y se pierde cuando Dios es hipostasiado en la filosofía, ya que "la miseria del hombre es el triunfo de la misericordia divina" (Feuerbach, 2009 [1841], p. 273)⁵⁶ y "la personalidad de Dios no es más que la personalidad enajenada y objetivada del hombre" (Feuerbach, 2009 [1841], p. 271)⁵⁷.

La dialéctica hegeliana contribuye a mantener una forma de religión encubierta. Ella perpetúa una visión abstracta de la realidad y de alienación permanente de la cual no se sale hasta no eliminar esa misma religión. Por su parte, la *asunción* como concepto articulador no puede operar en su aptitud más plena, porque deviene en lo que ella misma debería asumir y superar. En el movimiento de ir asumiendo figuras descansa una alienación más grande que la dialéctica hegeliana no puede contrarrestar.

⁵⁶ "Des Menschen Elend ist der Triumph der göttlichen Barmherzigkeit" (Feuerbach, 1956 [1841], p. 221).

⁵⁷ "Die Persönlichkeit Gottes ist selbst nichts andres als die entäußerte, vergegenständlichte Persönlichkeit des Menschen" (Feuerbach, 1956 [1841], p. 220).

6. Crítica marxiana a la *asunción* hegeliana

Karl Marx parte de la objeción de Feuerbach para analizar la filosofía de Hegel. Propone su propia concepción tanto de la dialéctica, la historia y la libertad del hombre. Para el filósofo de Trier, criticar el concepto de *asunción* en Hegel es clave. Este encubre todo lo que debe ser eliminado y cancelado en la realidad empírica concreta. Por ello, el autor “traduce el concepto en términos empírico-prácticos en el marco de su reconstrucción histórico-materialista de la dialéctica” [*übersetzt den Begriff im Rahmen seiner geschichtsmaterialistischen Rekonstruktion der Dialektik ins Empirisch-Praktische*] (Fritz Haug, 1994, p. 693). La dialéctica marxiana, y, por lo tanto, la *Aufhebung* asociada a ella ya no es un mero elemento teórico de conocimiento de la realidad, sino “el instrumento del obrar político-social que informa acerca de lo que hay que hacer en todo momento” (Landgrebe, 1975, p. 93).

Marx parte de la unilateralidad del planteo de Feuerbach. Él, al criticar la religión, sigue moviéndose en el ámbito del pensamiento y del idealismo. Tratar de cancelar la alienación religiosa, en cuanto actividad contemplativa, sigue siendo parte de la enajenación del hombre que tanto la *asunción* hegeliana como la crítica de Feuerbach no han podido superar. Por ello el filósofo del materialismo dialéctico “dio a la expresión el significado de la eliminación práctica de las situaciones que ya no están en consonancia con las exigencias sociales razonables” [*Durch Marx bekam der Ausdruck die Bedeutung praktischer Beseitigung von Zuständen, die mit vernünftigen gesellschaftlichen Forderungen nicht mehr in Einklang sind*] (Fulda, 1971, p. 620). Marx dice al respecto:

El defecto fundamental de todo el materialismo anterior – incluyendo el de Feuerbach– es que solo concibe el objeto, la

realidad, la sensoriedad, bajo la forma de objeto o de contemplación, pero no como actividad sensorial humana, no como práctica, [...] no comprende la importancia de la actuación "revolucionaria", práctico-crítica (Marx y Engels, 2010 [1845], p. 13)⁵⁸.

Este es el cuestionamiento de la forma en que Hegel y el materialismo posterior entendieron el movimiento inmanente de la realidad y la superación de las contradicciones que allí operan. Para Marx, lo sustancial es transformar radicalmente las condiciones de vida reales de las clases oprimidas. Alrededor de este objetivo pivota el término que este trabajo analiza. Se deben cancelar o eliminar la explotación y alienación enajenante de los hombres concretos y de la sociedad en general. Para el filósofo, el trasfondo histórico es distinto porque "la misión de la historia consiste, por lo tanto, una vez desaparecido el más allá de la verdad, en averiguar él más acá" (Marx y Ruge, 1970 [1844], p. 102)⁵⁹. Es decir, la historia debe dar cuenta de las contradicciones sociales concretas y explícitas de la sociedad, en orden a cancelarlas.

Para Marx, el punto central es transformar radicalmente las condiciones de vida reales de las clases oprimidas. Buscar la cancelación de las condiciones iniciales impuestas por el capital es el objetivo (visto desde una visión retrospectiva), pero desde el lado prospectivo se deben establecer condiciones que permitan ir más allá de los modos de producción capitalista (Fritz Haug, 1994, p. 699). Se deben cancelar o eliminar la explotación y

⁵⁸ "Der Hauptmangel alles bisherigen Materialismus (den Feuerbachschen mit eingerechnet) ist, daß der Gegenstand, die Wirklichkeit, Sinnlichkeit nur unter der Form des Objekts oder der Anschauung gefaßt wird; nicht aber als sinnlich menschliche Tätigkeit, Praxis [...] Er begreift daher nicht die Bedeutung der „revolutionären“, der „praktisch-kritischen“ Tätigkeit" (Marx y Engels, 1978 [1845], p. 5; Marx-Engels-Werke (MEW), vol. 3).

⁵⁹ "Es ist also die Aufgabe der Geschichte, nachdem das Jenseits der Wahrheit verschwunden ist, die Wahrheit des Diesseits zu etablieren" (Marx, 1981 [1844], p. 379; MEW, 1).

alienación enajenante de los hombres concretos y de la sociedad en general.

Para lograr lo anterior, no es posible mantener las posiciones materialistas de Feuerbach, ni mucho menos el idealismo hegeliano. La crítica de estas posiciones teóricas es necesaria e ineludible. Marx debe aclarar el lugar y función de la dialéctica y cómo opera la asunción, ahora devenida en cancelación (*Aufhebung*). Para Marx, la dialéctica hegeliana no refleja las condiciones materiales y relaciones sociales reales de los hombres. Ella es una mera abstracción disfrazada de juego intelectual.

La filosofía de Hegel es un reflejo invertido de la realidad. El filósofo sustituye el estudio de la realidad empírica por el estudio de la lógica al invertir las relaciones en la facticidad concreta de los nexos entre familia, sociedad civil y Estado (Rockmore, 2013, p. 309). Allí la idea domina la materia (lo infinito desdibuja lo finito). No solo Hegel, sino también “la filosofía alemana, que desciende del cielo sobre la tierra” (Marx y Engels, 2014 [1845], p. 21)⁶⁰ parten de lo divino-infinito que en su despliegue explica y da sentido a lo finito-mundano. Este movimiento es el movimiento autocreador de Dios en la historia. Por lo tanto, estas filosofías niegan la importancia de las fuerzas productivas y las relaciones de producción (base económica de la superestructura) en la transformación de la sociedad.

Para Marx, el punto central es el contrario a todo lo anterior. Se debe partir “del hombre que realmente actúa y, arrancando de su proceso de vida real, se expone también el desarrollo de los reflejos ideológicos y de los ecos de este proceso

⁶⁰ “deutschen Philosophie, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigt” (Marx y Engels, 1978 [1845], p. 26; MEW, 3).

de vida” (Marx y Engels, 2014 [1845], p. 21) ⁶¹. La historia no debe verse como un proceso espiritual de desarrollo y superación de contradicciones abstractas. Ella no es el progreso hacia un ámbito de concreción de la libertad espiritual. El filósofo argumenta que la historia humana está determinada por la lucha de clases, las relaciones materiales de producción y la necesaria cancelación de ese estado permanente de lucha.

En la sociedad comunista debe cesar la lucha permanente de clases y la relación asimétrica entre los individuos, entendiendo al comunismo como la “superación positiva de la propiedad privada en cuanto autoextrañamiento del hombre, y por ello como apropiación real de la esencia humana por y para el hombre [...] como retorno del hombre para sí en cuanto hombre social, es decir, humano” (Marx, 2001 [1844], p. 139) ⁶². La historia se entiende como la progresiva generación de esa eliminación. Esta cancelación es ardua y se da en el mundo empírico de las condiciones materiales desfavorables. Ellas están ancladas en la propiedad privada y en las desigualdades que genera entre los hombres. En orden a esta forma de concebir la historia, se tiene que entender “la modificación de las circunstancias y de la actividad humana [...] como práctica revolucionaria” (Marx y Engels, 2010 [1845], p. 14) ⁶³ y además, comprender el mismo conocimiento dialéctico como “el hilo

⁶¹ “es wird von den wirklich tätigen Menschen ausgegangen und aus ihrem wirklichen Lebensprozeß auch die Entwicklung der ideologischen Reflexe und Echos dieses Lebensprozesses dargestellt” (Marx y Engels, 1978 [1845], p. 26; MEW, 3).

⁶² “[...] als positive Aufhebung des Privateigentums als menschlicher Selbstentfremdung und darum als wirkliche Aneignung des menschlichen Wesens durch und für den Menschen [...] als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines gesellschaftlichen, d.h. menschlichen Menschen” (Marx y Engels, 1968 [1844], p. 536; MEW, 40).

⁶³ “Das Zusammenfallen des Andern[s] der Umstände und der menschlichen Tätigkeit oder Selbstveränderung kann nur als revolutionäre Praxis gefaßt und rationell verstanden werden” (Marx y Engels, 1978 [1845], p. 6; MEW, 3).

conductor para la estrategia y la táctica de la revolución” (Landgrebe, 1975, p. 93).

Las contradicciones fundamentales en la sociedad no son meras determinaciones autopoieticas del pensamiento. Ellas son conflictos reales y concretos entre las diferentes clases sociales con intereses contrapuestos. Luego, en la cristalización en la superestructura dan forma a las diversas ideologías alienantes que reproducen y refuerzan esa misma lógica: la política, la cultura, la educación, etc. En Marx, la eliminación de las contradicciones no proviene de una negación abstracta. La cancelación tiene que ser una transformación real de las relaciones de producción y las condiciones materiales de vida.

La *asunción* hegeliana vista como una reconciliación espiritual de opuestos carece para el autor de la acción práctica (*praxis revolucionaria*) necesaria para eliminar las injusticias y desigualdades existentes. Marx ve la filosofía de Hegel como otra forma de alienación que desvía la atención de los problemas reales de la sociedad. Ella mantiene ese estado alienado de manera permanente al retornar siempre hacia el mundo espiritual abstracto del pensamiento. La filosofía hegeliana seculariza a Dios en la lógica pero diviniza lo lógico en tanto despliegue histórico de la realidad. Esta forma de concebir la dinámica existencial debe eliminarse porque “la superación de la religión, en cuanto ilusoria dicha del pueblo, es la exigencia de su dicha real. La exigencia de abandonar las ilusiones acerca de un estado de cosas es lo mismo que exigir que se abandone un estado de cosas que necesita ilusiones” (Marx y Ruge, 1970 [1844], p. 102) ⁶⁴.

⁶⁴ “Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf” (Marx, 1981 [1844], p. 379; MEW, 1).

Según Marx, la religión crea ella misma falsas ilusiones, promesas imposibles y falsedades alienantes. El objetivo central de este encubrimiento abstracto es poder mantener todo tal cual se encuentra, reforzar las divisiones sociales y la opresión de la clase dirigente por sobre la clase trabajadora. El concepto de asunción en el movimiento interno de la dialéctica de Hegel brinda asistencia a esta complicidad. El término genera una falsa promesa salvadora que se cristaliza al modo religioso de la salvación. Él hace subsistir los andamiajes opresivos que son generados por la dialéctica abstracta de la lógica, porque a través del concepto de asunción todo lo que debe ser cancelado permanece como “momentos necesarios de autoconfirmación del Espíritu” [*moments nécessaires de confirmation de soi de l'Esprit*] (Safatle, 2019, p. 191).

7. Conclusiones

Este escrito se proponía explorar la noción de *asunción* en la filosofía de Hegel y Marx. Para ello se realizó la delimitación del tema dentro del ámbito amplio de la filosofía de la historia. En Hegel, ella muestra el desenvolvimiento del espíritu en cuanto libertad. Este movimiento está pautado por la dinámica de la dialéctica, que implica otros conceptos relacionados: alienación-enajenación, extrañamiento y la asunción de ellos. Para discutir el núcleo problemático del concepto se explicitaron las traducciones posibles y se evidenció la interpretación semántica elegida en este trabajo. Además, se realizaron algunas precisiones con respecto a los conceptos emparentados antes mencionados.

Tanto la dialéctica como su dinámica y la resignificación en Marx descansan en cómo entender los procesos de alienación, extrañamiento y la *asunción* o cancelación de ellos. Para develar

lo anterior se realizó un recorrido hermenéutico y exegético por escritos de Hegel, Feuerbach y Marx. En Hegel se advierte que la dialéctica pauta la dinámica de la realidad, en tanto es despliegue y manifestación eterna del pensamiento. La historia tiene este movimiento, es esa misma dinámica efectivizada en el tiempo. La *asunción* es el eje articulador para dar paso a las sucesivas transformaciones y rejuvenecimientos del espíritu (individual: conciencia; natural; intersubjetivo: espíritu subjetivo, objetivo y absoluto).

Desde Feuerbach se advirtió que la dialéctica hegeliana hace énfasis en lo infinito y deja de lado al hombre finito-concreto. El concepto de *asunción* pivota en esta crítica. En la dialéctica hegeliana se diviniza la lógica y se transforma la Idea en Dios. Esto mantiene la alienación que debía ser superada. Esta primera crítica es tomada por Marx como punto inicial para su teorización sobre la historia, la filosofía, las clases sociales y la praxis revolucionaria. En este andamiaje teórico el concepto investigado en este escrito también está presente.

Marx parte de la objeción a la religión de Feuerbach, pero la lleva a sus últimas consecuencias. Se debe cancelar la religión para salir de la alienación y la abstracción del idealismo. Para el filósofo, la dialéctica hegeliana no presta atención al hombre concreto y a sus relaciones productivas. Hegel no da cuenta de la alienación en la que se encuentran los hombres y por lo tanto no puede eliminarla. La *Aufhebung* en Marx, adquiere la connotación de una verdadera *cancelación superadora*, da la pauta para una continua *praxis revolucionaria* que elimine la propiedad privada, las divergencias entre clases sociales y emancipe a la humanidad en la sociedad comunista.

En resumen, el reparo a la *asunción* hegeliana es una de las claves en las cuales Marx se basa para pensar la dialéctica. La

crítica realizada por Marx al concepto se sustenta en la necesidad de darle una impronta revolucionaria que no sostenga las enajenaciones y desigualdades del hombre empírico concreto. La objeción al concepto articula la crítica a la dialéctica, permite su resignificación y posibilita entender a la historia en tanto despliegue de una *praxis revolucionaria* ordenada a la emancipación humana. El término es uno de los núcleos teóricos operantes en la crítica a la filosofía de Hegel, tanto por parte de Feuerbach como de Marx. Además, el concepto articula, en ambas filosóficas, el andamiaje teórico que les da solidez sistemática y filosófica.

Referencias

- Albizu, E. (2006). *Teoría del contratiempo implosivo*. Ediciones del Signo.
- Grimm, J. y Grimm, W. (1854). Aufheben. En *Deutsches Wörterbuch* (pp. 663-668). S. Hirzel Verlag.
- Dudenredaktion. (1983). Aufheben. En *Duden: Deutsches Universal-wörterbuch* (pp. 113-114). Duden Verlag.
- Burbidge, J. W. (2020). Aufhebung. En M. F. Bykova y K. R. Westphal (Eds.), *The Palgrave Hegel Handbook* (pp. 167-182). Palgrave Macmillan.
- Feuerbach, L. (1950). *Grundsätze der Philosophie der Zukunft und andere Schriften* (M. G. Lange, Ed.). Felix Meiner. (Obra original publicada en 1843).
- Feuerbach, L. (1956). *Das Wesen des Christentums. Ausgabe in zwei Bänden*. Akademie-Verlag. (Obra original publicada en 1841).
- Feuerbach, L. (1976). *Tesis provisionales para la reforma de la filosofía*. Editorial Labor. (Obra original publicada en 1843).
- Feuerbach, L. (2009). *La esencia del cristianismo*. Trotta. (Obra original publicada en 1841).
- Fritz Haug, W. (1994). Aufhebung. En W. Fritz Haug (Ed.), *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus: Vol. 1. HKWM: Abbau des Staates bis Avantgarde* (pp. 693-708). Argument.
- Fulda, H. F. (1971). Aufheben. En J. Ritter (Ed.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 1) (pp. 618-620). Schwabe AG.
- Hegel, G. W. F. (1976). *Ciencia de la Lógica*. Solar. (Obra original publicada en 1832).
- Hegel, G. W. F. (1980). *Phänomenologie des Geistes: Vol. 9. (GW) Gesammelte Werke* (W. Bonsiepen y R. Heede, Eds.). Meiner. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (1985). *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein: Vol. 21. (GW) Gesammelte Werke* (F. Hogemann y W. Jaeschke, Eds.). Meiner. (Obra original publicada en 1832).

- Hegel, G. W. F. (1992). *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Vol. 20. (GW) Gesammelte Werke* (W. Bonsiepen y H. C. Lucas, Eds.). Meiner. (Obra original publicada en 1830).
- Hegel, G. W. F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Alianza. (Obra original publicada en 1830).
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada. (Obra original publicada en 1807).
- Hegel, G. W. F. (2010). *Filosofía de la historia universal*. Losada. (Obra original publicada en 1822).
- Landgrebe, L. (1975). *Fenomenología e historia*. Monte Avila Editores.
- Marx, K. (1981). *Werke: Vol. 1. MEW*. Dietz Verlag. (Obra original publicada en 1844).
- Marx, K. (2001). *Manuscrito de economía y filosofía*. Alianza. (Obra original publicada en 1844).
- Marx, K. y Engels, F. (1962). *Werke: Vol. 2. MEW*. Dietz Verlag. (Obra original publicada en 1845).
- Marx, K. y Engels, F. (1968). *Ergänzungsband: Schriften bis 1844 Erster Teil: Vol. 40. MEW*. Dietz Verlag. (Obra original publicada en 1844).
- Marx, K. y Engels, F. (1971). *La sagrada familia*. Claridad. (Obra original publicada en 1845).
- Marx, K. y Engels, F. (1978). *Werke*. Dietz Verlag. MEW3. (Obra original publicada en 1845).
- Marx, K. y Engels, F. (2010). *Tesis sobre Feuerbach y otros escritos*. Fundación Editorial el perro y la rana. (Obra original publicada en 1845).
- Marx, K. y Engels, F. (2014). *La ideología alemana*. Akal. (Obra original publicada en 1845).
- Marx, K. y Ruge, A. (1970). Los Anales franco-alemanes. Ediciones Martínez Roca. (Obra original publicada en 1844).
- Rockmore, T. (2013). Feuerbach, Bauer, Marx and Marxisms. En A. De Laurentis y J. Edwards (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Hegel* (pp. 305-312). Bloomsbury Publishing.
- Safatle, V. (2019). Matérialisme et dialectiques sans Aufhebung: Adorno lecteur de Marx, Marx lecteur de Hegel. *Actuel Marx*, 65(1), 186-206. <https://doi.org/10.3917/amx.065.0186>
- Vázquez, E. (2005). La filosofía postidealista (materialista) de la historia. En R. Mate (Ed.), *Filosofía de la historia* (2.ª ed., pp. 119-137). Trotta.

Reconocimiento, trabajo, cultura: Los cimientos del mundo social desde el modelo hegeliano de la autoconciencia

Lelia Edith Profili

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
leliaprof@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7427-3421>

1. Introducción

El presente apartado ofrece una exégesis del Capítulo IV. A. de la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel, con el objetivo prioritario de excogitar, con un enfoque a la vez hermenéutico y pedagógico, los aportes del modelo hegeliano de la autoconciencia en la comprensión de los cimientos del mundo social y cultural. La tesis central propugna que la teoría hegeliana reconoce la constitución necesariamente intersubjetiva de la autoconciencia y, con ella, la dimensión intrínsecamente social e histórica de todos los fenómenos subjetivos, espirituales y humanos.

En relación con ello, el capítulo IV de la *Fenomenología* resulta de una significación superlativa para comprender el modelo de Hegel; sin embargo, el mismo plantea también una inmensa dificultad, debida, en gran medida, no solo a la complejidad del texto mismo, sino, ante todo, al hecho de que se trata de uno de los escritos más discutidos, comentados y sobreinterpretados de la literatura hegeliana. Con la intención pedagógica de elucidar las tesis principales del texto, evitando

lecturas sesgadas, el análisis desarrollado a continuación está orientado por el propósito de hacer abstracción de las distintas interpretaciones y líneas de lectura dominantes en la ingente literatura secundaria, para concentrarse exclusivamente en la fuente. La exégesis se aplicará a algunos pasajes seleccionados, a fin de promover un acercamiento a las ideas nucleares del capítulo y de ofrecer, al menos, el instrumental básico para hacer frente a la vastísima literatura secundaria de una manera reflexiva y crítica.

2. El concepto de la autoconciencia

El título general de la sección correspondiente de la *Fenomenología* reza “[B] Autoconciencia”. Este título, igual que todos los indicados con letras mayúsculas entre corchetes: [A] Conciencia, [B] Autoconciencia, [C] (AA) Razón, (BB) Espíritu, (CC) Religión, (DD) Saber Absoluto, fueron añadidos por Hegel, sobre la división numérica de los ocho capítulos, solo en el índice, y cuando el manuscrito estaba ya en imprenta; con ello, la obra quedaba reestructurada en tres partes principales. Sin embargo, estos títulos no se encuentran en el cuerpo de la obra. En el reporte editorial del tomo noveno de *Gesammelte Werke (GW)*, se lee al respecto lo siguiente: “La gradación de los títulos de los capítulos entre sí ha sido sistematizada por los editores” (Hegel, 1980, p. 454)⁶⁵; y más adelante: “Las subdivisiones que figuran en el índice no siempre se encuentran en el propio texto. Por ejemplo, el índice reconoce una división de capítulos mediante letras mayúsculas entre corchetes, que falta en el texto de la obra” (p. 455). Esta parece ser la razón por la cual los editores de la nueva edición crítica para el tomo noveno de *GW* decidieron

⁶⁵ En lo que sigue, esta edición de la *Fenomenología del Espíritu* se indicará, tal como es habitual hacerlo, mediante las siglas “*GW*”, seguida del número correspondiente al tomo (9) y el número de página referenciada.

suprimirlos del índice, conservando solamente la división numérica en ocho capítulos.

Sin embargo, aquella articulación triádica es importante, porque permite comprender mejor ciertos aspectos estructurales de la *Fenomenología*. El título “[B] Autoconciencia” ([B] *Selbstbewußtsey*n), así como el hecho de que el mismo introduzca un nuevo apartado frente a la sección dedicada a la conciencia ([A] *Bewußtsey*n) en sus tres momentos, el de la certeza sensible, la percepción y el entendimiento, sugiere que, bajo el nombre de “autoconciencia”, Hegel presenta una nueva figura de la subjetividad. Si la conciencia, tratada en la sección A, se caracterizaba por su intencionalidad, su funcionalidad teórica y su relación eminentemente epistémica con el mundo, la autoconciencia, en cambio, es la primera figura de la conciencia práctica o, mejor, de la funcionalidad práctica de la subjetividad humana, que se relaciona consigo y se autodetermina, estableciendo una especial relación con lo otro y, fundamentalmente, con otros seres autoconscientes, que ya no es simplemente epistémico-teórica. Por eso decíamos también que, en esta sección de la obra, se trata no solo de la forma más básica de la conciencia práctica, sino, antes bien, de la constitución intrínsecamente intersubjetiva de la subjetividad individual.

2.1. La verdad de la certeza de sí mismo

El título del capítulo IV, “La verdad de la certeza de sí mismo” (*GW*, 9, p. 103 ss.) expresa la naturaleza propia de la autoconciencia frente a la de la conciencia expuesta en los capítulos anteriores. Frente a esta, definida por la simple certeza de su saber, la autoconciencia representa una primera, aunque todavía inmediata, adecuación de certeza y verdad. El capítulo se abre, en efecto, con algunas precisiones al respecto:

En los modos de la certeza que preceden hasta aquí, lo verdadero es para la conciencia algo distinto de ella misma. Pero el concepto de este algo verdadero desaparece en la experiencia de él; el objeto no se muestra en verdad como era de un modo inmediato en sí, [...] sino que este en-sí resulta ser un modo en que es solamente para otro (*GW*, 9, p. 103; Hegel, 2017, p. 90)⁶⁶.

En este pasaje aparecen tres términos técnicos que resultan fundamentales para entender la fenomenología: “conciencia” (*Bewußtseyn*), “certeza” (*Gewißheit*), “verdad” (*Wahrheit*). “*Gewißheit*” es el término técnico que refiere, en general, la forma subjetiva del saber. El lado subjetivo del saber de la conciencia, asociado con la forma y el sujeto. “*Wahrheit*”, en cambio, denota el contenido al que esa forma se aplica. Por ello, la verdad se vincula, antes bien, con el objeto del saber de la conciencia. Certeza y verdad mientan, entonces, los dos lados o polos del saber, el subjetivo y el objetivo respectivamente, cuya vinculación o referencia es la conciencia misma.

Sensu stricto, el término “*Bewußtseyn*” nombra aquella forma del saber esencialmente afectada por la inadecuación entre la certeza y la verdad, entre la forma y el contenido del saber; esto es, la forma de saber marcada por la distinción entre sujeto y objeto. Para la conciencia, el objeto es siempre algo distinto de ella misma, una realidad que ella experimenta como un en sí, extraño, independiente y exterior. En este sentido estricto, “conciencia” es sinónimo de saber de un otro; precisamente, frente a la autoconciencia como saber de sí. Asimismo, cabe aclarar que el término “*Bewußtseyn*” posee

⁶⁶ Además del texto alemán, se ha consultado también la traducción al español de W. Roces revisada y corregida por G. Leiva para FCE (2017). Las páginas correspondientes serán señaladas a continuación de las referencias de *GW*, luego de punto y coma, y precedidas del año respectivo. Por ejemplo: *GW*, 9, p. 103; 2017, p. 90. Es necesario advertir que las citas textuales pueden presentar algunas variaciones mínimas con respecto a la traducción de Leiva, fruto de correcciones introducidas por la autora del presente capítulo.

también un sentido amplio en la *Fenomenología*. *Lato sensu*, “conciencia” es sinónimo de subjetividad o mismidad individual. *Stricto sensu*, en cambio, mienta las figuras epistémicas de esa subjetividad, caracterizadas por la inadecuación entre certeza y verdad.

Precisamente, en esta diferencia irresuelta que separa su certeza y su verdad estriba la insuficiencia fundamental que afecta el saber de la conciencia en todas sus figuras. En la experiencia que ella hace de su objeto en cada caso, advierte que lo conocido no es en rigor una realidad *en sí*, sino una realidad *para la conciencia* (un ser *para otro*). En sus distintas formas, de la certeza sensible, de la percepción y del entendimiento, la conciencia experimenta la no verdad de su saber, al notar que ella ha configurado el objeto conforme a su propia forma subjetiva, pero que, en definitiva, esa forma no pertenece a la realidad en sí del objeto, sino a él en cuanto objeto de la conciencia. Sin embargo, esta experiencia de la inadecuación de las formas epistémicas tiene una efectividad fundamental para la subjetividad, porque esta dinámica de progresión de las potencias teóricas de la conciencia, que permite finalmente al entendimiento comprender el mundo como un juego de fuerzas internas, posee como concomitante el hecho de que el sujeto vislumbra la nulidad del mundo. Frente a su propia actividad configuradora, el mundo comienza a mostrarse en la condición de un fenómeno, cuya verdad no reside en él mismo sino en el sujeto. El mundo sensible pierde así, para la conciencia, el carácter de lo subsistente y autosuficiente; pierde la índole de un ser en sí que la conciencia debía reflejar pasivamente, para ser captado en su condición de *ser para la conciencia*, es decir, de un objeto a disposición de la realización de la subjetividad. Se trata ahora de un objeto nulo, que debe ser transformado y reapropiado por la misma conciencia en vista de

su realización. Pero esta conciencia orientada hacia sí misma ya no es conciencia en sentido estricto, sino, antes bien, autoconciencia.

Este tratamiento, que Hegel hace del tránsito de la conciencia a la autoconciencia, es significativo porque demuestra que la espontaneidad teórica y la práctica, la conciencia y la autoconciencia, no son facultades distintas o independientes entre sí, sino que ambas conforman una unidad y resultan inseparables. Ambas integran la funcionalidad o espontaneidad doblemente diferenciada de la subjetividad y la una no puede efectuarse sin la otra. La conciencia se vuelve sobre sí en la misma experiencia de la insuficiencia de sus figuras epistémicas. Juntamente con ella, la forma de la subjetividad se torna objeto de la conciencia misma, se vuelve el contenido del saber y, en este sentido, la autoconciencia representa, por así decir, un primer nivel de adecuación entre certeza y verdad. En consecuencia, frente a la inadecuación propia de las figuras de la conciencia, esta experiencia que la subjetividad tiene de sí misma constituye una verdad en sentido propio:

Con la autoconciencia entramos ahora, pues, en el reino propio de la verdad. [...] Si consideramos esta nueva figura del saber, el saber de sí mismo, en relación con la anterior, con el saber de otro, vemos que este último ha desaparecido, ciertamente, pero sus momentos, al mismo tiempo, se han conservado [...]. Así pues, solo parece haberse perdido el momento principal mismo, a saber: la subsistencia simple autosuficiente para la conciencia. Pero, de hecho, la autoconciencia es la reflexión que, desde el ser del mundo sensible y percibido, es esencialmente el retorno desde el ser-otro (*GW*, 9, pp. 103-104; 2017, pp. 90-91).

Se pone aquí de manifiesto la intrínseca complementariedad entre conciencia y autoconciencia: el saber de sí o autoconciencia transforma los momentos contenidos en la

figura anterior. Si bien el saber de la conciencia parece ser opuesto al de la autoconciencia, el primero no se pierde en el paso al segundo. Por el contrario, solo desde el saber de otro puede ganarse el saber de sí: “la autoconciencia es la reflexión que [...] es retorno desde el ser otro” (*ibid.*). La autoconciencia es esencialmente retorno, reflexión que supone la alteridad del mundo de la conciencia, y la supone como condición que incita su propia actividad de retorno y de autoafirmación. El saber de lo otro es el acicate que moviliza y reclama la actividad transformadora de la autoconciencia.

En esta necesidad de la alteridad se revela, en definitiva, la estructura reflexiva propia de la subjetividad individual, que solo puede referirse a sí misma en la medida en que se refiere a otro. Esta tesis posee una relevancia notable para identificar lo propio del modelo hegeliano de la subjetividad, frente a la propuesta, por ejemplo, del primer Fichte o de Schelling. Hegel mismo se encarga de precisar la diferencia con claridad:

Como autoconciencia es movimiento; pero, en la medida en que ella solo se distingue respecto de sí como sí mismo, para ella la diferencia está superada de modo inmediato como ser otro; la diferencia no es y ella es solo la tautología carente de movimiento del yo igual yo; en la medida en que para ella lo diferenciado no tiene la figura del ser, no es autoconciencia. Para ella el ser otro es como ser, o sea como momento diferenciado; pero es también para ella la unidad de sí misma con esta diferencia como segundo momento diferenciado (*GW*, 9, p. 104; 2017, p. 91).

Con esta crítica implícita a Fichte, Hegel quiere demostrar que la esencia de la autoconciencia no estriba en la inmediatez del yo=yo. La autorrelación de la autoconciencia no es una identidad inmediata, sino mediada: es una autorrelación que se gana mediante la relación con la objetividad o con la

alteridad. A diferencia de Fichte, para quien la identidad del yo=yo es el punto de partida, el acto tético por el cual el yo se pone y todo otro acto es derivado de esta primera intuición inmediata, Hegel destaca que la autorrelación subjetiva es una identidad mediada y, por ende, reflexiva. El núcleo de la autoconciencia es la mediación, la reflexión y, en este sentido, su afirmación como mismidad necesariamente supone la alteridad y la negación de la alteridad. La esencia de la autoconciencia consiste en un movimiento de retorno (reflexión), mediante el cual ella se reafirma como mismidad (*Selbst*) desde la negación de la alteridad (*Anderssein*). Solo mediante este movimiento la autoconciencia se realiza como tal o ejecuta la igualdad del yo. Evidentemente, ese proceso dialéctico de negación consistirá en una transformación y apropiación de lo otro y, por ello, Hegel concluye que el núcleo de la autoconciencia es el *deseo* (*Begierde*). Hegel desarrolla la deducción genética del deseo como esencia de la autoconciencia en el siguiente pasaje:

[...] el mundo sensible es para ella una subsistencia, pero una subsistencia que es solamente fenómeno o diferencia, que no tiene en sí ser alguno. Pero esta contraposición entre su fenómeno y su verdad solo tiene por su esencia la verdad, esto es, la unidad de la conciencia consigo misma; esta unidad debe ser esencial a la autoconciencia; es decir, que esta es deseo en general [*Begierde überhaupt*]. La conciencia tiene ahora, como autoconciencia, un doble objeto: uno, el objeto inmediato de la certeza sensible y de la percepción, pero que se halla señalado para ella con el carácter de lo negativo, y el segundo, precisamente ella misma, que es la verdadera esencia y que de momento solo está presente en la contraposición con el primero. La autoconciencia se presenta aquí como el movimiento mediante el cual se supera esta contraposición y ella deviene igualdad de sí consigo misma (*GW*, 9, p. 104; 2017, p. 91).

Es decir, en la contraposición entre la nulidad del mundo fenoménico y la certeza de la autoconciencia de ser ella la verdadera esencia o el verdadero en sí, se impone esta última, y la autoconciencia se ve movida a hacer valer su verdad en el mundo, a transformarlo en *su mundo*. La autoconciencia es, por tanto, esencialmente, deseo o voluntad, que concibe el mundo como medio de su autorrealización y que se efectúa como movimiento de apropiación. Por ello mismo, no debe interpretarse el deseo como un mero apetito sensitivo; él refiere, antes bien, la dimensión volitiva de la subjetividad, su impulso de transformar el mundo conforme a sus propias determinaciones subjetivas.

Evidentemente, el objeto intencional del deseo no es ya el mismo que el de la conciencia; no se trata de la cosa sensible ni tampoco de un objeto reconocido en su independencia, sino de un objeto en el que la autoconciencia encuentra un medio para su propia realización. En definitiva, el fin último del deseo es la autorrealización de la autoconciencia misma y, por ello, él conduce desde las cosas del mundo a un objeto que posee la misma estructura racional de la autoconciencia: la vida (*das Leben*). En ella, la autoconciencia encuentra una objetividad compatible con la estructura de la subjetividad.

2.2. La vida y la autoconciencia

En la *Fenomenología*, la vida descubre la esencia común, originaria, de la autoconciencia y del mundo, de la subjetividad y la objetividad. Hegel la define desde la estructura de la universalidad dialéctica, que contiene la contradicción y, por ende, la necesidad de una autodiferenciación inmanente. Es la universalidad que se realiza como tal en el proceso de poner y superar sus momentos singulares. Todas las descripciones que

Hegel brinda de la vida involucran esta idea de lo universal que contiene la contradicción y la dialéctica, y que consiste en el proceso infinito de superación de sus diferencias singulares:

La determinación de la vida [...] es la infinitud como el ser-superado [*Aufgehobensein*] de todas las diferencias, el movimiento puro de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la autosuficiencia, en la que se disuelven las diferencias del movimiento (*GW*, 9, p. 105; 2017, p. 92).

El análisis de los momentos contenidos en el concepto de la vida infinita o universal resulta fundamental en el contexto de este capítulo de la *Fenomenología*, porque desde él es posible, por un lado, determinar la estructura de la autoconciencia por analogía con la de la vida, por otro, demostrar que el deseo de la autoconciencia solo puede satisfacerse en el encuentro con otra autoconciencia. Es decir, desde el análisis de la vida, Hegel deduce los momentos conceptuales de la autoconciencia y, con ellos, demuestra genéticamente la dimensión necesariamente intersubjetiva de la subjetividad individual.

El movimiento de la vida universal se muestra como un proceso infinito de generación, relación y superación de sus determinaciones singulares. El análisis de este movimiento revela tres momentos en la estructura racional de la vida. Estos tres momentos son:

1) La singularidad representada en el individuo viviente: “la existencia” o “subsistencia (*Bestehen*) de figuras autosuficientes” (*GW*, 9, p. 106; 2017, p. 92), dice Hegel en el texto. Se trata de lo singular como ser para sí (unidad que contiene en sí la reflexión de la vida), es decir, de los individuos como momentos en los que se despliega y realiza la vida universal.

2) La particularidad del proceso vital o de la vida como proceso: Hegel lo describe como la “sumisión de aquella existencia [de las existencias singulares] bajo la infinitud de la diferencia” (*ibid.*). Precisamente, la concreción del universal en lo singular requiere de la negación/superación continua de los momentos singulares y, en consecuencia, supone también los procesos particulares intraespecíficos de generación, reproducción y muerte de los individuos o existencias singulares.

3) Finalmente, la universalidad de la vida genérica o Género (*Gattung*): es el movimiento autorreflexivo que unifica y totaliza el proceso vital, mediante la superación dialéctica de lo particular y lo singular. Hegel lo describe en los siguientes términos: “La sustancia simple de la vida es, por ende, la escisión [*Entzweyung*] de sí misma en figuras y, al mismo tiempo, la disolución de estas diferencias existentes” (*GW*, 9, p. 106; 2017, p. 93). Se trata del proceso de autodiferenciación del universal. Conforme a él, la vida es “el todo que se desarrolla, que disuelve su desarrollo y, en este movimiento, simplemente se conserva” (*GW*, 9, p. 107; 2017, p. 93).

Resulta importante comprender que la vida no es solo lo universal, ni tampoco solo lo individual, sino la automediación en la cual lo universal se diferencia en las distintas especies y se concreta en cada singular. El universal constituye la sustancia determinada del singular; pero esto quiere decir, a su vez, que este es una reflexión del universal y que, en consecuencia, posee dentro de sí esa reflexión y esa dialéctica: solo es tal, solo deviene un individuo determinado, en razón de la relación, de la oposición, tensión e interacción, que mantiene con los otros momentos singulares; sin ellos, no existiría como tal. El universal solo existe mediante los individuos, pero el individuo solo existe en cuanto reflexión concreta del universal.

También es importante reparar en la relación que la vida posee con la autoconciencia, que ha quedado descubierta mediante el análisis de los momentos conceptuales de la vida y que Hegel expresa en los siguientes términos: “En este resultado [el de la vida genérica], la vida remite a un otro de lo que ella es, a saber, a la conciencia, para la cual ella es como esta unidad, o sea como género” (*GW*, 9, p. 107; 2017, p. 93). Es decir, la vida consciente surge como resultado del desarrollo de la vida genérica; precisamente, todo el desarrollo vital, tal como lo describe Hegel en estos pasajes, se muestra como una superación progresiva de la singularidad y la particularidad en la universalidad de la vida genérica. Solo desde la vida así pensada, el movimiento vital conduce directamente a la conciencia de la vida misma, porque, como resultado, la vida pierde su inmediatez inicial para desarrollarse por medio de la contraposición entre una vida *en sí* (que no es consciente de sí misma) y una vida *para sí* (que se sabe y se conoce como tal). De esta manera, la estructura de la vida gana la forma de una autorrelación reflexiva, en la cual ella se duplica volviéndose objeto de sí misma (‘para sí’). Por eso Hegel añade: “Esta otra vida [...] es género para sí, la autoconciencia” (*ibid.*). En este sentido, la autoconciencia es vida que es *para sí*, es decir, vida que se tiene a sí misma por objeto y que es consciente de sí misma. Ahora bien, si la autoconciencia es también vida, entonces ella debe involucrar, a su manera, los mismos momentos conceptuales o estructurales que la vida: los de la universalidad, la particularidad y la singularidad. Hegel los indica a continuación.

2.3. La estructura conceptual de la autoconciencia

1) Momento de la universalidad: “El yo simple es solo este género o lo simple universal para el que las diferencias no lo son, en cuanto él es la esencia negativa de los momentos autosuficientes” (*GW*, 9, p. 107; 2017, pp. 93-94). El momento de la universalidad corresponde, pues, al del yo puro como autorrelación negativa (“esencia negativa de los momentos autosuficientes”), esto es, como espontaneidad que asume las diferencias en la unidad simple de sí mismo. Este es el núcleo de la subjetividad según Hegel: la autorrelación dialéctica; y ello equivale a decir que la subjetividad pura es un proceso dialéctico de autodeterminación; es decir, en definitiva, la libertad constituye la esencia universal de la autoconciencia. Ahora bien, en cuanto dialéctica, esta autorrelación implica necesariamente la oposición y, con ella, la contraposición frente a otro. En virtud de esta oposición, se explica el momento de la particularidad en la autoconciencia.

2) Momento de la particularidad: el mismo corresponde al de la oposición del yo frente a la objetividad. Mediante esta oposición, la autoconciencia se determina a sí misma como sujeto volitivo cuya esencia es el deseo. Sin embargo, la dialéctica del deseo desemboca directamente en el tercer momento, porque la autorrealización de la autoconciencia no logra cumplirse con la simple apropiación de objetos sensibles, ni con la mera satisfacción de apetitos sensuales. En la satisfacción de los apetitos, la autoconciencia no se reconoce a sí misma como agente libre, por el contrario, en ellos se hace patente una dependencia respecto de lo otro que no puede ser superada y, junto con ella, tampoco puede superarse la finitud de la satisfacción del deseo: “la autoconciencia –dice Hegel– no puede superar al objeto mediante su relación negativa con él; lejos de

ello, lo reproduce así como reproduce el deseo” (GW, 9, p. 107; 2017, p. 94). El proceso de apropiación de objetos sensibles solo conduce a la perpetuación infinita o asintótica del deseo y no permite el reconocimiento de la autoconciencia como libre. Este hecho pone en evidencia que la autorrealización de la autoconciencia, su reconocimiento y efectivización como agente verdaderamente libre, requiere de su contraposición, tensión e interacción con un objeto que, en sí mismo, es también negación, reflexión y deseo, es decir, con otro ser autoconsciente. Por eso, Hegel concluye: “La autoconciencia solo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (GW, 9, p. 108; 2017, p. 94). Ella solo puede determinarse como sujeto libre, por medio de su interacción con otra autoconciencia; solo por medio de ella, deviene singular, mismidad individual (*Selbst*).

3) Momento de la singularidad: la autoconciencia deviene sujeto singular, que contiene en sí mismo el principio de su propia determinación, solo como resultado de la interacción del yo con otro yo. Solo en la medida en que ella integra una dinámica de interacción y confrontación con otros seres autoconscientes, se reconoce a sí misma y se realiza como mismidad que puede ejecutar su facultad para autodeterminarse individualmente.

En suma, los tres momentos ideales de toda autoconciencia son, pues: 1) el de la universalidad del yo puro como autorrelación, autodeterminación o libertad; 2) el de su determinación particular como un sujeto enfrentado a un objeto distinto de ella; 3) el de su determinación propiamente singular como agente libre y como personalidad individual, mediante su acción e interacción con otros seres autoconscientes.

2.4. La intersubjetividad de la autoconciencia: el concepto del espíritu

Si se ha atendido con el debido detenimiento al análisis de la estructura conceptual de la autoconciencia, se habrá notado también que, con el último momento, ha quedado deducida la intersubjetividad como dimensión necesaria de la misma. Hegel lo explicita al defender que ella “es una autoconciencia para una autoconciencia” (GW, 9, p. 108; 2017, p. 94). La dimensión inmanente y necesariamente intersubjetiva de la autoconciencia se explica por el hecho de que su mismidad (*Selbst*) solo se concreta como tal en la confrontación e interacción con otros seres autoconscientes:

Ella es una autoconciencia para una autoconciencia. Solo así, de hecho, ella es; pues solo así deviene para ella la unidad de sí misma en su ser otro [...]. Aquí está ya presente para nosotros el concepto del *espíritu*. [...] el espíritu es esa sustancia absoluta que, en la perfecta libertad y autosuficiencia de su oposición, es decir, de distintas autoconciencias que son para sí, es la unidad de las mismas: *un yo que es nosotros, un nosotros que es yo* (GW, 9, p. 108; 2017, pp. 94-95).

En virtud de este componente intersubjetivo implicado como momento ideal en la autoconciencia, esta contiene ya el concepto del espíritu; esto es, la estructura básica que entraña virtualmente todas las posibilidades efectivas de la realidad espiritual. Analicemos más detenidamente este concepto: de la intersubjetividad como momento ideal de la autoconciencia se sigue que el sujeto autoconsciente posee una relación conceptual con otros sujetos autoconscientes. Este hecho implica la necesidad de reconocer que la autoconciencia individual expresa y condensa un horizonte relacional más amplio con el cual posee un vínculo inmanente. Ese horizonte relacional es lo que Hegel llama “espíritu” (*Geist*) y que ha sido definido como “un yo que es

nosotros, [o] un nosotros que es yo” (*ibid.*). Esta formulación nos presenta una realidad intrínsecamente relacional e intersubjetiva: la mediación o, mejor, la autorrelación (subjetividad), integrada por el vínculo entre diferentes autoconciencias subjetivo-individuales, así como por la relación de ellas con la autoconciencia objetivo-histórica. Si intentamos explicar este concepto en términos menos técnicos, podríamos decir lo siguiente: los seres autoconscientes dependen unos de otros en múltiples sentidos, pero el desarrollo de las interacciones por las cuales unos dependen de otros depende, a su vez, de condiciones sociales y culturales, pertenecientes a una clase social, a un pueblo y a una época determinados. El todo viviente o, mejor, la vida autoconsciente constituida por estas mediaciones intersubjetivas y supraindividuales es la realidad que Hegel denomina aquí “espíritu”. La autoconciencia conforma con el otro, ya sea este individual ya sea colectivo, la unidad de los momentos independientes de una sustancia común, esa sustancia común es el espíritu (Siep, 2000, p. 102).

Sin embargo, este concepto es el objeto temático de capítulos posteriores de la *Fenomenología*. La posibilidad de exponerlo en toda su riqueza, exige antes dilucidar las posibilidades de interacción intersubjetiva contenidas en la autoconciencia. Este es el tema del siguiente apartado.

3. Autosuficiencia y no-autosuficiencia de la autoconciencia

3.1. El concepto del reconocimiento

¿Qué tipo de interacción entre dos seres autoconscientes hace posible la determinación de ambos como agentes libres? La respuesta debe buscarse en el momento de la intersubjetividad. Como vimos, la meta del deseo reside en la autorrealización de la

autoconciencia como vida verdadera o como agente libre. Pero esta pretensión de verdad debe demostrarse; la certeza debe probar su verdad y esto significa para la autoconciencia que debe ser comprobada intersubjetivamente. Es decir, el yo solo puede reafirmarse como ser autoconsciente, como agente libre, en la medida en que es reconocido como tal por otro ser autoconsciente. Hegel lo afirma con claridad: “La autoconciencia es en y para sí, en la medida en que y por el hecho de que ella es en y para sí para otra [autoconciencia]; esto significa, ella es solo en cuanto reconocida” (GW, 9, p. 109; 2017, p. 95).

En este sentido, el reconocimiento (*Anerkennung*) constituye, según el modelo hegeliano, la condición de la autorrealización del ser autoconsciente, así como el médium de la vida espiritual en general, porque solo él hace posible la vida intersubjetiva y un mundo socialmente estructurado. Hegel analiza el concepto del reconocimiento, demostrando que la meta de la vida espiritual, social e histórica no se alcanza, sin embargo, en un mero reconocimiento unilateral, tal como surgirá al principio en la relación de dominación, sino solo en el pleno reconocimiento recíproco entre seres autoconscientes y libres. Este reconocimiento recíproco señala el fin último del desarrollo práctico de la autoconciencia y del espíritu y, por ende, también de las configuraciones sociales. Esto se comprueba por la misma la estructura teleológica del reconocimiento:

Este movimiento de la autoconciencia en su relación con otra autoconciencia se representa [...] como el hacer de la una; pero este hacer de la una tiene él mismo la doble significación de ser tanto su hacer como el hacer de la otra. En efecto, la otra es igualmente autosuficiente, encerrada dentro de sí misma y no hay nada en ella que no sea por ella misma. La primera autoconciencia no tiene ante sí el objeto tal y como este es al principio para el deseo, sino que tiene ante sí un objeto

autosuficiente, que es para sí, y sobre el cual, por tanto, la autoconciencia nada puede para sí, si el objeto no hace en sí mismo lo que ella hace en él. El movimiento es, por tanto, sencillamente el movimiento duplicado de ambas autoconciencias. Cada una de ellas ve a la otra hacer lo mismo que ella hace; cada una hace lo que exige de la otra y, por tanto, solo hace lo que hace en cuanto la otra hace lo mismo; el hacer unilateral sería ocioso, ya que lo que ha de suceder solo puede lograrse por la acción de ambas (GW, 9, p. 110; 2017, p. 96).

Lo que el entendimiento contemplaba como un juego de fuerzas y que interpretaba como la acción de la causalidad, donde cada causa actúa fuera de ella y recibe, a su vez, el influjo de causas externas, se reconoce ahora en el plano de la autoconciencia; pero en este plano, la causalidad no puede ser el modo de la relación, porque precisamente no se trata de relaciones entre simples objetos externos, sino de seres autoconscientes que buscan reafirmarse como agentes libres; por este motivo, en el plano de la autoconciencia, el modo de relación no es el de la causalidad, sino, antes bien, el de la acción recíproca. La acción recíproca conforma el modo de relación propio del espíritu; esto ya había sido visto por Fichte, quien había destacado que en la relación de causalidad no interviene la libertad sino la necesidad. Los seres autoconscientes, en cambio, aun cuando sean esencialmente “para otro”, no pierden por ello su autonomía; en caso contrario, dejarían de ser tales. Que ellos sean “para otro” no significa tampoco que simplemente estén unos frente a otros, sino que, en su identidad, ellos dependen unos de otros de múltiples maneras. Las expectativas, estímulos, reacciones, confirmaciones, etc., de los demás resultan decisivos en relación con el proceso de formación y transformación de una conciencia (Siep, 2000, p. 101). Sin embargo, aquí no se trata de efectos causales, sino de interacciones libres recíprocas. Hegel habla de un hacer de “doble significación” en el que el hacer y el

pensar de uno tiene siempre, al mismo tiempo, sus correspondencias en el hacer y pensar de otro; por eso decíamos antes que los seres autoconscientes poseen una relación conceptual con otros seres autoconscientes; y ello explica también que su unidad no forme un mero aglomerado mecánico, sino una totalidad orgánica y viviente, precisamente, la del espíritu.

El concepto puro del reconocimiento se identifica, entonces, con el concepto mismo del espíritu: la “duplicación de la autoconciencia en su unidad” (*GW*, 9, p. 110; 2017, p. 96) o “la unidad de sí misma [de la autoconciencia] en su ser otro” (*GW*, 9, p. 108; 2017, p. 94). Este concepto implica ya que el ideal de la realización intersubjetiva estriba solo en el reconocimiento recíproco. Hegel lo expresa en los siguientes términos:

Cada extremo es para el otro el término medio a través del cual se media y se une consigo mismo, y cada uno de ellos es para sí y para el otro una esencia inmediata que es para sí, pero que, al mismo tiempo, solo es para sí a través de esta mediación. Se reconocen como reconociéndose recíprocamente (*GW*, 9, p. 110; 2017, p. 96).

Esto significa que la libertad de los seres autoconscientes solo puede realizarse en el marco de relaciones intersubjetivas cimentadas sobre el perfecto reconocimiento recíproco. La realización de esta relación intersubjetiva plena consiste en la conjugación de la independencia de los individuos en una unidad viviente, donde ninguno de los miembros sea sometido o cosificado, sino que todos se encuentren en una relación igualitaria que posibilite su efectivización como agentes libres (Valls Plana, 1994, p. 112). Este reconocimiento recíproco pleno es el fin que debe lograrse mediante las fases del desarrollo del espíritu práctico. Esto supone, además, un desarrollo teleológico de las relaciones intersubjetivas, cuyo primer estadio no es el del

reconocimiento recíproco. La progresión que nos muestra Hegel será la siguiente: 1) la lucha por el reconocimiento; 2) la relación de dominación y servidumbre, asentada en un reconocimiento unilateral; finalmente, 3) la relación de reconocimiento recíproco.

3.2. La lucha por el reconocimiento

La lucha por el reconocimiento es la interacción más elemental entre dos seres autoconscientes. En su encuentro, cada autoconciencia tiene certeza de sí misma, pero para cada una de ellas la otra se presenta de modo inmediato como una simple figura particular de la vida, como una cosa viva extraña. Por eso, su certeza sigue siendo meramente subjetiva o formal. Para que esta certeza se torne verdad, ella tiene que llegar a acreditarse intersubjetivamente y, tal como observa L. Siep (2000) al respecto, “la forma práctica más elemental de tal acreditación es la lucha” (p. 103). Por ello, el primer estadio de las relaciones intersubjetivas estriba en la lucha por el reconocimiento (*Kampf des Anerkennens*), es decir, en el intento de cada una de las autoconciencias de obligar a la otra a reconocerla como la verdadera. Esta lucha, no puede darse entre objetos, es una lucha de la voluntad contra la voluntad, donde ambas desean lo mismo.

Algunos intérpretes (v., por ejemplo, Hyppolite, 1998, p. 154) han llamado la atención sobre la posibilidad de que Hegel haya tenido presente en este punto la teoría de Hobbes sobre el estado de naturaleza. Según Hobbes, el estado de naturaleza se caracteriza por una *bellum omnium in omnes* y, precisamente, a causa de la relativa igualdad de los hombres y sus deseos. Pero las autoconciencias en Hegel no solo quieren lo mismo, sino que, ante todo, ambas quieren la igualdad consigo misma: la certeza

no turbada de ser verdaderamente autónoma. En este enfrentamiento se trata, dice Hegel, de una lucha por la vida y la muerte:

Solamente arriesgando la vida se mantiene la libertad, se prueba que la esencia de la autoconciencia no es el ser, no es el modo inmediato [...]. El individuo que no ha arriesgado la vida puede sin duda ser reconocido como persona [*Person*], pero no ha alcanzado la verdad de este reconocimiento como autoconciencia autosuficiente. Y, del mismo modo, cada cual tiene que tender a la muerte del otro, cuando expone su vida, pues el otro no vale para él más de lo que vale él mismo (*GW*, 9, p. 111; 2017, p. 97).

La lucha por el reconocimiento es, pues, según Hegel, un enfrentamiento donde se pone en juego la vida y la muerte, porque solo arriesgando la vida se demuestra que el ser autoconsciente es más que un simple ser vivo, que es un sujeto libre que se eleva por sobre la vida inconsciente carente de libertad. En esta lucha se abren tres posibilidades: o bien ambas autoconciencias permanecen en la condición de lucha, o bien una sobrevive y la otra muere, o bien una se rinde y se somete para salvar la propia vida. La primera posibilidad no resuelve el conflicto ni la oposición, por eso, ella no permite el reconocimiento ni tampoco la realización de la autoconciencia. La segunda opción es contradictoria en sí misma, pues la muerte real torna imposible lo que ella debería demostrar: priva a la autoconciencia de la posibilidad de ser reconocida. Solo la última salida produce un progreso en el desarrollo de la autoconciencia. Aunque ella se muestre esencialmente asimétrica, abre posibilidades, porque con ella aparece por primera vez una determinada relación de reconocimiento y, con él, un mundo vital "socialmente" estructurado (*cf.* Hoffmann, 2004, pp. 263-264). En términos de Hegel:

En esta experiencia resulta para la autoconciencia que la vida es para ella algo tan esencial como la autoconciencia pura [...]; mediante ella, se ponen una autoconciencia pura y una conciencia, que no es puramente para sí sino para otra, es decir, [una] conciencia que es o conciencia en la figura de la coseidad. Ambos momentos son [...] desiguales y opuestos y [...] son como dos figuras contrapuestas de la conciencia: una es la conciencia autosuficiente que tiene por esencia el ser para sí, otra la conciencia dependiente, cuya esencia es la vida o el ser para otro; la primera es el señor, la segunda el siervo (GW, 9, p. 112; 2017, p. 98).

3.3. La relación de dominio y servidumbre

El primer tipo de reconocimiento, el más básico, es un reconocimiento asimétrico, desigual o unilateral; por este motivo, la primera estructuración social, que resulta de manera inmediata de la lucha, posee un desnivel o una asimetría: ella implica una autoconciencia unilateralmente reconocida (el señor) y una autoconciencia que reconoce de manera unilateral (el siervo). Semejante asimetría se produce por la razón siguiente: en la lucha, una de las dos autoconciencias se mantuvo como “autoconciencia pura”, como un yo para el cual se trataba solo de su mismidad, aún bajo el precio de la vida; la otra conciencia, en cambio, tuvo la “experiencia”, de “que la vida es para ella algo tan esencial como la autoconciencia pura”, es decir, ella prefirió el ser vivo al ser autoconciencia, el conservarse como sustancia al reafirmarse como sujeto. La autoconciencia dominante es aquella que estaba dispuesta a arriesgar la vida, la autoconciencia subyugada prefirió la vida a la autoafirmación. El resultado *inmediato* es la relación de dominio y servidumbre. En ella, una autoconciencia se posiciona como señor de la otra y representa la verdad de la otra, ya que la conciencia del siervo ha enajenado (*entfremdet*) su verdad para

proyectarla y encontrarla en la conciencia del señor, cuya voluntad es ahora su propia voluntad.

Hegel nos presenta aquí su propia tesis respecto del origen de la desigualdad: las relaciones sociales asimétricas se producen o se mantienen solo porque están localizadas en el interior de las conciencias participantes. No se asientan exclusivamente en coacciones externas, sino que nacen de lo específico de la autoconciencia, de la autocomprensión de las conciencias sobre su propio valor, que produce una conciencia objetiva correspondiente a ella. Si la conciencia cambia, no resisten tampoco a largo plazo las coacciones externas a las cuales ella estaba sujeta; en este sentido, según Hegel, y a diferencia de Marx, la conciencia determina el ser y no a la inversa, el ser a la conciencia (Hoffmann, 2004, p. 264). Por ello mismo, la condición de esclavitud o servidumbre es, para Hegel, siempre un fenómeno pasajero, tanto desde el punto de vista histórico, cuanto desde la perspectiva de la experiencia de la conciencia; o, mejor dicho, es pasajero desde el punto de vista histórico, porque lo es como figura de la conciencia. Este hecho se vuelve evidente mediante el análisis de los dos polos implicados en la relación de dominio y servidumbre.

Desde el lado del señor, el análisis muestra que, paradójicamente, este experimenta una doble dependencia: por un lado, depende del objeto y de los medios de subsistencia; por otro lado, él necesita también al esclavo, que dispone de esos medios para él. Su autoafirmación como señor depende, en consecuencia, primero, del sometimiento del siervo, segundo, de la mediación realizada por este último para mantener su independencia respecto del mundo vital; el amo goza de este último, sin experimentar resistencias, gracias al trabajo del esclavo. El señor no efectúa por sí mismo la mediación, que es el

movimiento necesario para el desarrollo de la autoconciencia. En este sentido, la independencia del amo es completamente relativa. Además, la relación entre el amo y el esclavo carece de la reciprocidad necesaria para el verdadero reconocimiento intersubjetivo:

Pero para el propio reconocimiento falta otro momento: el de que lo que el señor hace contra el otro lo haga también contra sí mismo y lo que el siervo hace contra sí lo haga también contra el otro. Se ha producido solamente, por tanto, un reconocimiento unilateral y desigual (*GW*, 9, p. 113; 2017, p. 99).

Lo que el señor hace en el siervo (reducirlo a medio o instrumento, cosificarlo), el siervo lo hace en sí mismo, pero no en el amo. Y esto que el señor hace en el siervo, no lo hace en sí mismo. Esta falta de reciprocidad imposibilita el reconocimiento en sentido propio o pleno: un ser racional capaz de libertad no se puede realizar solamente como señor de sus siervos, debe realizarse en una comunidad de hombres libres. Hegel fundamenta esta tesis, como ya vimos, en la estructura intersubjetiva de la autoconciencia. La esencia de la dominación muestra ser, entonces, en ambos respectos “lo inverso de aquello [...] que quiere ser” (*GW*, 9, p. 114; 2017, p. 99). Dominación es, en verdad, esclavitud: el señor mismo es dependiente y carece del reconocimiento libre, necesario para afirmar su libertad. El análisis de la conciencia servil confirma este resultado:

Primeramente, para la servidumbre el señor es la esencia; por tanto, la verdad es, para ella, la conciencia autosuficiente que es para sí [...]. Sin embargo, ella [la conciencia del siervo] tiene en ella misma, de hecho, esta verdad de la negatividad pura y del ser-para-sí, pues ha tenido la experiencia de esta esencia en ella misma. En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, [...] sino por su esencia entera, pues ha sentido el temor ante la muerte, el señor absoluto. Ello la ha

disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto de fijo había en ella. Y este movimiento universal puro, la fluidificación absoluta de toda subsistencia, es la esencia simple de la autoconciencia, la negatividad absoluta [...]. Además, aquella conciencia no es solamente esta disolución universal en general, sino que en el servir la lleva a efecto de modo efectivamente real; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina trabajándola (*GW*, 9, p. 114; 2017, p. 100).

En este pasaje, Hegel explica las tres experiencias constitutivas de la conciencia servil, que el señor no llega a experimentar, y que conducen a la superación de la heteronomía de la vida y, con ello, posibilitan la verdadera autosuficiencia. Estas experiencias son: 1) el miedo a la muerte en la lucha, 2) la imitación de la conciencia libre del señor en la autolimitación del servicio y 3) el trabajo como transformación de la naturaleza según determinaciones subjetivas.

“Para la servidumbre –dice Hegel en el pasaje citado– el señor es la esencia”. Es decir, el siervo ve al señor, como su esencia o, más precisamente, como el ideal de libertad que no encuentra realizado en sí mismo. Sin embargo –continúa Hegel– la conciencia del siervo “tiene en ella misma [...] esta verdad de la negatividad pura”, “esta conciencia se ha sentido angustiada [...] por su esencia entera, pues ha sentido el temor ante la muerte”. Aquí Hegel se refiere a la experiencia del temor y a su influjo interior en la conciencia. El esclavo ha experimentado el miedo por la integridad de su esencia, pero en este miedo ha vislumbrado, precisamente, la esencia de la autoconciencia, la negatividad que todo lo disuelve y supera, que es propia de la vida universal pero también de la misma autoconciencia. Y esta experiencia resulta decisiva, porque permite la progresiva

superación de la sujeción a los objetos y la progresiva disolución de los intereses meramente egoístas de la existencia. Por ello mismo, la experiencia del miedo es fundamental para posibilitar el segundo factor indispensable: el servicio (*das Dienst*).

“Además –añade Hegel– aquella conciencia no es solamente esta disolución [...], sino que en el servir la lleva a efecto de modo efectivamente real; al hacerlo, supera en todos los momentos singulares su supeditación a la existencia natural y la elimina trabajándola”. El servicio cumple una función concluyente en la formación de la conciencia del siervo, porque en él, se disciplina y se libera de su dependencia respecto de la vida y de las tendencias meramente naturales. Pero, lo más importante reside en el hecho de que, en el servicio, se torna efectivo el medio de la emancipación real del siervo: el trabajo (*die Arbeit*). En relación con la virtud formativa del trabajo, Hegel se expresa en los siguientes términos:

El trabajo, por el contrario, es deseo inhibido [*gehemmte Begierde*], desaparición contenida; el trabajo forma [*bildet*]. La relación negativa con el objeto se convierte en forma de este y en algo permanente [...]. Este término medio negativo o el hacer formativo [*das formierende Tun*] es, al mismo tiempo, la singularidad o el ser-para-sí puro de la conciencia, que ahora emerge en el trabajo fuera de sí y pasa al elemento de la permanencia; la conciencia que trabaja [*das arbeitende Bewusstsein*] llega, pues, de este modo, a la intuición del ser autosuficiente como de sí misma (*GW*, 9, p. 115; 2017, p. 100).

Mientras que al señor le corresponde el deseo y su satisfacción, al siervo le corresponde el trabajo, la actividad configuradora sobre el objeto. El mundo del siervo es, por ende, el mundo de las cosas existentes, que él, negando su propio deseo, prepara en provecho del deseo ajeno para su uso y goce. Por eso, Hegel afirma que “el trabajo es deseo inhibido”, pero en

esto radica, precisamente, su efectividad y su dialéctica, puesto que posee un poder formativo y configurador no solo sobre los objetos, sino también sobre la conciencia misma. Como “deseo inhibido”, el trabajo presupone una autolimitación que es necesaria para el reconocimiento: una autolimitación de los intereses egoístas, a fin de permitir la autodeterminación del otro⁶⁷. Pero, justamente por ello, el trabajo es, al mismo tiempo, un actuar esencialmente liberador, porque independiza del poder exterior y amenazante de la naturaleza; la planificación, la previsión y la elaboración de las cosas para el consumo posterior libera a los hombres del sometimiento inmediato a la naturaleza.

Además, el trabajo confiere también a los planes e intenciones del hombre una forma permanente, objetiva; es decir, exterioriza el contenido interior-subjetivo de la conciencia, confiriéndole la forma del ser y de la objetividad; y, en esta exteriorización, a la vez, transforma el objeto exterior, dándole la forma de lo subjetivo y para sí. En virtud de su potencia poiética, el trabajo no solo convierte la mera naturaleza en un mundo de y para el hombre, sino que, al mismo tiempo, contribuye a la realización objetiva de la libertad. Como se advierte aquí, la comprensión hegeliana piensa el trabajo como un proceso *poiético* de autorreflexión y autoobjetivación, mediante el cual la conciencia ejecuta la autorrelación mediada de la subjetividad. Mediante él, ella exterioriza su propia espontaneidad, la objetiva y en esta objetivación la reafirma y conoce. De tal manera, el trabajo constituye la verdadera realización del ser para sí en el ser en sí y solo mediante esta autoobjetivación y autorreflexión, la autoconciencia se realiza efectivamente como tal, como agente libre que transforma lo

⁶⁷ Sobre esta condición esencial en la idea alemana del reconocimiento, ver Honneth, 2019, pp. 114 ss. (cap. “IV. De Kant a Hegel: reconocimiento y autodeterminación”).

extraño en algo propio y que convierte la naturaleza en un mundo que es exteriorización y resultado de su propia espontaneidad libre.

Hegel denomina “formación” (*Bildung*) a esta función del trabajo. Ella posee una dimensión subjetiva, o dinámico-interna, por la cual el ser autoconsciente se efectiviza como agente libre. Pero tiene también una dimensión objetiva o resultativa-externa: la producción de un mundo objetivo que es la exteriorización de la libertad (la cultura en sentido objetivo). El trabajo es por ello, para Hegel, el medio de la autorrealización de la autoconciencia y, con ello, el medio por antonomasia, de la emancipación y la realización objetiva de la libertad.

4. Consideraciones finales

El análisis de los momentos involucrados en la relación de dominio y servidumbre, pone en evidencia que las experiencias constitutivas de la conciencia servil, mediante el miedo, el servicio y el trabajo, desembocan necesariamente en una inversión completa de la relación intersubjetiva de dominación y servidumbre: el esclavo se vuelve, en verdad, más independiente que el señor. La relación toda tiende entonces, espontáneamente, a ser superada y reemplazada por una distinta. En la *Filosofía Real* de Jena (1805/06: JSE III), la relación social que aparece en su lugar es la relación de derecho. Sin embargo, en la *Fenomenología*, lo que sigue inmediatamente después de esta figura de la autoconciencia es, en cambio, una nueva figura epistémica que se corresponde con la filosofía del estoicismo. Este hecho se justifica porque el estoicismo representa para Hegel el fundamento de la primera relación real del derecho, la del derecho romano (Siep, 2000, p. 105).

Para cerrar esta consideración analítica del capítulo IV de la *Fenomenología*, cabe señalar que en la literatura secundaria se ha discutido acaloradamente acerca de la significación última de estas primeras figuras de la autoconciencia: el deseo, la lucha por el reconocimiento, la relación de dominación y servidumbre. ¿Se trata aquí de relaciones socio-históricas o solo de una teoría idealista de la autoconciencia? La exégesis realizada conduce a pensar que se trata de funciones espontáneas y constitutivas de la subjetividad humana, que determinan formas típicas del comportamiento intersubjetivo-social del hombre, y que, por ello mismo, esas funciones encuentran, además, una manifestación fenoménica en la historia bajo distintas configuraciones culturales. En otros términos, en este capítulo, Hegel no discute aún un momento determinado de la historia del espíritu, sino aspectos constitutivo-inmanentes de la subjetividad, que permiten elucidar formas prototípicas del relacionarse humano y cuya concreción objetiva puede ser verificada en distintos momentos de la historia.

Referencias

- Hegel, G. W. F. (1976). *Gesammelte Werke. Band 8. Jenaer Systementwürfe III* (R.-P. Horstmann y J. H. Trede, Eds.). Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3388-2>
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes* (W. Bonsiepen y R. Heede, Eds.). Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3389-9>
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hoffmann, Th. S. (2004). Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik. Marix.
- Honneth, A. (2019). Reconocimiento. Una historia de las ideas europea. Akal.
- Hyppolite, J. (1998). Génesis y estructura de la "Fenomenología del Espíritu" de Hegel. Península.
- Siep, L. (2000). Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Suhrkamp.
- Valls Plana, R. (1994). *Del yo al nosotros*. PPU.

Libertad de la autoconciencia. Estoicismo, escepticismo y conciencia infeliz en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel

Pedro Sepúlveda Zambrano

Universidad Católica Silva Henríquez (Chile)
pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9378-6465>

1. Introducción

El presente escrito centra sus esfuerzos en la comprensión interna del capítulo IV. B de la *Fenomenología del espíritu*. Las tres escuelas histórico-filosóficas de este apartado serán concebidas como tres figuras formales de la historia del espíritu. Esto quiere decir que la exposición hegeliana no es aquí principalmente de carácter histórico, sino ante todo de tipo lógico (*cf.* Pöggeler, 2006, p. 137). Todo depende, por consiguiente, de hacer comprensible el sentido de esta presentación lógica de los asuntos éticos y culturales de la autoconciencia. La tesis de lectura sostiene de tal modo la condición *autogenerativa* de lo lógico como fundamento de la exhibición de los contenidos de la autoconciencia en la fenomenología hegeliana.

Dicho de forma preliminar, las escuelas histórico-filosóficas de este apartado aparecen, en primera instancia, sobre la base del movimiento especulativo desarrollado entre servidumbre y formación. Sin embargo, al cabo de esta configuración de la conciencia, en la autoconciencia como tal, se muestra a su vez que dicho movimiento exhibe la necesidad

lógica del llamado *ser para sí*. Esta aparición será el último legado de la autoconciencia, y con ella se abrirá paso el mundo de la razón.

De aquí en más, se trata siempre de la exégesis inmanente de la fuente principal. El núcleo hermenéutico de la exposición consiste por ello en esclarecer el sentido del texto hegeliano del modo más cercano posible. Con este fin, será enfocada únicamente la columna vertebral del argumento en cuestión. Ello implicará a su vez dejar a un lado el amplio espectro de la literatura secundaria, salvo bajo la forma de una breve guía para la comprensión del camino.

A partir de esta base, despleguemos un recuento sucinto de los últimos pasos de la experiencia de la conciencia ganados hasta aquí. El descubrimiento final de la autoconciencia, en el marco de la relación dependencia-independencia, consistió en equiparar la importancia de la vida con la libertad. Para poder captar la conexión interna entre vida y libertad es preciso ver antes el punto medio desde el que se abre esta relación. Dicho punto medio es asumido aquí por el pensamiento en cuanto tal. Esta conexión demanda poner los ojos primeramente en el lugar de la servidumbre. En el proceso de *formar* las cosas en general, la conciencia servil viene a ser un objeto sin valor. Sin embargo, y esto es lo fundamental, la relación señorío-servidumbre no es el único punto de vista, sino que además hay otro que a la larga es el decisivo, a saber, el denominado punto de vista del nosotros. “*Para nosotros*”, dice Hegel, el “ser-para-sí” del señorío y el ser-que-forma de la servidumbre son “lo mismo” [*dasselbe*] ⁶⁸.

⁶⁸ En lo que sigue, la *Fenomenología del espíritu* será citada en el original, de acuerdo a la edición de la academia, mediante las siglas “*GW*” [*Gesammelte Werke*], seguida del número correspondiente al tomo (9) y la página. Acto seguido será referida, después de punto y coma, la traducción de Rocés revisada por Leyva para Fondo de Cultura

Producto de la relación entre los dos, el ser para sí del señorío y el ser-que-forma de la servidumbre, nace allí una nueva figura denominada la “autoconciencia libre” [*freies Selbstbewußtsein*] (GW, 9, p. 116; 2017, p. 102). Esta autoconciencia, al forjar el contenido de sus propias dimensiones, alcanza por sí misma la “infinitud” [*Unendlichkeit*] (GW, 9, p. 116; 2017, p. 102). La autoconciencia se mueve ahora en el concepto, concebido como la forma que se diferencia dentro de sí, produciendo con ello su propio contenido. El concepto es así *existente*, y su contenido determinado es la diferencia que se encuentra en su interior, es decir, en el concepto como tal.

La expresión de esta sentencia nos dice, a primera vista, que la libertad del concepto se da al inicio en el pensar, ya que allí la conciencia puede permanecer solo consigo misma. Por esta vía, el objeto deviene también algo con valor para ella misma. Esta experiencia del poder moverse entre conceptos ocurre acá al interior de la conciencia. De esta manera, la conciencia que piensa se constituye, como dice Hegel, en “la unidad *inmediata* del *ser-en-sí* y del *ser-para-sí*” [*unmittelbare Einheit des Ansichseyns und des Fürsichseyns*] (GW, 9, p. 117; 2017, p. 102). Esta unidad inmediata es formalmente lo nuevo que experimenta el recorrido de la autoconciencia. Semejante unidad, en tanto efecto de la libertad pensante, tuvo lugar por vez primera en la escuela estoica. Esta será, sin embargo, una consideración de tipo histórico-filosófica, a partir de la cual se dejará ver el reverso de su necesidad lógica. Veamos cómo.

Económica (2017), más el número de la página. Aquí: GW, 9, p. 116; 2017, p. 102. Las variaciones de la traducción son exclusiva responsabilidad de quien redacta. Para ello también ha sido cotejada la traducción de Gómez Ramos para Abada (2010).

2. El estoicismo

Con el estoicismo se da la aparición de la primera forma lógica de la libertad de la autoconciencia. Esta figura de la conciencia puede ser concebida al inicio como pensamiento puro, o más precisamente como “[ser o] esencia pensante” [*denkendes Wesen*] (GW, 9, p. 117; 2017, p. 102). Aquí, la vida se muestra en sus actos singulares, en su carácter multimodal y autodiferenciado. La vida es ahora el objeto, contra el cual actúan los momentos anteriores que fundamentaban la formación de la autoconciencia, a saber, la apetencia y el trabajo. Este objeto, que es la vida absolutamente multiforme, ha ingresado en el pensar, y existe por ello en la conciencia, considerada ahora como vida que piensa. Esta conciencia pensante se libera negando desde el comienzo la dualidad dominio-servidumbre. Su verdad consiste consecuentemente en sobresalir respecto del ser-siervo, siendo con ello el señor, y también en renegar de la función del señor, asumiendo así la función del siervo.

Semejante verdad corresponde precisamente a la serie de actos que han permitido a la conciencia llegar a ser libre. Este es por lo tanto el criterio de libertad en el estoicismo, a saber, la independencia del pensar que conoce por sí mismo. Este pensar que conoce es, en palabras de Pinkard (1994), el “afirmar para sí mismo [...] los estándares mediante los cuales la verdad puede ser determinada” (p. 64). Se trata del pensar como acto de ser libre, y que tiene lugar, como dice Hegel, tanto “en el trono como en las cadenas” [*wie auf dem Throne so in den Fesseln*] (GW, 9, p. 117; 2017, p. 103). En torno a este acto, vale la pena preguntar, ¿cómo es posible ser libre encadenado? La respuesta del estoicismo, según el texto hegeliano, consistió en salir de la vida

en común, retrayéndose hacia el lugar donde habita la “carencia de vida” [*Leblosigkeit*] (*GW*, 9, p. 117; 2017, p. 103).

De esta manera, emerge la libertad estoica, concebida como el acto de abandonar el “movimiento de la existencia, del actuar como del padecer” [*Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden*] (*GW*, 9, p. 117; 2017, p. 103). En tal sentido, se ha dicho que el estoico se adentra en un refugio interior, que es el del propio pensar, o más precisamente el de “la esencialidad simple del pensar” [*die einfache Wesenheit des Gedankens*] (*GW*, 9, p. 117; 2017, p. 103). El estoicismo es, al principio, una figura de la historia de la cultura, o, lo que es lo mismo, una “forma universal del espíritu del mundo” [*allgemeine Form des Weltgeistes*] (*GW*, 9, p. 118; 2017, p. 103). Al interior de esta forma, la libertad se manifiesta como el acto de retraimiento, mediante el cual ella misma, en tanto libertad, retorna a “la universalidad pura del pensar” [*die reine Allgemeinheit des Gedankens*] (*GW*, 9, p. 118; 2017, p. 103). Sobre esta base, la libertad estoica puede ser comprendida como la acción, mediante la cual la conciencia emprende su retirada de la vida.

El derrotero expuesto hace posible formular aquí la siguiente tesis de lectura. El estoicismo en Hegel corresponde a aquella fase de la historia de la humanidad que surge como resultado de un mundo donde la *cultura* alcanzó carácter universal. A tal efecto, la Fenomenología ofrece el siguiente sustento:

Como forma universal del espíritu del mundo, el estoicismo solo podía surgir en una época de temor y servidumbre universales, pero también de formación universal por medio de la cultura, donde la formación por medio de la cultura se había elevado hasta el plano del pensamiento (*GW*, 9, p. 118; 2017, p. 103).

Esta forma de la libertad, en tanto figura del espíritu universal, fue resultado al inicio de una época de temor y servidumbre universal. Sin embargo, tal aspecto negativo, el de la duplicidad temor-servidumbre, se encuentra imbricado al aspecto positivo de la instauración de la “cultura universal” [*allgemeine Bildung*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103). Es decir, no solo el temor y la servidumbre, sino también la formación y la cultura son aquí los fundamentos de la manifestación de la libertad estoica en el mundo. En este modo de la libertad, “el cultivar” [*Bilden*] ha llegado finalmente al reino del “pensar” [*Denken*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103).

Dicho de otra forma, la particularidad de la concepción hegeliana de la cultura se encuentra, como señala Sandkaulen (2022), en su conexión constitutiva con “la escisión” (p. 145) del mundo. Esta primera modalidad de la libertad de la autoconciencia consiste precisamente en tener la escisión como presencia de *lo otro* al interior de sí, de tal manera que la diferencia de ambos, el uno y el otro, se encuentre ahora en el propio pensamiento. Dada esta interiorización de lo otro, la libertad estoica habría adoptado un modo de indiferencia frente al mundo externo. Y, sin embargo, su potencia de actividad libre ejerce al mismo tiempo un movimiento clave, a saber, el de librar lo otro desde sí misma. Semejante libertad, dice Hegel, “ha expedido libremente” lo otro [*hat [... dieses] frey entlassen*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103), aun cuando siga siendo abstracta, toda vez que reniega del mundo exterior. Su verdad es definida en consecuencia como el mundo del pensar sin realidad. Esta libertad fue separada del “cumplimiento de la vida” [*Erfüllung des Lebens*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103), no siendo más que mera libertad interior. La libertad efectiva, en cambio, solo podrá ocurrir bajo el modo de la “libertad viviente” [*lebendige Freyheit*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103).

La libertad estoica posee, a fin de cuentas, el límite de la imposibilidad de asumir la autosuficiencia del mundo, y de aceptar con ello la autonomía de lo objetivo. Llegados a este punto, se produce el tránsito hacia la siguiente figura de la libertad, la del escepticismo. ¿Cómo ocurre esto? Primero, mediante la conciencia del límite de la libertad estoica, esto es, cuando la conciencia estoica sabe de su propia carencia de contenido vital. Segundo, dicha conciencia, al saber de su vacío de la vida, sabe también por ello la existencia de un concepto con determinación vital en sí mismo, vale decir, de una forma que tiene una dimensión distinta y que asimismo está en él. Dicha dimensión es precisamente “lo extraño [o ajeno] que [el concepto] tiene en ella” [*das Fremde, das er an ihm hat*] (GW, 9, p. 118; 2017, p. 103). Al final del camino, esta presencia de lo otro en sí mismo será lo principal a la hora de comprender el anuncio del espíritu en la autoconciencia.

La concreción de lo determinado refiere por lo tanto a un cierto camino de seguridad, obtenido a lo largo del recorrido por la otredad y las tinieblas del mundo. Para ello, es preciso que el pensar se dé a sí mismo determinados contenidos de lo otro de sí mismo. Sin ellos, su destino es el puro pensar interior y carente de vida. Aquí aparece la relevancia del contenido, y más precisamente de aquella forma que puede engendrar por sí misma los contenidos de la totalidad viviente. Este momento generativo del contenido de la vida es justamente lo que debe darse en la siguiente figura de la libertad de la autoconciencia, la del escepticismo.

3. El escepticismo

Hasta aquí hemos dicho que la libertad estoica en Hegel es una libertad todavía abstracta, propia de una conciencia

anclada al pensar que renuncia a la acción negativa de la vida. El escepticismo, en cambio, presenta frente a ella la ventaja de ganar un grado de efectividad para el concepto de la libertad. Semejante figura se condensa, en último término, en la “experiencia efectiva” [*wirkliche Erfahrung*] de la “libertad del pensamiento” [*Freyheit des Gedankens*] (GW, 9, p. 119; 2017, p. 104). Sin embargo, esta ejecución no significa por ningún motivo el abandono del pensamiento, sino más bien una nueva fase de desarrollo del pensar, al interior de la cual este, el pensar en cuanto tal, obtiene un nuevo poder. Del pensar abstracto hemos avanzado ahora a un tipo de pensar capaz de negar el mundo en su totalidad. Tal fase de desarrollo, afirma Hegel, se fundamenta en el concepto del “pensar entero que aniquila el ser del mundo *pluralmente determinado*” [(*das*) *vollständige das Sein der vielfachbestimmten Welt vernichtende Denken*] (GW, 9, p. 119; 2017, p. 104). Este es precisamente el momento de la “negatividad real” [*reale Negativität*] (GW, 9, p. 119; 2017, p. 104) del pensar, que se expresa ahora en contra de la vida. Se trata de una nueva realización de la conciencia que se despliega como la orientación contraria al estado de las cosas, hasta elevarse a la altura de la autoconciencia liberada de esas mismas cosas.

En este sentido, el escepticismo ha sido definido como la realización del estoicismo. Sin embargo, pensado de modo general, ambas figuras, el estoicismo y el escepticismo, padecen del mismo límite, a saber, la no captación de la totalidad que sitúa a la autoconciencia. Las dos pueden ser por ello concebidas, en el decir de Brandom (2019), como “estrategias para la comprensión de la individualidad autoconsciente que no reconocen la interdependencia de sus varios momentos” (p. 360).

Específicamente en el escepticismo, la libertad busca realizarse en la vida. Pero con ello no hace sino volver a

duplicarse, aunque esta vez de una nueva manera. La autoconciencia es de esta forma consciente de su recorrido previo. El tránsito entre las figuras anteriores consistió aquí en el movimiento constituido por negaciones sobre negaciones. Aquello que en la relación dominio-servidumbre aparecía como determinado, esto es, como la relación contrapuesta de lo uno frente a lo otro, acaba siendo allí, gracias a la negación, un momento inesencial. A tal efecto, como dice el suabo, “lo dialéctico” consiste ahora en el “movimiento negativo” [*negative Bewegung*] (GW, 9, p. 119; 2017, p. 105), mediante el cual las figuras de la conciencia colisionan unas con otras, produciendo con ello verdades cada vez más complejas y ricas en contenido.

La negación refiere acá a lo que era cierto, es decir, a la certeza que antes era firme y verdadera. La verdad que llegó con ello hasta el presente se esfuma ahora por los aires. La conciencia escéptica consiste justamente en la negación que disuelve todas las verdades. Sin embargo, dicha conciencia obtiene por este medio una nueva verdad, que no es sino la verdad del saber de su propia libertad, y que de paso la faculta a producir semejante negación. De esta forma, como señala el texto hegeliano, ella “se procura *para sí misma la certeza de su libertad*” [*es die Gewißheit seiner Freyheit sich für sich selbst verschafft*] (GW, 9, p. 120; 2017, p. 105). Pero no tan solo eso. Esta nueva forma de la conciencia lleva a cabo además la generación de su libertad efectiva.

Semejante expresión implica asimismo una nueva concepción de la conciencia como tal. Dicho en breves palabras, la conciencia es aquí por sí misma, como dice Hegel, “la inquietud dialéctica absoluta” [*die absolute dialektische Unruhe*] (GW, 9, p. 120; 2017, p. 105), que trae consigo la disolución de las verdades previamente establecidas. La conciencia en sí misma es

por lo tanto aquel movimiento negativo que se mueve desde sí mismo, poniendo en cuestión la totalidad del mundo.

Llegados a este lugar, hemos alcanzado el límite de la libertad de la conciencia escéptica. Dicho límite reside en negar lo percibido, sentido y pensado, en circunstancias que ella misma no es sino sus propios actos de percibir, sentir y pensar. Su voz niega el pensar, pero su acción afirma a la vez otro pensar, creando así la contradicción entre su acción y su discurso. Ella misma se convierte de tal manera en una conciencia de la contradicción que permanece en sí misma.

Por este motivo, es posible sostener que el escepticismo continúa en la escisión que la siguiente subfigura de la conciencia, la llamada conciencia infeliz, deberá volver a unificar en su interior. La conciencia infeliz asume por ello la función específica de interiorizar la contradicción al interior de sí misma. Ella es, por lo tanto, la conciencia de la contradicción como contradicción de sí. En consecuencia, la conciencia infeliz viene a ser concebida expresamente como aquella duplicación que se contradice en su interior, descubriendo allí que la escisión como tal no es sino su propia esencia. Superar la escisión implicará consecuentemente la necesidad de superarse a sí misma como conciencia infeliz.

4. La conciencia infeliz

La conciencia infeliz presenta el tránsito hacia la razón, toda vez que en ella, como dice Hoffmann (2014), “quedan asumidos los dos lados de la contraposición sujeto-objeto” (pp. 227-228). La infelicidad de la conciencia consiste por lo tanto en el saber de su escisión al interior de ella misma. Sin embargo, ella vuelve aquí de nuevo sobre sí misma, y este regreso hacia sí es el momento que anuncia el devenir del *espíritu*. Este retorno

hacia sí es, como dice el texto fenomenológico, “el concepto del espíritu que ha llegado a ser vivo y ha entrado en la existencia” [*Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes*] (GW, 9, p. 122; 2017, p. 107). Si bien lo propio de la conciencia radica en concentrar los momentos que habitan en su interior, hasta este punto no logra realizar la unidad mediada de los dos, sino solo su “*unidad inmediata*” [*unmittelbare Einheit*] (GW, 9, p. 122; 2017, p. 107). Dicha unidad inmediata es la conciencia *mutable*, cuya perspectiva ve a lo *inmutable* como lo esencial, y a sí misma de paso como lo *inesencial*.

En cualquier caso, la conciencia mutable obtiene en este punto el saber de lo inmutable, y de este modo busca liberarse de su propio carácter mutable. La conciencia infeliz es aquí consiguientemente la relación entre estas dos formas. Pero, y este es su límite, tal relación posee aún el recorrido que va unilateralmente de “la esencia a la no-esencia” [*Wesen auf das Unwesen*] (GW, 9, p. 122; 2017, p. 107). La conciencia infeliz se vuelve así el movimiento contradictorio de las dos, la esencia y la no-esencia, en el que cada una se crea en el otro. En este respecto, la conciencia mutable de la vida viene dada expresamente por la experiencia del padecimiento. De esta manera, la conciencia es desdichada justamente porque sabe que lo esencial está fuera de ella misma. Su meta será por lo tanto la elevación de sí hacia lo esencial-inmutable. Ella buscará así producir la manifestación de la singularidad en lo inmutable, y al mismo tiempo de lo inmutable en la singularidad.

Esta superación de la dualidad mutable-inmutable vendrá a ser la «buena nueva» del espíritu. En efecto, tal anuncio del espíritu genera ahora que la propia conciencia infeliz pueda, después de todo, alegrarse de verse a sí misma en él. La conciencia desventurada experimenta al fin, como sostiene

nuestra fuente, el acto de “haber reconciliado su singularidad con lo universal” [*seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn*] (*GW*, 9, p. 123; 2017, p. 108). Con todo, lo cierto es que hasta aquí aún no ocurre la verdadera inmutabilidad, vale decir, la de la esencia que es en y para sí misma, sino solo la inmutabilidad de la conciencia, anclada todavía a la contraposición que permanece en lo escindido.

El asunto reside en este punto en poder pensar la conexión entre la autoconciencia y su realidad. La conciencia escindida tiene ciertamente la aspiración de forjar una relación con lo inmutable. Ella ha dejado atrás de sí la escisión indeterminada, y emprende finalmente su camino hacia el “absoluto devenir-uno” [*zum absoluten Einswerden*] (*GW*, 9, p. 124; 2017, p. 109). Este movimiento hacia el absoluto devenir-uno consta aquí de tres momentos, a saber, 1) la conciencia pura, 2) la realización de dicha conciencia, y 3) la superación de sí como conciencia. Veamos en detalle el entrelazamiento de estos tres momentos finales de la exposición.

4.1. La conciencia pura

Este tipo de conciencia es desde el inicio algo más que el mero pensar abstracto. Con ello quiere ser dicho que tanto el estoicismo como el escepticismo se desarrollaron bajo el primado efectivo de la abstracción. En aquel, el estoicismo, la abstracción impera porque el pensar solo logra acercarse a la universalidad; en este, el escepticismo, la abstracción domina cuando el pensar se distancia de lo objetivo. Sin embargo, la conciencia pura, pensada más allá de ambos –estoicismo y escepticismo–, también tiene su propio límite. Dicho límite consiste en no poder llevar a cabo la reconciliación entre la universalidad y la singularidad. Por ello la conciencia pura no puede tener aún el momento del

pensar que se realiza por sí mismo en lo objetivo. Le falta todavía fraguar la relación entre sí misma y su objeto, y devenir con ello pensamiento objetivo. Su límite radica por lo mismo en la imposibilidad de alcanzar el concepto que vuelve efectiva la unidad inmanente de lo universal y lo singular. La conciencia pura permanece allí siendo solo un “*anhelo infinito*” [*unendliche Sehnsucht*] (GW, 9, p. 125; 2017, p. 110).

En este recodo, cabe formular la pregunta, ¿por qué esta conciencia es solo un anhelo infinito? Si bien ella sabe que su esencia es el concepto, lo cierto es que semejante esencia permanece aquí únicamente bajo el modo, como afirma Hegel, del “*más allá inalcanzable que al atraparlo huye, o más bien ya ha huido*” [*das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist*] (GW, 9, p. 125-126; 2017, p. 110). La conciencia pura es por ello definida como “un pensar musical” [*ein musicalisches Denken*] (GW, 9, p. 125; 2017, p. 110), en el sentido de un sentimiento puro de infinitud en la interioridad, y que aún tiene al objeto como algo extraño. Ella se encuentra a sí misma al otro lado de lo inmutable, y de esta manera experimenta su estado de separación respecto de él.

Por esta vía, la conciencia tiene ante sí el momento de su propia muerte, en tanto conciencia. Ante esta muerte, que es la suya, se da cuenta además de que puede ser al fin la verdadera singularidad. Esta será la denominada singularidad universal. De la conciencia pura pasamos así al segundo submomento de la conciencia infeliz, el de la esencia singular y su realización.

4.2. La realización de la esencia singular

El infortunio de la conciencia infeliz gravita en torno a la certeza de no poder ser para sí. Su esfera interior es por lo tanto un tipo de certeza escindida dentro de sí. El texto hegeliano la

define en este punto como “la certeza quebrada de sí misma” [*die gebrochne Gewißheit seiner selbst*] (GW, 9, p. 126-127; 2017, p. 111). Pero el asunto de fondo es que este no es solo un drama de orden subjetivo, sino que la desgracia reside aquí en que la “**realidad efectiva**” como tal resulta estar “*quebrada y escindida en dos*” [*entzwey gebrochene Wirklichkeit*] (GW, 9, p. 127; 2017, p. 111). Sin embargo, el lado positivo de esta tragedia radica en que la conciencia ha devenido a la vez un ser real y efectivo. No obstante, el límite de esta conciencia reside precisamente en que se trata todavía de un ser quebrado al interior de sí mismo.

Pues bien, su situación específica toma forma ahora en los momentos objetivos del trabajo y el disfrute. Con el acto de agradecer, elemento que se suma al desear, trabajar y disfrutar viene a ser revivida, como repetición, “la fisión reiterada” [*die wiederholte Spaltung*] (GW, 9, p. 128; 2017, p. 113). Con esta fisura se abre para ella al mismo tiempo una oportunidad sin igual, a saber, la de superar por fin la escisión, y llegar a ser de este modo la superación de sí misma, en tanto superación de la autoconciencia en cuanto tal. Semejante superación, cuya verdad corresponde a la unidad de lo contrapuesto en la conciencia es, pues, la razón. Este es consecuentemente el tercer y último momento de la conciencia infeliz. Y con ello comienza el final de la autoconciencia como configuración.

4.3. La consolidación del ser-para-sí, o el devenir de la razón

Llegados a este plano, es posible comprender en retrospectiva el camino trazado por la conciencia infeliz. El movimiento de sus tres figuras se encuentra definido por la totalidad escindida entre la forma y su realización. El primer momento, el de la conciencia pura es la simple forma. El segundo

momento, considerado como el trabajar y el disfrutar, corresponde, por contrapartida, a la realización de dicha forma. Y el tercer momento, aquel en que la autoconciencia se convierte en la razón, es el de la totalidad entre el concepto y la realidad, o, dicho en el lenguaje de la autoconciencia, el momento de la obtención del ser-para-sí como autoconciencia elevada a la razón. En la razón, la conciencia al fin puede ser en y para sí, y devenir con ello la conciencia que vive y se libera a sí misma.

En definitiva, a pesar de su infelicidad –o a lo mejor debido a ella–, la conciencia infeliz ha conectado –y sabe ahora acerca de su unidad– con lo inmutable. Tal unidad es al inicio negativa, en la medida en que la conciencia se encuentra volcada contra lo singular que ella es. Sin embargo, esta misma relación es también positiva, toda vez que logra unificarse a sí misma. Semejante relación adquiere la forma de un silogismo, al interior del cual la singularidad y la universalidad, lo mutable y lo inmutable, quedan entrelazados por un tercer momento. Este problema ha sido elucidado previamente por de la Maza (1998), quien lee allí justamente “la estructura de un silogismo, en el cual lo inmutable se puede reencontrar como espíritu en lo singular mediante la mediación de lo singular con lo universal” (p. 119).

Y ahora, llegados al último final, ¿qué experiencias ha ganado para sí la conciencia? Primero, la conciencia ha renunciado a poseer, disfrutar y decidir, restándose con esto de conocer lo real como algo que le pertenece a ella misma. Segundo, la conciencia obtiene allí igualmente la certeza de la enajenación de su yo, y de haberse cosificado. Tercero, su propio sacrificio produce en este punto una nueva inversión. Al dejar todo, también ha dejado su propia infelicidad, mostrándose a sí misma en su carácter de “actividad absoluta” [*absolutes Thun*]

(*GW*, 9, p. 131; 2017, p. 115). Cuarto, lo anterior supone un anuncio del desarrollo lógico, y ya no solo fenomenológico del saber, de tal manera que dicha actividad pueda ser “el hacer de lo singular” [*Thun des Einzelnes*] (*GW*, 9, p. 131; 2017, p. 115). Finalmente, y en quinto lugar, este anuncio trae consigo la noticia del espíritu. Por un lado, él tendrá la existencia como concepto, y, por otro lado, se tendrá, en el decir de Neumann (2019), “a sí mismo [como espíritu] en ella [la existencia]” (p. 206).

Sin embargo, la autoconciencia sigue trayendo consigo el dolor de la escisión de la realidad, cuya superación queda todavía en el lugar de un más allá inalcanzable. Aun así, lo cierto es que mediante esta misma separación ha ocurrido también la necesidad de su superación. La base que posibilita esta superación es precisamente la experiencia del ser *en sí* como ser *para la conciencia*. Con la presencia de este ser para la conciencia surgirá la razón como nueva configuración de la propia conciencia. La razón será por lo tanto la unidad de la conciencia y la realidad. En la autoconciencia, ambas, conciencia y realidad, se encontraban aún separadas sin haberlo deseado. La razón deberá ahora ser concebida como “la certeza de la conciencia de ser, en su singularidad, absolutamente *en sí* o ser toda la realidad” [*Gewißheit des Bewußtseyns in seiner Einzelheit absolut an sich, oder alle Realität zu seyn*] (*GW*, 9, p. 131; 2017, p. 115). En última instancia, la autoconciencia en Hegel llega a ser la razón, concebida como la singularidad devenida universal. Una conciencia de la razón, en la plenitud de su libertad viviente, se sabrá al fin siendo toda la realidad.

5. Conclusiones

A modo de conclusión, hemos leído la sección autoconciencia como el momento formal de los problemas éticos y socioculturales que serán desarrollados con su contenido propio en el segundo apartado de la sección razón. Sin embargo, dicho carácter formal de la autoconciencia no debe ser concebido como una mera abstracción sin ningún contenido. Por el contrario, se trata de una formalidad lógica que produce desde sí misma la necesidad del contenido que vendrá. En concreto, la libertad de la autoconciencia genera desde sí misma a la razón como tal. Cuando hablamos de que este texto no debe ser leído como la elaboración meramente abstracta de las premisas desarrolladas posteriormente en el momento ético de la sección razón, sostenemos ante todo el carácter *genético* o autogenerativo y no meramente abstracto, de lo formal en Hegel.

Al fin y al cabo, es posible sostener que nuestro texto de referencia, el segundo apartado del capítulo de la autoconciencia, desarrolla las leyes generales de la intersubjetividad como tal. En sentido lato, Pérez Soto (2010) llamó a dichas leyes “las premisas lógicas” (p. 82) del problema ético de la razón. En esta contribución, el esfuerzo metodológico radicó precisamente en la presentación del estatuto autogenerativo, y no simplemente abstracto, de aquellas premisas lógicas desarrolladas a lo largo de la figura de la autoconciencia.

El rescate de Hegel, por un lado, del estoicismo y el escepticismo como momentos helénicos, y, por otro lado, de la conciencia infeliz como reflejo de la primera cristiandad, tiene como fundamento histórico el fenómeno político que comienza a ser vivido en aquella época. En palabras de Vatter (2010), aun cuando su tesis refiera más bien al momento clásico de la

Antigüedad, se trata de las consecuencias prácticas de “la disolución de la *polis* griega” (p. 236). El desafío supremo enfrentado allí fue justamente el de responder a la pregunta acerca de cómo volver a vivir políticamente.

En último término, el sentido de la libertad de la autoconciencia exige asumir desde la raíz el significado de su infelicidad. Todo depende de pensar la desventura de la autoconciencia como un concepto ontológico o, en palabras de Fink (2011), como “un modo del *legein*, [esto es.] del hablar del *on*” (p. 250). Sobre tal base, la desdicha en sí misma se expresa como el desgarramiento principal entre conciencia y mundo. Sin embargo, visto desde su reverso, el momento de la primera dicha será justamente el de la libertad realizada como razón. La razón en cuanto tal vendrá a ser toda la realidad. La autoconciencia libre anuncia que la venida del *logos* está cerca.

Referencias

- Brandom, R. B. (2019). *A Spirit of Trust. A Reading of Hegel's Phenomenology*. Harvard University Press.
- De la Maza, L. M. (1998). *Knoten und Bund. Zum Verhältnis von Logik, Geschichte und Religion in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Bouvier.
- Fink, E. (2011). *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Herder.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke. Band 9. Phänomenologie des Geistes* (W. Bonsiepen y R. Heede, Eds.). Meiner.
- Hegel, G. W. F. (2017). *Fenomenología del espíritu*. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada.
- Hoffmann, T. S. (2014). *Hegel. Una propedéutica*. Biblos.
- Neumann, H. (2019). *Aristotelische und Kantische Anstöße in der subjektiven Konstituierung des Geistes bei Hegel*. En T. S. Hoffmann y H. Neumann (Eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie* (pp. 205-222). Duncker & Humblot.
- Pérez Soto, C. (2010). *Sobre Hegel*. LOM.
- Pinkard, T. (1994). *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge University Press.
- Pöggeler, O. (2006). *6. Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes*. En D. Köhler y O. Pöggeler (Eds.), *Phänomenologie des Geistes* (pp. 131-143). Akademie.

Sandkaulen, B. (2022). Actualidad de la concepción hegeliana de «cultura» (Bildung). En M. Giusti (Ed.), *Actualidad del pensamiento de Hegel* (pp. 135-156). Herder.

Vatter, M. (2010). Hegel y la libertad de los antiguos. En V. Lemm y J. Ormeño Karzulovic (Eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos* (pp. 235-257). Ediciones Universidad Diego Portales.

Identidad y diferencia en nuestro presente filosófico. Una aproximación desde la relación entre Hölderlin y Hegel a partir de algunos autores contemporáneos

Gonzalo Santiago Rodriguez

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
Universidad Nacional de Cuyo (Argentina)
gonzalorodriguez@fed.uncu.edu.ar
<https://orcid.org/0000-0002-8742-4783>

1. Introducción

Pensar nuestro presente filosófico es pensar la diferencia. No solo porque ella se presenta como un tema recurrente para el pensamiento contemporáneo, sino porque reúne bajo su égida las determinaciones que lo definen. En este sentido, la diferencia es la identidad, el atributo distintivo de la filosofía contemporánea, la consigna que la reúne y la identifica. “Pensar la diferencia en cuanto tal” (Heidegger, 2008, p. 51) constituye desde mediados del siglo XX el intento programático de un “pensar” que busca separarse de la metafísica. Pero este intento no pudo realizarse sin antes reencontrarse con la historia, sin trazar la frontera que separa nuestra actualidad de nuestro pasado, y ello con la necesaria revisión del conjunto de relaciones que separan el primero del segundo. Es en esta revisión donde el vínculo entre Hölderlin y Hegel se instala en el centro del debate. Transitando aquella frontera entre la filosofía moderna y la contemporánea, la figura del poeta insiste en presentarse entre los límites: a veces, como el modelo de la

locura, la finitud, la muerte, el desarraigo del ser; otras, como el precursor de la dialéctica hegeliana, el iniciador del idealismo especulativo. Esta doble pertenencia constituye un punto de contacto y de separación que permite reconstruir las concepciones actuales: por un lado, están aquellas que intentan pensar el vínculo mediante la idea de una identidad histórico-espiritual; por el otro, aquellas que buscan romperlo con el objetivo de profundizar la diferencia. ¿Pertenece Hölderlin a su época? ¿O es que acaso su poesía abre la posibilidad de pensar una tarea distinta respecto de la de sus contemporáneos? La respuesta a estas preguntas permite también dar cuenta de nuestro presente filosófico, puesto que las mismas definen el modo en que se piensa la propia actualidad.

Desde las primeras biografías de Waiblinger y Rosenkranz, hasta los trabajos más actualizados sobre el origen del denominado “idealismo alemán” y las interpretaciones contemporáneas, el carácter de la relación ha oscilado. La posición de ambos autores abrió el campo para una lucha interpretativa que se renueva a lo largo de los años en el que entran en juego un conjunto de enfoques y perspectivas cuyo contenido es algunas veces explicitado, y otras veces, la mayoría, no. No solo el viejo paradigma ptolemaico del estudio por autor puso en órbita la obra de Hölderlin como si esta girara en torno a la de Hegel, también el modelo historiográfico acerca de las “influencias” contribuyó a considerar al poeta como un eslabón en la cadena intelectual de su amigo o un interlocutor en el surgimiento de su sistema. En contraposición, existieron una diversidad de interpretaciones que opusieron ambos autores: desde la semblanza romántica de Waiblinger⁶⁹ y la apropiación

⁶⁹ Wilhelm Waiblinger fue un estudiante de teología del seminario de Tübinga, quien conoció a Hölderlin en 1822 durante su etapa de locura. En 1830 escribió la primera biografía del poeta con el título *Friedrich Hölderlins Leben*,

política del Vormärz⁷⁰; hasta las interpretaciones contemporáneas de cuño heideggeriano y sus relecturas ¿Qué relación guarda entonces la obra de Hölderlin y la de Hegel? ¿Qué posición ocupa en el contexto de su época? ¿Qué tan decisivo es su trabajo para comprender la historia de la filosofía? ¿Es posible pensar la relación sin pensar, al mismo tiempo, la tarea que nos impulsa a construirla? ¿Cómo juega en dicha relación la identidad y la diferencia?

Nuestro trabajo intentará dar cuenta de tres interpretaciones posibles: en primer lugar, la interpretación fundante de Dilthey, cuya importancia para las ciencias humanas nace de pensar la identidad a partir de la vivencia; en segundo lugar, la interpretación de Heidegger, quien piensa la relación a partir de la diferencia entre poesía y filosofía; y, finalmente, la posición de Boeder, para quien la diferencia deviene distinción y la relación entre Hölderlin y Hegel se inscribe en el ámbito de la Última Época de la filosofía. A partir de estas tres posiciones intentaremos comprender de qué manera la relación entre el poeta y el filósofo se ha vuelto significativa para nuestro tiempo.

2. La identidad histórico-espiritual a partir de la vivencia

La importancia de la obra de Dilthey para las ciencias humanas es, sin lugar a dudas, decisiva para los estudios sobre Hölderlin y Hegel. Su esfuerzo constituyó el impulso fundamental desde el cual se nutrieron proyectos posteriores: desde los estudios histórico-críticos de la obra de Hölderlin hasta

Dichtung und Wahnsinn. Amigo de Mörike, dibujó una semblanza con una impronta de carácter oscuro, trágico y melancólico propia del romanticismo de la época.

⁷⁰ Se conoce como Vormärz al período que precede al marzo revolucionario de 1848, donde se producen alzamientos en los estados confederados alemanes.

la edición definitiva de las obras completas de Hegel⁷¹. El resultado de estos estudios constituyó la base de los posteriores esfuerzos para recuperar la obra del poeta y uno de los primeros intentos de desarrollar la relación de los autores estudiados.

En el conjunto de ensayos publicados bajo el título *Das Erleben und die Dichtung* Dilthey (1907) propone un método propio para acceder a las obras de la denominada “época de Goethe” (*Goethezeit*). Según el autor, las ciencias humanas debían abandonar la distancia entre sujeto y objeto en favor de un método fundado en la vivencia (*Erlebnis*): un proceso mediante el cual el intérprete revive en un plano subjetivo e interior la experiencia espiritual del autor interpretado. La poesía, sostiene Dilthey, “expresa la vivencia y representa la realidad externa de la vida” (Dilthey, 2016a, p. 122). Esta vida, entendida como la trama de interacciones de las personas bajo las condiciones del mundo externo, constituye la raíz de todas las expresiones culturales de una época. La poesía de Lessing, Goethe, Novalis y Hölderlin, constituye un modo de acceso privilegiado para acceder a su tiempo, “pues la vivencia personal entraña un estado de ánimo, pero al mismo tiempo, y en relación con él, la objetividad del mundo circundante” (Dilthey, 2016a, p. 135).

La recuperación de la vivencia poética de Hölderlin permitió a Dilthey conectar su pensamiento también con autores como Nietzsche, Shakespeare o Leopardi. Encontraba en ellos “la interpretación de la vida por la vida misma”, motivo

⁷¹ Así se expresa en el prólogo de la edición de las obras completas de Hegel: “La tarea de presentar la obra de la vida de Hegel en una versión completa y, al mismo tiempo, histórico-crítica según planes uniformes, está planteada para nuestra época desde aquel memorable acontecimiento en el que Wilhelm Dilthey inspeccionó los manuscritos del joven Hegel, que seguían guardados en silencio después de más de un siglo, redactó por primera vez una historia intelectual-filosófica de la juventud del pensador a partir de su estudio y dio el visto bueno a la primera publicación de los documentos” (*Gesammelte Werke*, vol. 1, V).

fundamental de su esfuerzo reflexivo y máxima principal de sus intentos hermenéuticos. Sin embargo, la tarea del intérprete no consistió tan solo en desarrollar una imagen de Hölderlin ligada a una vivencia del mundo, y en juzgar su obra según la misma, sino en comprenderla como un punto de contacto entre poesía y filosofía. Más tarde escribirá en su trabajo sobre la juventud de Hegel:

El entusiasmo del poeta constituye el punto de partida del verdadero filósofo y este no hace más que expresar en conceptos abstractos –analizando, uniendo, separando– lo que el entusiasmo artístico ha encontrado (Dilthey, 2016b, p. 66).

De esta manera, Dilthey liga la vivencia del poeta con la del filósofo, poniéndola como base para la interpretación de ambas obras. Ya en su interpretación de los *Himnos de Tubinga* comprende que fue Hölderlin el primero en superar la filosofía kantiana y también el primero en relacionar la misma con las concepciones de Lessing y las ideas estéticas de Schiller. Su obra es comprendida como la expresión de un “panteísmo de la vida”, cuyos elementos originales se encontraban en el lema “todo y uno” de Lessing. Dicho panteísmo surgía de la comprensión de la vida como una totalidad orgánica, una trabazón entre la divinidad, la naturaleza y la nobleza divina del hombre, una fuerza susceptible de ser comprendida por la fantasía y por el ánimo. Hölderlin lucha por encontrar los símbolos que expresen dicha concepción del universo plasmando en sus poemas los ideales que los rigen. Dilthey dirá que “Hölderlin rebasa en los *Himnos* el idealismo kantiano con la conciencia de la afinidad del hombre con la fuerza divina” (Dilthey, 2016b, p. 335), una conciencia que no tendrá un eco inmediato en sus compañeros Schelling y Hegel, pero que anticipará sus elaboraciones posteriores.

El entusiasmo poético de Hölderlin por la belleza y la armonía del universo, la entrega de su alma pura a la causa divina de las cosas de la que estas fluyen, que le infundía una fuerza propia para transfigurar la realidad convirtiéndola en belleza y para adorar en todos los fenómenos la presencia de lo divino, necesariamente tenían que estar siempre presentes ante sus camaradas filosóficos cuando de sus principios se podían deducir consecuencias afines a las ideas de Hölderlin. Nadie puede decir cuándo y con qué frecuencia ocurría esto. Pero no cabe ninguna duda de que, en efecto, ocurrió (Dilthey, 2016a, p. 335-336).

Pero no fueron los *Himnos de Tubinga* (1790-1793), sino la novela *Hiperión o el eremita en Grecia* (1798) la obra que plasmó de modo más perfecto aquel panteísmo caracterizado por Dilthey. Una novela de formación que expresaba todos los vínculos de su época: “en el *Hiperión* se manifiesta el conflicto más profundo existente en Alemania, en lo tocante a las relaciones entre la conducta ideal del hombre y el mundo” (Dilthey, 2016a, p.357). Estas dos tendencias nacían de la tensión entre las condiciones políticas del país y las concepciones idealistas imperantes en su cultura: por un lado, Schiller pretendía resolver el conflicto mediante la educación, por el otro, Fichte insistía en transformar el estado existente las cosas. La duplicidad se expresaba en el desgarramiento y separación de los protagonistas, manifestación de un pliegue inherente a los vínculos de la vida, cuya herida pretendía ser curada por el principio del amor. La vivencia de Hölderlin expresa el sentimiento interno de unión, el vínculo del todo con el individuo y la conexión de la interioridad con la naturaleza y con el mundo. El *Hiperión* constituye para Dilthey la proclamación del panteísmo del artista.

En el *Hiperión* se proclama el Todo-Uno, que se despliega desde sí mismo. Pero esto no es una doctrina metafísica, sino la

experiencia de un artista amante de la belleza. En el resplandor de la naturaleza, en la fortaleza bondadosa interior del hombre, en el sentimiento de goce de la fuerza, en todos y en cada uno de los momentos de suprema dicha, se revela una cualidad del fundamento de las cosas que nos atrae hacia él con devoción y amor; y más profundamente que en ningún otro caso en la entrega de los hombres entre sí y tanto más cuanto más honda y perfecta sea. Vemos reaparecer aquí bajo una forma panteísta la vieja doctrina hölderliniana de la conexión amorosa del mundo. Todos los versos de los grandes poetas, las obras de todas las artes nos hablan de esta profundidad inherente a las cosas. En cada individuo reside un valor propio (Dilthey, 2016a, p. 360).

Mientras que Dilthey considera que entre la poesía de Hölderlin y la filosofía de Schelling existió una influencia mutua, en el caso de Hegel la influencia tiene una sola dirección. El manifiesto de *Hiperión* constituye un punto de partida nuevo para el desarrollo de su compatriota, un punto de vista original que Hegel no habría desarrollado por sí solo. Incluso en su período de Berna, el filósofo se había valido de las ideas de Hölderlin para caracterizar la desdicha de la conciencia y la figura del alma bella, proponiendo como respuesta la religión entendida como “la conexión de toda la vida dentro del amor” (Dilthey, 2016a, p. 362). La coincidencia entre los amigos consiste en comprender el procedimiento de la vida mediante diversos momentos de unidad, contraposición, reflexión y exaltación de la conciencia. Este procedimiento se encuentra presente en otros testimonios, como el poema que Hegel le dedica a Hölderlin bajo el título de “Eleusis”, pero incluso en este corrobora que el pensamiento del filósofo no le decía nada nuevo al poeta. La publicación de la primera parte del *Hiperión* antes de la llegada de Hegel a Frankfurt le termina de confirmar a Dilthey que fue Hölderlin el principal artífice del “panteísmo místico” de Hegel.

El desdoblamiento que se opera en este Todo y Uno, unido a la conciencia dolorosa de ello, y la reconciliación en que desaparecen y, sin embargo, se conservan las contradicciones: tal era la fórmula de Hegel, en la que se expresaba un nuevo sentimiento panteísta de vida. En medio de los antagonismos fuera de los cuales no puede lo divino cobrar realidad, posee y afirma su unidad. El sentido profundo del cristianismo estriba en la conciencia de este algo divino, del dolor de la separación que palpita en él y de la bienaventuranza de la reconciliación. Tal es, a partir de ahora, la técnica fundamental de Hegel, el corazón sin cesar palpitante que anima su filosofía (Dilthey, 2016a, p. 350).

La relación entre los dos amigos será desarrollada también en el ensayo de Dilthey titulado como *La historia juvenil de Hegel*, un texto que sirvió de base para la primera edición de los *Escritos teológicos de juventud de Hegel*, editado por Herman Nohl, discípulo de Dilthey y continuador de su trabajo. En este texto se desarrollan de modo más extenso las características del “panteísmo místico” mencionado más arriba. Se trata de la concepción de una “vida infinita, como espíritu que encuentra su realización en la totalidad cósmica, inabarcable para el entendimiento, solo alcanzable en elevación religiosa contemplativa del alma” (Dilthey, 2016b, p. 180). Dilthey relaciona dicha concepción con las ideas de Plotino, con la mística medieval de Nicolás de Cusa, con Spinoza y hasta con Schopenhauer, sin embargo reconoce en Hölderlin la novedad de preparar el acceso a esta visión mística por medio un desarrollo narrativo: “la actividad del pensamiento en su marcha unificadora y separadora no hace sino preparar la captación de la vida infinita, que tiene lugar en el entusiasmo del artista” (Dilthey, 2016b, p. 170). Hegel desarrollará también en los escritos titulados por Nohl como *El espíritu del cristianismo y su destino* “la marcha del individuo, a partir de la unidad no

desarrollada, a través de la formación, a la unión de lo separado” (Dilthey, 2016b, p. 173). El mérito de esta visión consiste en eliminar la diferencia entre sujeto y objeto, en ver las partes tan solo como pliegues del todo de la vida, y comprender que tanto la vida individual como la universal se identifican. Una concepción que Hegel resumirá en la famosa frase: “la vida es la unión de la unión y la no unión” (Dilthey, 2016b, p. 168).

Dilthey considera que es la religión el modo en que Hegel tiene acceso a esta vida infinita, por lo cual su filosofía solo puede ser resultado de una búsqueda religiosa, de una investigación orientada a encontrar en ella la respuesta a la filosofía de la reflexión desarrollada por Kant y Fichte. De aquí que el título para la edición de Nohl de los escritos de juventud sea justamente *Escritos teológicos de juventud*, una denominación largamente cuestionada por los intérpretes posteriores. Sin embargo, sería injusto postular que el planteo nazca de una “leyenda reaccionaria”, sino más bien del intento de mostrar el pensamiento de Hegel en consonancia con las concepciones de Dilthey. Nohl dirá claramente, en el prólogo a esta edición, que la obra de Hegel es comprendida como “recuerdo o reapropiación (*Erinnerung*) de sus fuerzas vivientes en la vida de nuestro tiempo” (Hegel, 1907, p. IX). Una vida marcada por la vivencia de comienzos del siglo XIX, una expresión de su visión del mundo (*Weltanschauung*). El resultado de esta interpretación es justamente aquella contraposición entre el “joven Hegel”, vital y libre, y el acomodado profesor berlinés del sistema maduro.

Con esta concepción, Dilthey funda las bases del método histórico espiritual. Mientras que el positivismo, como método de orientación científica, pretendía explicar los fenómenos individuales de una obra, el método histórico espiritual pretende

comprender una obra en su totalidad. Aquí, "totalidad" no significa la obra de arte como un todo artístico en todas sus partes y contextos individuales, sino la obra de arte como expresión del espíritu unificado de su época. La poesía no representa las condiciones sociales e históricas, lo que también tendería a ser una noción positivista, sino que una expresión individual libre de la experiencia en la que, idealmente, se refleja la estructura global de una época histórica. Así pues, los historiadores intelectuales parten del supuesto básico de que el espíritu de una época puede leerse en todos los fenómenos sociales (Estado, economía, ciencia, religión, arte, etc.). Los literatos no pueden observar directamente estas leyes generales del espíritu, pero sí comprender su contenido y sus ideas.

En cuanto a la relación entre Hölderlin y Hegel Dilthey nos ha legado una unidad histórica vital que constituye la base de las investigaciones posteriores. La comprensión de que solo a partir de aquella poesía fuese posible concebir una filosofía que superara los límites de la filosofía anterior, constituye el comienzo de una reflexión sostenida que tendrá eco durante todo el siglo XX. José María Ripalda, editor en español de los escritos de juventud, dirá más de 75 años después:

Pese a otras objeciones que se les pueda hacer, tanto Nohl y Dilthey como Rosenkranz tenían una cualidad que ha faltado a casi todos sus sucesores: conocían a la perfección no solo los temas filosóficos, sino la fase histórica en que vivió Hegel y le situaban y comprendían en ella (Hegel, 1978, p. 13).

Es la comprensión de esta unidad histórica uno de los principales logros de la lectura de Dilthey y debemos a su trabajo una visión que permitirá el desarrollo de posiciones que piensan a Hölderlin y Hegel a partir de su unidad de época. Unidad que, como veremos, fue fuertemente rechazada por el pensamiento heideggeriano.

3. La diferencia como diálogo y confrontación

Pensar la relación entre Hölderlin y Hegel para Heidegger es pensar su diferencia. De ella se nutre su reflexión y con ella avanza el desarrollo de su concepción acerca de historia de la metafísica y la comprensión de su propia época. Tanto con Hölderlin como con Hegel Heidegger inicia una conversación (*Gespräch*), pero el carácter de la misma es notablemente distinto: mientras que con el primero la conversación tiene el carácter de un diálogo (*Zwiesprache*), con el segundo tiene el carácter de una confrontación (*Auseinandersetzung*) (Heidegger, 2014, p. 15).

Heidegger plantea la confrontación con Hegel muy temprano en su obra. Ya en su tesis de habilitación señala la necesidad de la misma (GA, I, p. 353)⁷² y en *Ser y tiempo* la confrontación se encuentra dirigida contra la concepción hegeliana del tiempo (§82). Pero no es hasta la década del treinta, cuando el pensador emprende una reflexión sostenida acerca de la historia de la metafísica⁷³, que se ocupará de analizar de modo más detenido la obra de Hegel. El intento programático de Heidegger estaba orientado a destruir el modo de pensar moderno, esto es, la caracterización del hombre como sujeto. Tanto la metafísica de Nietzsche como la de Hegel son comprendidas como “metafísicas de la subjetividad

⁷² Utilizamos aquí la abreviatura más común para citar las obras completas de Heidegger consignadas en las referencias bibliográficas (Heidegger, *Gesamtausgabe*). Esta referencia indica el número de volumen, seguido del número de página.

⁷³ Si bien este interés se encuentra ya anuncia en 1929 cuando Heidegger dicta una conferencia titulada *¿Qué es metafísica?*, será en sus lecciones de 1935 tituladas como *Introducción a la metafísica* donde el tema comienza a ser central para el desarrollo de su pensamiento. A partir de 1936, Heidegger se ocupará de la obra de Nietzsche y Hegel en distintos cursos y seminarios. Con la interpretación de la filosofía moderna que se alcanza en los mismos el pensador elabora toda una comprensión de la metafísica entendida como ontoteología. Una explicación de este desarrollo puede encontrarse en la introducción de Arturo Leyte a la edición bilingüe de *Identidad y diferencia y La constitución ontoteológica de la metafísica*, editada por Anthropos (Heidegger, 2008).

incondicionada”, la primera “como subjetividad del cuerpo, es decir, de las pulsiones y los afectos” (Heidegger, 2000, p. 164), la segunda como “la incondicionada voluntad que se sabe a sí misma, es decir, del espíritu” (Heidegger, 2000, p. 164). Tanto una como otra representan el fin de la metafísica, esto es, el agotamiento de las posibilidades de la misma, puesto que en ambas la subjetividad se ha vuelto absoluta.

Heidegger (2008) se ocupará de Hegel en numerosas lecciones y conferencias, pero será en *La constitución ontoteológica de la metafísica* donde la contraposición se encuentra mejor ilustrada. El asunto del pensar es el mismo: el ser. Pero mientras que Hegel piensa el ser “en cuanto lo que fue pensado sobre lo ente”, Heidegger lo piensa “desde el punto de vista de su diferencia con lo ente” (Heidegger, 2008, p. 109). Esta caracterización le permitirá emprender una forma de comprensión de la historia de la filosofía que pone el fundamento de la misma justamente en esta diferencia. En tal sentido, no se trata de una conversación acerca de lo ya pensado, sino más bien de una “puesta en libertad del pensamiento” acerca de lo impensado en la tradición occidental. Lo impensado es justamente comprendido como aquello que no ha sido explicitado por la filosofía anterior, esto es, “la diferencia en cuanto diferencia” (Heidegger, 2008, p. 111). Es por ello que para Heidegger no es posible comprender la conversación con la tradición como una superación (*Aufhebung*), esto es, como “una comprensión mediadora en el sentido de una absoluta fundamentación” (Heidegger, 2008, p. 111) donde se comprende lo pensado como el desarrollo gradual de un principio último, sino como un “paso atrás” (*Schritt zurück*) que constituye ya una comprensión post-metafísica de la tradición, un “pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado por la filosofía” (Heidegger, 2008, p.113).

Abocado a resaltar el carácter metafísico del pensamiento de Hegel, Heidegger pone de relieve los atributos que le permitan caracterizarlo y, con ello, a la metafísica en su conjunto. Toda metafísica es lógica, en la medida en que se piensa como un conjunto de relaciones de fundamentación. En cuanto estas relaciones son pensadas a partir de un ente supremo es teo-lógica, en cuanto que es pensada a partir del ente en general es onto-lógica.

Cuando la metafísica piensa lo ente desde la perspectiva de su fundamento, que es común a todo en cuanto tal, entonces es lógica en cuanto onto-lógica. Pero cuando la metafísica piensa lo ente en como tal en su conjunto, esto es, desde la perspectiva del ente supremo que todo lo fundamenta, entonces es lógica en cuanto teológica. (Heidegger, 2008, p. 151).

Pensada de este modo, la *Ciencia de la lógica* de Hegel expresa la consumación de la constitución onto-teo-lógica de toda la metafísica, la expresión más acabada de sus posibilidades históricas. ¿Pero cómo salir de esta comprensión metafísica del ser? ¿De qué manera es posible pensar el ser de un modo no onto-teo-lógico? Heidegger buscará una respuesta no ya en la filosofía, comprendida como la expresión de la metafísica y el olvido del ser, sino en el arte y, específicamente, en la poesía de Hölderlin.

El interés de Heidegger por Hölderlin no es casual. La obra de Dilthey permitió, durante la primera mitad del siglo XX, emprender una tarea histórico-literaria construida sobre el espacio hermenéutico nacido de la comprensión de la vivencia del autor. Su influjo trajo aparejado un renovado interés no solo por la poesía, sino por la figura del poeta, cuya imagen comienza a ser valorada en el ámbito de la cultura alemana de principios del siglo pasado. Esto produjo también un esfuerzo sostenido por recuperar a Hölderlin y por reconocer en él el carácter espiritual

de la nación alemana. Esta imagen no solo se vio reflejada en la figura del poeta, sino en uno de sus más reconocidos estudiosos y editores: Norbert von Hellingrath, héroe cultural de la denominada “revolución conservadora”⁷⁴ de la Alemania de posguerra.

Bajo el círculo de influencia del poeta Stefan George von Hellingrath, preparó una influyente edición de las obras completas de Hölderlin. La importancia de la misma consistió en la recuperación y publicación de gran parte de su lírica madura que se encontraba inédita o dispersa. Este redescubrimiento dio inicio a una nueva interpretación del autor comprendido ahora como el gran lírico alemán, el cantor de la patria, preparando su acenso al panteón de los grandes poetas nacionales junto a Goethe y Schiller. De este modo, la lírica madura comenzará a ser tema de profundo interés para quienes buscaban encontrar en la figura de Hölderlin el paradigma de la actividad poética misma, mientras que el *Hiperión* comienza a ser considerado como un documento biográfico juvenil, un ensayo frustrado de incursión en la prosa.

En 1936 Heidegger dedica a Norbert von Hellingrath la conferencia titulada *Hölderlin y la esencia de la poesía*, donde se ocupará de expresar de modo explícito su interés por el poeta:

No se ha elegido a Hölderlin porque su obra, entre otras muchas, realice la esencia general de la poesía, sino únicamente porque la poesía de Hölderlin está sustentada por la destinación [*Bestimmung*] de poetizar propiamente la esencia de la poesía.

⁷⁴ Movimiento de carácter cultural con manifestaciones políticas caracterizado por el rechazo a las ideas universalistas de la revolución francesa y la defensa de la cultura nacional alemana. Si bien se considera a la revolución conservadora como una de las fuentes del nacional-socialismo, el carácter aristocrático y elitista de la misma produjo que muchos de sus miembros rechazaran el mismo. Se considera representantes de este movimiento a Oswald Spengler, Martin Heidegger, Ernst Von Salomon, Stefan George, Hugo von Hoffmannsthal y Thomas Mann.

Para nosotros, Hölderlin es en sentido eminente, el poeta del poeta. Y por eso es el que se sitúa en la decisión (GA, IV, p. 34).

La intención de Heidegger no es desde ningún punto de vista habilitar en esta conversación con Hölderlin una investigación histórica o filológica acerca de su poesía (GA, IV, p. 7). Es la actividad poética misma la que le interesa, el ejercicio del decir y el nombrar. Se trata de un modo específico de relacionarse con el mundo, de la necesidad de comprender la actividad del pensamiento como un habitar en esa región abierta por el lenguaje. Toda la ocupación de Heidegger con el poeta persigue superar las dificultades que el mismo lenguaje le presentaba, esto es, encontrar un modo de acceso al ser que le permita desembarazarse de las estructuras argumentativas de la razón metafísica y del proceder calculador de la técnica. En la *Carta sobre el humanismo* dirá al respecto que “la liberación del lenguaje de la gramática hacia una estructura más originaria está reservada al pensamiento y a la poesía” (GA, IX, p. 314). Por lo tanto, si se quiere avanzar hacia una comprensión más profunda del ser, es necesario un diálogo (*Zwiesprache*) entre poetizar y pensar. Esto no quiere decir que el pensamiento deba interpretar o explicar lo que la poesía dice, sino que debe realizar mediante ella una “aclaración” (*Erläuterung*), esto es, una apertura en el propio lenguaje, un descubrimiento en el elemento que lo conforma de su estructura más originaria. El planteo se encontraba presente ya en el párrafo 38 de *Ser y tiempo*, donde Heidegger había mostrado que el fundamento del lenguaje era el habla y que la poesía era un modo peculiar del habla que consistía en “comunicar el encontrarse” y “abrir la existencia” (GA, II, p. 216). En *Hölderlin y la esencia de la poesía*, el lenguaje es comprendido a partir de la idea de una conversación (*Gespräch*) y la poesía misma ocupa un papel mucho más importante siendo caracterizada como el “nombrar

fundante de los dioses y la esencia de las cosas” (GA, IV, p. 42), esto es, como el modo originario mediante el cual no solo se abre la existencia, sino que se presenta un modo más verdadero de habitar en ella. El giro hacia la poesía obedece al intento de encontrar un modo del decir que se encuentre en consonancia con una idea de la verdad entendida como “desocultamiento”, esto es, un modo de ser en el mundo en que el sentido se muestre por sí solo, un despejar el lenguaje de aquellos elementos que esconden las posibilidades abiertas por el ser. Heidegger se valdrá de la poesía de Hölderlin para nombrar de diversos modos este tipo de relación: “cercanía del ser”, “cuidado del ser”, “cercanía de los dioses” “patria”, son algunas de las expresiones por medio de las cuales el pensador intenta expresar esta relación originaria, todas ellas se encuentran inspiradas en la obra del poeta.

Pero no solo la existencia puede ser comprendida como fundamentalmente lingüística, sino que, además, todo acontecer histórico es para él un acontecer lingüístico. Heidegger comprende que la historia solo es posible a partir a la idea de una conversación y que incluso la propia división del tiempo en pasado, presente y futuro se daría originalmente a partir de la misma: “ambos, ser conversación y ser históricos, son igualmente antiguos, se corresponden y son lo mismo” (GA, IV, p. 40). De este modo, el pensador coloca el habla y la palabra como el acontecimiento que da origen al tiempo, el acontecer histórico (*geschehen*) se produce en y como lenguaje. A partir de este pensamiento la poesía no es solo una manifestación del lenguaje, sino que es el “lenguaje primitivo y más originario de un pueblo histórico” (GA, IV, p. 43). Esto quiere decir que el poeta tiene la función de atrapar los signos del tiempo y comunicárselos a su pueblo, la tarea de transmitir el destino de su época.

Hölderlin, sin embargo, no es el intérprete definitivo del quehacer poético, sino que su obra presenta un tiempo histórico específico: ese “tiempo menesteroso” [*düftiger Zeit*] en el que los antiguos dioses han huido pero los dioses venideros aún no han llegado, el tiempo de la apatricidad (*Heimatlosigkeit*) y del desamparo, es decir, aquel tiempo en que la metafísica ha alcanzado su consumación, pero en que no existe todavía un nuevo modo de pensar que no sea propiamente metafísico. “Hölderlin es para nosotros un destino [*Schicksal*]” (GA, IV, p. 195) dirá Heidegger en el prólogo a sus *Aclaraciones*, con ello se pondrá de relieve el carácter decisivo que le atribuye a su poesía en relación con la tarea histórica del pensar contemporáneo: la de propiciar un cambio de tiempo (*Wende der Zeit*) (GA, IV, p. 197) donde se produzca un nuevo modo de habitar en el lenguaje. Esta comprensión de la tarea particular de Hölderlin implica una separación de su obra de la época en que surgió. En sus lecciones sobre el poema *Andenken* (GA LII), Heidegger dirá acerca del ensayo de Hölderlin conocido como *Sobre el devenir en el perecer*:

Quien esté familiarizado con el lenguaje conceptual de la metafísica del idealismo alemán, con el pensamiento de Fichte, Schelling y Hegel, podrá orientarse más fácilmente con este tratado. [...] Hölderlin sigue pensando metafísicamente. Pero él poetiza de otra manera. Por eso está separado por un mundo de los "Poemas filosóficos" de Schiller (GA, LII, pp. 119-120).

Esta comprensión “post-metafísica” de Hölderlin será profundizada posteriormente en sus lecciones sobre *El Ister*, donde ubicará su obra no solo fuera de la metafísica del idealismo alemán, sino incluso del arte occidental. En tal sentido, Heidegger no ejercita con Hölderlin un paso atrás, sino más bien un paso hacia adelante, un acercamiento a la poesía que es, al mismo tiempo, un alejamiento de la filosofía. Pero para poder

hacerlo debe dar un salto (*Sprung*), un *lapsus* interpretativo mediante el cual pasa por encima cualquier intento de comunidad histórica entre Hölderlin y Hegel. Las consecuencias son decisivas para el desarrollo de la relación. A partir de Heidegger la obra del poeta será contrapuesta con frecuencia a la filosofía de su compatriota suabo. Hölderlin se convertirá para el denominado pensamiento “postmoderno”, la expresión de la finitud, la locura y la muerte y, con ello, el reverso del sistema hegeliano. Por otro lado, el reconocimiento de la tarea fundacional e histórica de su poesía, constituirá la base para la interpretación que constituye el marco donde se inscribe el siguiente pensador.

4. La diferencia como distinción

No es posible continuar el desarrollo de nuestro trabajo sin aludir al aporte fundamental que realiza Heribert Boeder para ordenar la historia de la filosofía en general y del idealismo en particular (Boeder, 1999, 2006, 2014, 2016, 2017a, 2017b). Motivado por la apropiación de Dilthey y Heidegger, Boeder cuestiona aquellas interpretaciones que postulan la singularidad absoluta de la obra de Hölderlin proponiendo, en contraposición, una interpretación que ubica su poesía en estrecha relación con la época en la que se encuentra. Para el pensador la poesía de Hölderlin no es una obra del lenguaje, ni tampoco, un destino histórico, sino más bien “una luz en la constelación formada por las figuras sapienciales de nuestra tradición” (Boeder, 1999, p. 15). Esta interpretación permite comprender la conexión intrínseca entre los diversos autores que conformaron la filosofía del siglo s. XVIII y XIX, poniendo como punto de partida la relación entre una sabiduría (*sophia*) que presenta una determinada verdad histórica y una filo-sofía (*philo-sophia*) que

la desarrolla de manera conceptual. Si las constelaciones, tal como lo plantea Henrich, constituyen conjuntos densos de ideas y posiciones, lo cierto es que si no existe una determinada figura que las ordene, que les otorgue una posición precisa, estas dejan de ser, justamente, constelaciones. La importancia de la obra de Boeder consiste, entonces, en proporcionar una mirada sinóptica desde el cual es posible ordenar dichas constelaciones para encontrar los puntos de contacto y las interrelaciones que las definen. En este sentido, el pensador no intenta realizar una historia de la metafísica, sino más bien una “topología” en donde los autores conforman un todo estructurado según una articulación racional inmanente. La comprensión de la historia de la filosofía que realiza Boeder es particularmente fructífera, ya que permite trazar de manera precisa las líneas que conforman un espacio de pensamiento. Veamos el porqué.

Para Boeder la historia de la filosofía es comprendida como la historia de la crisis de principios. Dichos principios se encuentran contenidos en una *sophia* determinada que, en el acontecer diferenciado de las épocas del pensamiento occidental, ha perdido su fuerza de persuasión, de fe o de certeza, y ha dado origen a otra nueva. Estos momentos de autodeterminación no pueden ser comprendidos como momentos del espíritu en un desarrollo teleológico continuo tal como lo pensó Hegel, ni tampoco como la historia del olvido del ser, como lo pensó Heidegger, sino como momentos diferenciados, épocas, cuya articulación es inmanente. La última época de la filosofía, que es la que engloba el denominado “idealismo alemán”, se concibe a sí misma de manera racional a partir de un determinado principio que ocupa el lugar del anterior y cuya verdad se muestra como fundante. Este principio que da origen al desarrollo conceptual de la filosofía moderna es la idea de libertad.

Bien es verdad que la fase de apertura de la Última Época⁷⁵ – fase que concluye con Leibniz y Berkeley, permite reconocer en ella el significado esencial de la libertad. Pero esta solo se vuelve visible con la determinación que le es propia, en la figura sapiencial correspondiente, a la que Rousseau, Schiller y Hölderlin le otorgan la impronta característica (Boeder, 2006, p. 85).

Según Boeder solo con Rousseau la libertad comienza a constituirse en el principio rector del pensamiento moderno dando origen al denominado “saber civil”; es la libertad lo que define al hombre y no ya la racionalidad ni tampoco la sociabilidad⁷⁶. Es por ello que el carácter que conforma la determinación más propia de la humanidad del hombre es la capacidad de autonomía y autodeterminación. Esta convicción posee una importante consecuencia para la filosofía, puesto que no solo Kant, sino además Fichte, consideran la libertad como la idea que rige todo su pensamiento. Sin embargo, cada uno de ellos intenta concebir la idea de libertad a partir de la sabiduría con la que se relaciona: si para Rousseau la libertad constituye el elemento fundamental del estado de naturaleza, Kant entenderá la libertad como un supuesto que origina la necesidad de la propia razón, si para Schiller la libertad es comprendida como libertad de pensamiento, Fichte la entenderá como un ideal práctico, si para Hölderlin la libertad es entendida como despliegue de sí, Hegel la pensará como la idea que se sabe a sí

⁷⁵ Boeder distingue, en las distintas épocas de la historia de la metafísica, fases de apertura donde la razón intenta recuperar su autonomía frente a la sabiduría de la época anterior, pero sin todavía concebir su tarea propia. En el caso de la Época Moderna, la razón intentará buscar su autonomía por medio de una certeza fundamental y primera en la figura de una razón natural representada por Descartes, Spinoza y Leibniz, o de una razón natural, representada por Hobbes, Locke y Berkeley. Sin embargo, solo con Rousseau la libertad se convertirá en el elemento que define el carácter propio de la humanidad del hombre (Zubiría, 2006, pp. 102-103).

⁷⁶ Para una aclaración acerca de la importancia de Rousseau para el pensamiento moderno véase *Rousseau o la irrupción de la autoconciencia* (Boeder, 2014), también, siguiendo el planteo de Boeder, *La idea de la libertad en Jean Jacques Rousseau* (Profili, 2020).

misma. Esta comprensión de la idea de la libertad constituye una clave fundamental para pensar la relación entre los autores estudiados.

Pero Boeder no solo comprendió que la idea de libertad constituye el principio fundamental que caracteriza la última época, sino que además elaboró una comprensión innovadora para pensar la conexión que existe entre los diversos representantes del idealismo. Su ordenamiento no consiste en el progresivo desarrollo de una idea que termina por definirse en un único autor, sino en una unidad que contiene dentro de sí misma la discontinuidad y cuyas diferencias conforman, sin embargo, una totalidad histórica⁷⁷. No existe entonces entre sus obras una pura unidad, pero tampoco una pura diferencia, sino una diferenciación, o mejor, una distinción⁷⁸, en la que es posible reconocer rasgos y características propias y en donde cada una posee una relativa autonomía. Es por ello que la obra de Hölderlin no puede ser pensada tan solo como un eslabón dentro del progreso hacia el idealismo absoluto, pero tampoco como una expresión que se separa radicalmente del mismo. Del mismo modo, las posiciones de Kant o de Fichte no pueden ser interpretadas como meros escalones hacia la realización de la de Hegel, sino como posiciones que poseen un valor propio, cuya conexión más cercana se encuentra en la sabiduría con la que se

⁷⁷ Boeder propone una interpretación que permite reducir las distintas posiciones de la historia de la metafísica a partir de una *ratio* de tres términos designados como "destinación" (A), "cosa" (B) y "pensar" (C). No nos ocuparemos aquí de mostrar de qué manera se articulan estos tres elementos en las distintas posiciones de la Última Época, puesto que esto escapa al desarrollo de nuestro trabajo. Sin embargo, mencionaremos aquí que existe una articulación entre lo que Boeder denomina como "razón conceptual" y la sabiduría que le da origen, puesto que tanto una como otra comienzan con la destinación (A) que en este caso es la libertad.

⁷⁸ Boeder utiliza la palabra *Unterscheidung*, que puede ser traducida como "diferenciación" o como "distinción". En sus *Lecciones sobre la distinción de la razón*, Martín Zubiría, autor de estas lecciones y traductor del texto de Boeder, prefiere la segunda acepción, puesto que "la palabra diferencia señala una disparidad de orden genérico, en virtud de la cual decimos que un águila y un caballo son animales diferentes entre sí, Las distinciones, en cambio, ataen a un mismo individuo, a una misma cosa, dentro de la cual es posible señalar distintas partes o bien las distintas fases o los momentos de su propio desarrollo" (Zubiría, 2006, pp. 18-19).

relaciona. Es por ello que es posible encontrar una similitud más esencial entre la obra de Hölderlin y Hegel, que entre la obra de Fichte y Hegel, puesto que la distinción fundamental entre ambas no se encuentra en el carácter filosófico que las asemeja, sino en la verdad que expresan, y, si bien la filosofía de Fichte y de Hegel expresan la idea de libertad, solo en Hölderlin y en Hegel esta libertad es entendida como un auto-despliegue.

Existe, además, otro elemento particularmente relevante para comprender la relación entre Hölderlin y Hegel. Boeder llama la atención acerca de la diferencia que existe en las distintas épocas de la filosofía: mientras que en las épocas anteriores la sabiduría se presenta de manera independiente al pensamiento filosófico, en la época moderna ella se encuentra en una mutua relación con la filosofía que la precede. De este modo, no es posible comprender el pensamiento de Hölderlin sin reconocer en él ya una determinada apropiación crítica de la filosofía anterior, especialmente la de Fichte. Esto se muestra claramente en la profunda reflexión mediante la cual el poeta se ocupa de los conceptos de la filosofía trascendental y en el modo en que cuestiona muchos de ellos para crear una interpretación nueva y original sobre la cual el propio Hegel fundará su filosofía. Esto ha llevado a muchos especialistas a pensar a Hölderlin como un filósofo más dentro de la constelación de sus contemporáneos, sin embargo, según Boeder, la motivación del poeta no fue nunca la de desarrollar una filosofía propia, por el contrario, su tarea siempre consistió en expresar una verdad acerca de la humanidad del hombre que, en cierto sentido, confrontaba con las expresiones filosóficas de sus antecesores, pero cuya forma más adecuada era la poesía.

Finalmente, y como uno de los aspectos más relevantes para nuestro trabajo, Boeder (2006, pp. 84-85) reconoce en la

última época de la filosofía una particularidad que la distingue de las épocas anteriores. Mientras que en la Primera Época la razón conceptual proponía la primacía de la *teoría*, sobre la *praxis* y la *poiesis* (Aristóteles, 2002, p. 25); y en la Segunda Época, era la *praxis* la que predominaba; en la Última Época es la *poiesis* la que caracteriza a la razón conceptual, puesto que en la Última Época la verdad no se muestra como algo que puede ser contemplado, ni tampoco que debe obrarse a partir de una revelación, sino que debe producirse a sí misma. En efecto, el carácter productivo de la verdad presentada en la obra de los autores estudiados se manifiesta a partir de una actividad que se despliega o se auto-produce, una filosofía que se despliega como poesía, y una poesía (*poiesis*) que se despliega como filosofía. Esta actividad productiva, por otro lado, hace de sí misma su objeto, convirtiéndose, en el caso de Hölderlin, en una poesía sobre el poetizar, mientras que en Hegel se trata de un saber que se sabe a sí mismo. En este último, el saber, que es un saber-se, no quiere llamarse a sí mismo ya filosofía sino saber sin más.

[...] la *sophia* hölderliniana desaparece en una filosofía, que depone precisamente este nombre para volverse ella misma una *sophia*, y ello en la figura de la ciencia del espíritu absoluto (Boeder, 1999, p. 17).

En este desarrollo la sabiduría (*Weisheit*) deja de ser un saber de la conciencia (*Bewusstsein*) y tampoco un puro saberse de la autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), sino una ciencia (*Wissenschaft*) que se consuma como saber sin más (*Wissen*) o como saber absoluto (*absolutes Wissen*), un saber que se ha absuelto, que se ha liberado de toda determinación externa y que, por ello, es un saber libre, o mejor, es la propia libertad que se sabe a sí misma o la libertad autoconcebida. Consumada como saber la sabiduría se realiza de manera completa cerrando el círculo en el que se concibe volviendo a la *sophía* solo un

momento dentro de su propio autodesarrollo. Escribe Boeder que “en este resultado, la filosofía se comprende a sí misma de manera absoluta, mira retrospectivamente solo su saber, esto es, el todo del concebir productivo” (Boeder, 1999, p. 108). Esta pretensión del sistema hegeliano demuestra la consumación misma de la tarea filosófica, el cumplimiento cabal de la misma respecto de la *sophia* que la origina y, por lo tanto, el fin de la historia de la filosofía como tal.

5. Conclusiones

A partir de las lecturas aquí realizadas fue posible comprender el vínculo entre Hölderlin y Hegel a partir de tres diferentes concepciones: para Dilthey la relación solo puede pensarse a partir de la identidad, esto es, a partir de vivencia del conjunto de interacciones compartidas que caracterizaban una visión del mundo; para Heidegger, la relación solo puede ser pensada a partir de la diferencia, esto es, a partir de la contraposición con la metafísica y el diálogo entre poetizar y pensar; para Boeder, finalmente, la relación solo puede ser pensada a partir de la distinción histórica que permite reconocer el vínculo epocal entre *Sophia* y *Philosophia*. Estas posiciones no son simplemente interpretaciones historiográficas, sino propuestas filosóficas que configuran nuestro presente filosófico. De ellas depende el modo en que pensamos nuestro pasado y proyectamos nuestro futuro. ¿Es posible comprender este vínculo a partir de la identidad de una vivencia? ¿O debemos considerar que la relación más adecuada frente al pasado sea la del “paso atrás”? ¿Podemos considerar, como plantea Boeder, que nuestra tarea consiste en entender la articulación de una

época que se encuentra presente en el todo diferenciado de la historia de la filosofía? ¿O es que el tema que nos ocupa es por completo diferente?

Las respuestas a estas preguntas exceden nuestro trabajo. Sin embargo, ellas constituyen una ganancia que permite comprender de otra manera la relación entre los autores estudiados. Platón sostuvo en el *Banquete* que llamamos poesía a un determinado género de *poiesis*, y que únicamente se llama poesía o poetas a quienes se ocupan de la música y el verso, pero “la idea de poesía es algo múltiple, pues en realidad toda causa que haga pasar del no ser al ser es poesía” (2000, p. 205c). En este sentido debemos decir, como señala Aristóteles (2002) en su *Poética*, no solo que la poesía es más filosófica y elevada que la historia, sino también que la filosofía es más poética que la historia, porque mientras que la historia solo cuenta los hechos que ya ocurrieron, la poesía y la filosofía los crea, los produce, los transforma para que estos transiten del no ser al ser. Quizás la tarea que ocupa a nuestro presente filosófico sea no solo pensar la relación entre Hölderlin y Hegel, sino la de producir, crear una nueva. En una época en que el desgarramiento y la fragmentación humana han devenido totalitarios, la poesía insiste en orientarnos en el medio de la ceguera de nuestro tiempo.

Referencias

Aristóteles. (2002). *Poética*. Quadratta.

Boeder, H. (1999). Hölderlin – Hegel. Lecciones dictadas en la Universidad de Osnabrück (Alemania) en el semestre de verano de 1999 (M. Zubiría, Ed.). Universidad Nacional de Cuyo.

Boeder, H. (2006). La Distinción de la Razón. En *El límite de la modernidad y el legado de Heidegger* (pp. 89-116). Quadratta.

Boeder, H. (2016). Die Letzte Epoche der Philosophie in ihrer Kern-Phase. Dunkel & Humboldt.

Boeder, H. (2017a). In *Officium Sapientiae*. Antología de Textos Filosóficos II. Universidad Nacional de Cuyo.

https://bdigital.uncu.edu.ar/objetos_digitales/8890/in-officium-sapientiae-ii-corr-.pdf

Boeder, H. (2017b). La memoria de sofía. En P. M. Zubiria y J. J. Moral (Eds.), *In Officium Sapientiae. Antología de Textos Filosóficos II* (pp. 79-101). Universidad Nacional de Cuyo.

Dilthey, W. (1907). *Das Erlebnis und die Dichtung. Lessing, Goethe, Novalis, Hölderlin; vier aufsätze von Wilhelm Dilthey*. B. G. Teubner.

Dilthey, W (2016a). *Vida y poesía*. Fondo de Cultura Económica.

Dilthey, W. (2016b). *Hegel y el idealismo*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1907). *Hegels Theologische Jugendschriften* (H. Nohl, Ed.). J. C. B. Mohr.

Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. W. F. (1989). *Gesammelte Werke. Frühe Schriften I* (F. Nicolín y G. Schüler, Eds.). Felix Meiner.

Heidegger, M. (1954 y ss.). *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2000). *Nietzsche II*. Ediciones destino.

Heidegger, M. (2008). La constitución onto-teo-lógica de la metafísica. En A. Leyte (Ed.), *Identidad y diferencia* (pp. 98-157). Anthropos.

Heidegger, M. (2014). *Hegel*. Prometeo.

Platón. (2000). Banquete. En *Dialogos III* (pp. 143-286). Gredos.

Profili, L. E. (2020). La idea de libertad en Jean Jacques Rousseau. *Eidos*, 32(32), 231-250.

<https://doi.org/10.14482/eidos.32.194>

Umbral de lo bello. O sobre lo siempre distinto en Hölderlin

Max Maureira

Universitat de València (España)
Carolo-Wilhelmina Universität zu Braunschweig (Alemania)
Maxmaureira@yahoo.com
<https://orcid.org/0009-0000-6760-6996>

1. Introducción

Quizás, al menos entre quienes se acercan a Hölderlin desde la filosofía, lo primero que llama la atención, más que sus poemas, son sus ensayos, esos que nunca publicó, y que, no obstante, están llenos de pensamientos que bien podrían, y de hecho han sido considerados de gran relevancia filosófica. Sin perjuicio de esto, sus versos, así como ese singular texto suyo titulado *Hiperión*, también contienen bastante de filosofía, de manera que su presencia se deja ver en el conjunto de su obra. Aun más, uno se encuentra, por cierto bien pronto, con una observación provocadora: la filosofía ocupa un lugar secundario respecto a la poesía o a la religión. Si bien sus obras no plantean un desarrollo sistemático de esto, algo que Hölderlin tampoco pretende, las razones de tal planteamiento revelan una mirada profunda en varios de sus trabajos. Así, pues, ¿por qué este lugar?, ¿por qué la preeminencia de la poesía respecto a la filosofía? ¿explica tal vez esto que Hölderlin dedique sus esfuerzos a aquella, antes que a esta última?

Al revisar el *Hiperión*, uno se encuentra con la mentada consideración de la poesía como anterior a la filosofía, primero hay poesía, observa él, y solo porque la hay, puede haber

filosofía: “la poesía es... el principio y fin de esa ciencia [la filosofía]” (Hölderlin, 1943, p. 145)⁷⁹. En Grecia, el sitio en el que se forja esta última, esto no es fortuito. Aun más claro al respecto: “sin poesía, [Grecia] no hubiera sido nunca un pueblo filosófico” (StA, III, p. 145). Con la vista puesta en Platón, que no se prodiga en simpatías hacia la poesía, esta griega primacía de ella, considerada desde nuestro tiempo, tiene que ser más que sugerente. Ciertamente pone de manifiesto la general relevancia de lo griego en su tiempo, y la no menos evidente en Hölderlin, aquí sobre todo en su comprensión de la importancia de la poesía respecto a la filosofía.

Como se sabe, en muchos otros autores coetáneos se encuentran motivos griegos, referencias a los dioses, a los héroes, a su historia, a su arte, a su lengua, todo esto es un lugar común en este momento. Sin embargo, a diferencia de esos trabajos en los que se resalta generosamente la cultura griega, no es tan común encontrar en las mismas líneas en las que se ilustre la manera de pensar griega propiamente dicha. Hölderlin no obstante, especialmente en los últimos escritos de su vida – digamos así– completamente lúcida, lo deja ver, se sumerge a fondo en lo griego, en su pensar, en su decir, a una profundidad lejana de los motivos más obvios.

Seguro que es suficientemente conocido, pero no está de más recordarlo, que en el Stift de Tübingen era preceptivo el aprendizaje del griego en los estudios de teología y de filosofía, estudios en los que Hölderlin coincide con Hegel y Schelling. Sin

⁷⁹ *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*, en: *Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe* (1943 y ss.). Cito en lo sucesivo con la sigla “StA”, seguido en romano el volumen y en arábigo el número de página, aquí: StA, III, p. 145. Asimismo, cabe mencionar que algunos tomos de esta edición crítica están divididos en dos partes; en tales casos, la parte correspondiente será referida con un número arábigo consignado inmediatamente después del romano del tomo.

duda que, por lo mismo, no tiene nada de sorprendente que en su obra aparezcan motivos también griegos, siendo a veces tal la obviedad de esta influencia, que no se repara mucho en lo siguiente: esta importancia, al margen de explicitarse en numerosas, se presupone también en no pocas otras ocasiones. A este respecto, una anotación de Hegel, como reacción a una dedicatoria previa de Hölderlin, lo refrenda ejemplarmente.

Un día 12 de febrero de 1791, en el libro de registro del Stift, el poeta escribe una dedicatoria al amigo filósofo⁸⁰. Cuando Hegel la lee –probablemente de su propia mano–, agrega esto a esas breves líneas: “[Symbolum] Ἐν καὶ παν” (*StA*, II, 2, p. 965). A primera vista, esto parece curioso, primero, porque está escrito en griego, no en alemán, aunque desde luego también por lo que dice.

Hegel, es cierto, la escribe en griego, no obstante, lo escrito no parece serlo. Al comparar la frase con las fuentes griegas, se encuentran varias similares, por ejemplo ἔν τὸ ὄν καὶ πᾶν, de Jenófanes (*cf.* Simplicio, *Física* 22, 22), o πᾶν τοῦτο τὸ ἔν, de Plotino (*Eneada*, II, 322), y probablemente la más parecida, de Heraclito, ἔν πάντα εἶναι (Diels-Kranz, *Frag.* 50). Son similares a la usada por Hegel, es cierto, pero ninguna es igual. Agréguese además que tampoco es la traducción de alguna voz latina, acaso *unum esse omnia*⁸¹, o alguna de Spinoza, que escribe toda su obra en una lengua que no es la suya, el latín, y que en esos años ya se había sido convertido en el referente por antonomasia, no solo de la querrela sobre el panteísmo, sino de la filosofía en

⁸⁰ Que dice completa: “*Göthe. Lust und Liebe sind | Die Fittige zu großen Thater!*”: Göthe, es decir, placer y amor son / las alas de las grandes hazañas. Conviene indicar que los versos no son suyos, sino de Goethe, en concreto de su Ifigenia. *Cf. StA*, II, 2, p. 965.

⁸¹ Así reza la traducción que realiza Cicerón de Jenófanes. *Cf. Cicerón, Academicorum*, II, p. 118.

general⁸². Aun más, puede resultar algo sorprendente que, con independencia de estas consideraciones, la misma frase sea usada habitualmente por Goethe, Herder o Hamann⁸³, aunque, en rigor, quien más contribuye a su difusión, es con toda probabilidad Jacobi, que la pone en boca de Lessing⁸⁴. Que la expresión griega sea usada por unos u otros, además de por Hegel, debe tenerse en cuenta porque ella es, pues, una suerte de lugar común, una expresión al uso, un giro verbal socialmente en boga, un *topos*. Que Hegel la use, por lo mismo, no sorprende, tampoco que lo haga Hölderlin.

Al revisar los escritos del poeta, la frase aparece en griego en la llamada penúltima versión del *Hiperion* (1795)⁸⁵, pudiendo leerse además, esta vez en alemán, en la segunda versión del poema a Diotima (1796), *Eins und Alles*. Aquí escribe Hölderlin:

<i>Da wo keine Macht auf Erden,</i>	Allí donde ningún poder sobre la tierra,
<i>Keines Gottes Wink uns trennt,</i>	donde ninguna señal de Dios nos separa,
<i>Wo wir Eins und Alles werden,</i>	donde seremos uno y todo,
<i>Das ist nur mein Element (p. 219).</i>	mi elemento es solo esto.

Con estas referencias se pone de manifiesto que el *ἔν καὶ πᾶν* es un lugar corriente, que trasunta una preocupación general por el uno todo, por el uno y todo, por la unidad configurada con él. Hölderlin, en el último verso transcrito, llega

⁸² Cf. Spinoza, *Ética*, I, 15 corolario, así como II, def. 1 y 3.

⁸³ Assmann (1999, p. 39) plantea a este respecto, que la frase proviene de un trabajo de Ralph Cudworth, *The true intellectual system of the universe*, publicado en 1678, bien conocido en tiempos de Lessing, traducido al latín en 1737 en Göttingen. Sin embargo, es difícil asegurar que el resto –que menciona la frase no menos– haya conocido ese texto.

⁸⁴ Jacobi (1819), en su *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, anota como palabras de Lessing las siguientes: “he venido a hablarle a usted sobre mi *ἔν καὶ πᾶν*...no hay otra filosofía que la de Spinoza” (vol. IV, p. 55).

⁸⁵ Schmidt plantea una probable sucesión de los manuscritos, siendo así que la penúltima versión debió redactarse entre agosto o septiembre y diciembre de 1796 (Schmidt y Beißner, 1969, p. 169).

incluso a indicar que el uno todo es su elemento. Con la expresión $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu$ se presupone entonces, y no solo por Hölderlin, un uno a secas, una unidad originaria, digamos en la forma de un motivo, de un *topos* epocal y, aunque con distintos nombres, a veces en griego, otras en alemán, esta unidad aparece explícitamente referida en algunos de sus trabajos y presupuesta en otros. Ahora bien, siendo esto central, aparte de estar escrita en griego, la frase supone algo más de fondo.

Si se busca un desarrollo sistemático de la misma, ocurre que alrededor de igual fecha (1795), el poeta prepara un escrito que no publica, y que se pierde durante siglos, *Urteil und Sein, Juicio y ser*. Considerado el solo título, no parece que su asunto sea el de una unidad originaria. Hölderlin lo plantea de hecho con una terminología distinta. Ser, se lee allí, es el “enlace de sujeto y objeto”. Seguidamente, donde ambos están unidos, explica él, “ninguna partición puede ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que se refiere ahí, y en ningún otro lugar, como un ser sin más” (*StA*, IV, 1, p. 216), por lo tanto, con el término ser se refiere un ser puro y simple, esto es, un uno, la unidad por antonomasia o la originaria. Ocurre no obstante que, cada vez que mentamos algo, más preciso, que conocemos algo, lo mentamos o conocemos respecto a algo, presuponemos en ello, dicho de otro modo, una escisión, y no es posible de otra manera, ya que, bien visto, nuestro modo de conocer la presupone, tal como él escribe en uno de sus comentarios a los fragmentos de Píndaro: el “conocimiento solo es posible mediante contraposición” (*StA*, V, p. 285). Con lo cual, no se puede conocer el ser sin partición, o sea pura y simplemente. Con un planteamiento como este, Hölderlin presenta una peculiaridad frente a sus contemporáneos, incluyendo aquí a los filósofos, a saber, no por su consideración, sino por el modo en que lo plantea.

Que la cuestión de la unidad originaria, del uno y todo, o del uno sin más, sea un lugar común, no significa, en efecto, que ya por ello lo sea también el modo en que se la refiere. Hölderlin abre una manera diferente de entenderla, distinta a la predominante poco después. Que esto importe aquí, se debe a que él tiene en cuenta buena parte de los presupuestos de la misma, también los filosóficos, aunque no los haga suyos. Que este hecho sea de toda importancia, es decir que los tenga a la vista, que se interese a fondo por ellos, se debe a que, precisamente, tal conocimiento da aun más relevancia filosófica a lo desarrollado por él.

2. A vueltas con lo originalmente uno

Como se sabe, Hölderlin escucha con admiración las lecciones de Fichte en Jena. Se familiariza pronto con su terminología.

Cuando Fichte, en el desarrollo de las mismas, considera la unidad originaria, no usa la referida expresión de Hölderlin, ser, sino otra distinta, que tantos malos entendidos le trae: Yo. Al margen de la cuestión terminológica, Hölderlin advierte que el Yo no refiere ninguna unidad, sino una identidad, a saber la suya, en efecto, el Yo, para mentarse tal, precisa distinguirse, de entrada de sí mismo. Aunque Fichte aclara que no se refiere con este término a uno empírico, sino a un uno que se pone a sí mismo, que se autopone⁸⁶, Hölderlin plantea que, incluso así, no se supera con ello la relación, es decir el desdoblamiento, lo que supone a fin de cuentas una escisión. Con lo cual, también con el

⁸⁶ Antes de la publicación de la primera versión de la *Doctrina de la ciencia* (1794), Fichte afirma en la *Recensión del Enesidemo* (1792) que "el yo no es dado por intuición empírica, sino por intuición intelectual", luego, "es lo que es, de modo que, en esta medida, [el yo] es autoponente, absolutamente autónomo e independiente" (Fichte, 1965, vol. I, p. 10 y 22; en lo que sigue *SW*).

Yo hay separación, reflexión, él no refiere entonces lo uno pura y simplemente, por tanto no puede darse en él la “unidad del objeto y el sujeto”. Conviene detenerse en esto.

Aquello que distingue a Hölderlin de Fichte, pero, si se mira bien, no menos de Hegel, es que uno y otro –Fichte y Hegel– plantean que hay reflexión, desdoblamiento, escisión, aunque lo determinante es esto otro: ambos la consideran en términos absolutos. Antes de la misma, antes pues del Yo en Fichte, no hay nada. Así, al referir cada cosa, se presupone el todo implicado en cada una. Con esto no se plantea, desde luego, que cada cosa sea el todo, sino más preciso, que cualquier cosa, para ser lo que es, se remite al todo, siendo precisamente en virtud de ello que cada una es esto o lo otro. Al pensar el todo, no en cuanto suma, sino en cuanto tal, este no está constituido por ninguna unidad propiamente originaria, sino por la reflexión, siendo esto lo enfatizado por Hölderlin. Cada cosa constituye lo que hay, o en otras palabras, su conjunto, la realidad. Al revelarse en una conciencia, ella solo es pensable, conocible, a partir de este presupuesto, el de la conciencia, con respecto a la que el todo se presenta distinguiéndose de ella. Así como Kant se preguntaba por las condiciones de posibilidad de lo que es, Fichte, y no menos Hegel, cuentan de entrada con esto, es decir con el hecho de que haya esto o lo otro. Al asumirlo, al reconocer lo que es, o el ser a secas, queda no obstante suprimido este como tal, quedando más allá de todo algo, de todo ente, de toda cosa, *v. gr.* distinguido de cada una. Consiguientemente, antes de este desdoblamiento no hay, en rigor, ni esto ni lo otro, sino que solo puede haberlo en la escisión. Pues bien, he aquí lo que advierte y critica Hölderlin, preguntándose por lo que queda atrás, es decir, por aquello que no se expresa o dice o, en otras palabras, por aquello que, presentándose, no se distingue del modo

paradigmático en que se revela todo algo, el de un juicio o enunciado.

Que la forma de expresión de la verdad sea por antonomasia el juicio, no es nada trivial. Al asumir esto tanto Fichte como Hegel, presuponen con ello el “es”, la cópula: nada antes, nada después, nada fuera. Cada ente queda remitido entonces a su génesis, que queda a su vez como trasfondo del todo, pero de este modo, rigurosamente entendido, el ser – observa Hölderlin– ni comparece ni puede comparecer como unidad respecto a una conciencia real, sino como diferencia. Así lo sostiene en una famosa carta a Hegel, en la que, pese a confesarle admiración por Fichte, estima su planteamiento acerca del Yo como “ciertamente extraño”⁸⁷. A pesar de no explicitarlo de esta manera, aquí lo extraño no es la reflexión, sino su absolutez. Con el ser no se trata de que cada cosa se remita a una unidad genética, es decir de que haya génesis, mucho menos un sistema a partir de la misma, sino que se apunta a lo siempre distinto. Hölderlin hace ver, no obstante, que un comienzo es, en términos genéticos, sencillamente imposible, ya que todo comienzo supone una escisión, por tanto un sitio anterior a la génesis, un ámbito anterior a la reflexión, quedando el de lo siempre distinto presupuesto en lo referido al decirlo, de manera que su mismo planteamiento no parece superarla, efectivamente: ¿cómo se revela la unidad originaria sin reflexión?

Adviértase primero entonces, que siendo el ser la unidad de sujeto y objeto, ella está presente de algún modo. Si no estuviese presente, no tendríamos ningún acceso a la misma, por lo tanto –continúa– ella se presenta, se revela, se manifiesta –dice

⁸⁷ Según la edición de Beißner, la carta a Hegel aparece con fecha 26 de enero de 1795 (*StA*, VI, 1, p. 156).

en la penúltima versión del *Hiperión*– “como belleza” (*StA*, III, p. 237). Cuál sea, a este respecto ahora, la relación exacta entre el $\dot{\epsilon}\nu$ καὶ πᾶν y la belleza, lo aclara el mismo Hölderlin al preguntar – en el *Hiperión*– por el “nombre de lo que es uno y todo”, respuesta: “su nombre es belleza” (*StA*, III, p. 53), luego, es preciso insistir, acaso de este otro modo: ¿cómo se presenta el $\dot{\epsilon}\nu$ καὶ πᾶν con un nombre, aquí belleza, sin la mediación, sin la reflexión que supone toda referencia, es decir sin que ella la implique?

Hölderlin indica en *Juicio y ser* que la manera en que la belleza se hace presente, esto es, en que sujeto y objeto están unidos, agregando él mismo, “del modo más íntimo”, es “en la intuición intelectual” (*StA*, IV,1, p. 216). Aun más claro, en una carta a Schiller, de septiembre de 1795, en la que refiere como posible la unidad del sujeto con el objeto, Hölderlin indica que esta unidad se concreta “estéticamente en la intuición intelectual”⁸⁸. Aquello que él pone de manifiesto con esto es que la unidad originaria se hace sensible como intuición, lo cual no quiere decir que necesariamente lo sea de hecho. Al revisar el fragmento *Sobre la distinción de los géneros poéticos*, escrito alrededor de 1800, esto se aclara de la siguiente forma. Hölderlin sostiene aquí que la unicidad (*Einigkeit*), “presente en la intuición intelectual, se sensibiliza [...] en la medida en que sale de sí” (*StA*, IV, 1, p. 269), de manera que la unidad, una vez que ha salido de ella, a saber, presentándose como diversidad, es pensada precisamente así, diversamente; luego, él no plantea la unidad en vez de la diferencia, sino la unidad mediante la diferencia. A la unidad originaria le es propio hacerse sensible, experimentarse, y a saber, no de un modo meramente individual, sino también comunitariamente: “cuando el poeta es

⁸⁸ Según la edición de Beißner, la carta se redacta en Nürtingen (*StA*, VI, 1, p. 181).

poderoso de espíritu –se lee en las primeras líneas de *Sobre el modo de proceder del espíritu poético* (escrito en torno a igual fecha)– cuando él ha sentido y se ha apropiado del alma comunitaria, que es común y propia de cada uno” (*StA*, IV, 1, p. 241), cuando el poeta crea intuitivamente este todo, volviendo experimentable esta unidad originaria en la que todo era uno, accede estéticamente a ella. A este frágil acceso individual le es propia una cierta discontinuidad que, sin embargo, posibilita la continua experiencia teórica de la conciencia. Hölderlin distingue por eso, expresamente, la intuición estética de la teórica⁸⁹. Aquí, en la teórica, se asume la escisión, en la estética al contrario. Allí, en la teórica, hay un constante acercamiento a la unidad, en la estética tiene lugar, en cambio, la experiencia de la misma.

Aunque la considera con detención, cuando Fichte plantea la intuición intelectual lo hace, pues, a partir del acto que da lugar al Yo, es decir desde la reflexión⁹⁰. A diferencia de ella, lo propio de la intuición intelectual estética no es esta, menos sus términos absolutos, sino el que, careciendo de objeto, ella sea la realidad misma de la experiencia estética. Que sin perjuicio de esto, Hölderlin refiera la conciencia a partir de un presupuesto, se debe a que desde este se aclara su propia actividad, es decir no basta, como plantea Fichte, que el presupuesto sea ella misma, ya que con esto no se supera la escisión. Consiguientemente, lo que

⁸⁹ Aquí la referencia es a la misma carta, de 4 de septiembre de 1795, carta que Hölderlin le envía a Schiller desde Nürtingen, distinguiendo explícitamente ambos tipos de intuición intelectual.

⁹⁰ Como se sabe, y conviene recordarlo, Kant plantea la intuición intelectual en términos de conocer. Con independencia de la conciencia, las cosas no se pueden intuir en su ser en sí, sino que solo se las puede conocer en cuanto son para nosotros. Consiguientemente, lo no sensible queda fuera de nuestra capacidad de conocer. Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 307. Ciertamente, en este sentido, también Fichte la rechaza. Sin embargo, él le da un sentido distinto, que no se dirige al ser sino al obrar, en este caso del yo. Así lo plantea en la *Segunda introducción a la doctrina de la ciencia*, para lectores que ya tienen un sistema filosófico (1797). Allí afirma que el “acto mediante el cual surge para él [el filósofo] el yo, es la mencionada intuición intelectual” (*SW*, I, p. 463).

Hölderlin problematiza no es el hecho que la haya o no, sino lo que supone el hecho de haberla, y cómo, de ser el caso, se la ha de pensar. O sea, advirtiendo los presupuestos genéticos, Hölderlin se aparta metódicamente de los mismos, planteando el lugar singular de la poesía a partir de este distanciamiento.

3. Acerca de la dicción de lo indecible

Hölderlin advierte en el *Hiperión* que quien “no haya sentido en sí al menos una vez en la vida la belleza en toda su plenitud...no llegará nunca a ser siquiera un filósofo escéptico”, presuponiendo aquí la experiencia de la belleza como previa a la filosofía. Que esto sea de tal modo, se debe a que –sigue él– “el escéptico, por serlo, encuentra, en todo lo que se piensa, contradicción y carencia”. Sin embargo, concluye Hölderlin, considerando esto aun más a fondo, ello es así “porque [no obstante el escéptico] conoce la armonía de la belleza sin tachas”, es decir, pese a ser cierto que ella “nunca puede ser pensada” (*StA*, III, p. 81), incluso el más escéptico la experimenta, y es que, en lo pensado se encuentra la contradicción constitutiva del pensar, sin perjuicio de lo cual, se deja ver la unidad originaria en la misma, a saber, en la medida en que se presenta antes de toda escisión. Así es como ella encuentra, pues, prioridad respecto a la filosofía. Aquí ella no es traída a la presencia, en los términos exigidos posteriormente por la filosofía, esos que presuponen la escisión, por eso no debe sorprender que, a juicio de Hölderlin, la poesía sea en definitiva el principio y fin (*Anfang und Ende*) de la filosofía. Si se trata de decirlo en términos kantianos, allí donde no hay contradicción, donde nada es de un modo u otro, es decir conforme con una regla en virtud de la cual hay precisamente esto o lo otro, puede haber figuras, esquemas, de esto se trata lo estético, de ellas, nunca de conceptos.

Seguidamente, considerar lo bello, comprender la belleza en los términos que Hölderlin sugiere, supone asumir que la unidad originaria se experimenta, antes que en un ámbito filosófico, en uno estético, cuestión que sin embargo no supone un misterio o enigma. Ocurre más bien que en la poesía, tratándose de lo mismo, ello se articula en un decir distinto al de la filosofía. Al expresarse lo bello de esta otra manera, no es que se rebase con eso entonces el lenguaje, sino que la belleza, o el ser, o la unidad originaria, se revela aquí en otros términos. Hölderlin, en cuanto poeta, sabe de esto, es decir sabe decir la unidad originaria, sabe acerca del ser, de la belleza, o de la naturaleza, como él mismo también la llama⁹¹. Griegamente dicho, el poeta es un *sophos*, esto es, no un sabio, como se lo suele entender habitualmente en nuestros días, sino quien dispone de una habilidad, de una destreza para este decir, competencia que se traduce en un hacer (*poiein*), en un decir, decir el ἓν καὶ πᾶν, lo uno y todo. O en otras palabras, el *poietes* sabe acerca de este decir especial, el de la unidad originaria, del ser, de la naturaleza, sabe realizar tal decir, sabe hacer un ποίημα, llegando a un poe-ma, a esta cosa hecha que es resultado de tal decir.

Quien revela lo bello en esto, desde luego no evita la mediación constitutiva de todo decir, ella es modernamente inevitable, sino que tal decir se erige como uno peculiar, distinto al de la filosofía. Ciertamente, el decir en el que comparece la belleza, en el que la unidad originaria se dice, es un decir en el que ella, en la medida en que precisamente se dice, se opone a sí misma, consiguientemente, es un decir en el que ella se revela, y a la vez se vela, por cuanto todo decir, también este, planteado de tal

⁹¹ A veces usa incluso el término Dios como sinónimo de ser. Sobre esto, cf. Büttner, 1989. A eso prerreflexivo le es propio "la áthesis, la ausencia de todo poner". Áthesis es por cierto aquí, otro nombre propuesto para lo previo a la reflexión. Cf. Martínez Marzoa, 1992, p. 48.

modo, constituye una mediación. A propósito precisamente de esto, Hölderlin, en una carta al amigo Hegel, le confiesa leer a los griegos, no deben sorprender por tanto sus lecturas de, por ejemplo, Platón, sobre todo de un diálogo que él atesoraba, el *Banquete*. Aquí, en este diálogo, Erixímaco reitera una conocida frase de Heraclito: “el uno se compone oponiéndose a sí mismo”⁹². Hölderlin sabe que la unidad originaria, que el ser, que la naturaleza, o que el uno a secas, también se pone en su revelación, en su hacerse manifiesto, v. gr. en oposición a sí mismo, sabe por tanto que lo revelado no elude, al margen de cómo se diga, la mediación, y sabe entonces que, inevitablemente, siempre la hay, que siempre hay un poner que queda más allá de lo puesto, en definitiva, sabe que la unidad originaria no se deja decir en su pureza y simplicidad. Así, pues, también en el decir de la poesía hay oposición, escisión del uno o, en una palabra, reflexión. Sin embargo, este decir, el de la poesía, no solo no se expresa, no se revela del mismo modo que la filosofía, sino que la reflexión tampoco tiene lugar en sus términos. Considerado modernamente, esto no debería asombrarnos, si hay algo que distingue a lo moderno, es vivir en la escisión. Hölderlin asume esto epocalmente.

Aparte de a los griegos, él ha leído además con intensidad a Kant⁹³. Con toda probabilidad discute al respecto con Hegel en Frankfurt, donde se reencuentran después de sus estudios en Tübingen. Ambos saben que Grecia se ha ido, que el hombre, dicho con Hölderlin, ya no vive en la unidad originaria. Ambos

⁹² Platón, *Banquete*, 187a, la frase aparece también en *El Sofista* 242e. Completa, ella se presenta originalmente en Heraclito (cf. Diels, 1906, vol. I, p. 69). Aquí, el fragmento referido, que retoma Hölderlin, es el B 51: οὐ ξυνίσσων ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῷ ὁμολογέει.

⁹³ Así se lee en una carta a Theodor Breunlin (su cuñado), de pentecostés de 1794, escrita en Völkershausen: “ahora me reparto [...] únicamente entre la filosofía kantiana y los griegos”. Un poco más tarde, el 10 de julio de 1794, escribe a Hegel en Waltershausen: “Kant y los griegos son casi mis únicas lecturas” (*SA*, VI, 1, p. 120 y VI, 1, p. 128).

asumen que, no obstante, cada uno es capaz de contemplarla. Cuando esto ocurre, a saber, sin ningún interés que la medie, el hombre consigue tener experiencia de lo bello⁹⁴. Quien dice lo bello, quien dice lo no escindido, se distingue del resto, no es un cualquiera, sino alguien que sabe decir precisamente esto, es por de pronto un poeta, y no lo hace, no lo dice del modo propio de la filosofía, sino de uno distinto. Así, pues, aunque el modo de decir el uno y todo, el ἓν καὶ πᾶν, sea diferente en caso de la poesía y de la filosofía, la referencia coincide, se remite a lo uno. Ambos, Hölderlin y Hegel, no ignoran la diferencia en el modo de decir, conocen suficientemente lo griego en tal sentido, pero sus énfasis son harto distintos.

Cuando la distinción entre estos modos de decir no es todavía nítida, por tanto, cuando ningún modo de decir griego se presenta aun con prioridad respecto a otro, un pensador admirado por Hölderlin, y no menos por Hegel, que llega incluso a presumir de haber incluido cada frase suya en su lógica⁹⁵, Heraclito, considera el asunto del modo siguiente. Al revisar uno de los fragmentos que nos han llegado, y tras mencionar algunas contraposiciones –día-noche, invierno-verano, guerra-paz– el mentado Heraclito afirma que el pensamiento consiste en todas las contraposiciones: τάναντία ἅπαντα, οὔτος ὁ νοῦς⁹⁶. Consiguientemente, si se trata de pensar lo uno, si se trata de decir la unidad originaria, debe haber una contraposición, y por eso, presentada la belleza, tampoco ella puede ser pensada ni dicha directamente, en efecto, su esencia consiste precisamente en esto, en ser siempre lo uno diferente en sí mismo: ἓν διαφῆρον

⁹⁴ Sobre esto, cf. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, §§ 22 y 45 (1900, V, pp. 239-240 y 306-307).

⁹⁵ Así se lee en sus *Lecciones sobre filosofía de la historia*: no hay "ninguna frase de Heraclito que no haya tomado en mi lógica: *es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen!*" (Hegel, 1970, 18, p. 320).

⁹⁶ Cf. Diels, 1906, p. 71. Aquí el fragmento referido es el B 67.

ἑαυτῷ⁹⁷. Antes de que se advierta tal cosa, antes de que la belleza se revele, y de que lo haga diciéndose en la poesía, no solo no hay filosofía, sino, más preciso ahora, en aquella se revela la posibilidad de esta. Al respecto se lee en el *Hiperión*: “antes de que se descubriera esto [que ἐν διαφέρων ἑαυτῷ es la esencia de la belleza] no había filosofía alguna” (*StA*, III, p. 81). Con cada manifestación poética de la unidad originaria se expresa entonces el movimiento discordante, no uniforme, tampoco genético, sino distinguiendo de lo uno.

Considerando la contradicción de las manifestaciones en la aparición, esto es, su hacerse presente en oposición, lo que la poesía realiza es la posibilidad de decir la unidad, el ser o la naturaleza, no desde lo igual, o lo idéntico, sino desde lo siempre distinto. Aquí la palabra se descubre en la poesía antes de su articulación como esto o lo otro, en la misma se revela la realidad de un decir en su posibilidad, que desde luego también se dice, pero poniendo de manifiesto la presupuesta posibilidad de esto y lo otro, de este modo, diciendo la poesía lo uno, mostrándose bellamente lo siempre distinto en ella, se posibilita el decir de lo uno en cuanto uno. Aun en este lugar, es decir previo a la reflexión, la poesía no elude, asume Hölderlin, la reflexión, y no tiene cómo eludirarla, pero el modo de considerarla, respecto a Hegel, es otro.

Que haya reflexión quiere decir en Hegel, que ha de haber concepto, desde luego no en el sentido en que de hecho lo haya, sino en que ha de haberlo, y por eso, cuando no lo hay, se lo busca. Que Hegel ponga esto en términos absolutos, que la reflexión sea absoluta, no es un planteamiento ajeno a Hölderlin,

⁹⁷ Hölderlin cita textualmente el fragmento de Heraclito en el *Hiperión*, aunque no con exactitud, él anota διαφέρων en lugar de διαφερόμενον. Con todo, no se pierde el sentido de lo “que se distingue”. Cf. *StA*, III, 81, así como el fragmento 51 en Diels, 1906, I, p. 69.

que lo escucha y medita con calma asistiendo a las clases de Fichte en Jena. Que en la reflexión en términos absolutos nada quede fuera, es una consecuencia de tal planteamiento. Ciertamente, el ser y la nada son por eso lo mismo en Hegel, el “es” vacío de la cópula, en el que no hay ningún resultado, sino más bien un proceso permanente de despliegue del mismo ser. A esta reflexión que se suprime, como se sabe, Hegel le llama concepto⁹⁸. Asumido su carácter absoluto, el pensar es una unidad, siendo sus escisiones, escisiones de lo mismo, por tanto, aunque no sepamos cuándo llegaremos a ella, se trata de dar cuenta de esta unidad, siendo tarea del espíritu, como llama también Hegel a la unidad, dar cuenta de este sí mismo. Cada pliegue, cada reflejo suyo, da cuenta de este algo, no habiendo sin embargo ninguno último, de manera que, visto desde el concepto, una mirada u otra da cuenta en mejores o peores términos del algo, pero ninguna de todo él.

Aquello que Hölderlin dice, o en cuanto poeta canta, es en cambio la posibilidad de una regla, que no se deja reconstruir sola como posibilidad suya, sin la cual, desde luego, tampoco la suya misma sería posible. Así entonces, precisamente en este sentido, la poesía lleva consigo el umbral de lo bello, solo cuando ella es pronunciada, cuando lo dicho queda en condiciones de convertirse en regla, asoma el concepto. O acaso de otro modo, cuando se trata del concepto de lo bello, sin duda que esto está allí, en el mismo concepto, en cuanto concepto, pero a la vez más allá del concepto, a saber, en su misma posibilidad. Aquello que la poesía realiza es justamente esta posibilidad, posibilidad que escapa a una reconstrucción de la misma, ya que en las manifestaciones de lo distinto no se presupone el decir de la

⁹⁸ En su *Ciencia de la lógica*, él define el concepto así: “la unidad absoluta de ser y reflexión: *die absolute Einheit des Seins und der Reflexion*” (Hegel, 1970, VI, p. 246).

unidad, sino la posibilidad de decirla. Ahora bien, si ni siquiera la poesía consigue escapar de la reflexión, de la mediación supuesta en todo decir, tal como se ha advertido, el asunto se presenta distinguido entonces en términos de expresión, a saber, cómo se muestra en cada decir la unidad originaria, el ser, la naturaleza, sin perder ella este su carácter originario. Hölderlin traza en tal sentido varios caminos distintos a los de la filosofía, pero relacionados con ella.

Asume de entrada que, modernamente, no se está en la unidad originaria, que hay una inevitable distancia respecto a la misma, y que la mediación es por ello también inevitable. Grecia, a diferencia nuestra, no tenía esto. Al estar en lo bello, al no asumir distancia alguna respecto a esto y, por consiguiente, al no decirlo del modo que toda distancia supone, no se planteaba su expresión como asunto. Grecia, observa aun Hölderlin, no solo vive la experiencia de lo bello, sino que, agrega él, la experimenta de un modo bien ajeno al Oriente. Y, no obstante, Grecia se ha ido, haciendo Hegel también suyo tal *dictum*. Se ha ido sin alcanzar nunca un equilibrio, sin por tanto decir lo bello, por cuanto ella no sabe del todo, ni de la belleza como tal. Hölderlin advierte que en términos modernos, en cambio, esta experiencia, la de lo bello entre los hombres, es empujada en el norte “hacia el interior de sí mismos”⁹⁹. Considerado de este modo, a lo que se refiere la antigüedad es a este estar en la belleza sin saberlo, siendo Grecia aquí la naturaleza, la unidad originaria, mientras en Hesperia, como Hölderlin llama también a nuestro tiempo, la escisión es experimentada por cada uno¹⁰⁰. Asumida ella, este es el punto desde el que se contempla lo

⁹⁹ Así aparece en el *Hiperión*, cf. *StA*, III, p. 82.

¹⁰⁰ Sobre esto, por ejemplo, *Pan y vino* [*Brot und Wein*], estrofa 9 o *El joven a sus juiciosos consejeros*, verso 10 [*Der Jüngling an die klugen Ratgeber*]. Cf. *StA*, II, 1, p. 95 así como I, 1, p. 225.

antiguo, siendo la tarea moderna entonces otra distinta, a saber, cómo se posibilita “el libre uso de lo propio”¹⁰¹. Hölderlin también considera entonces una reflexión, cierto, pero la suya, y esta es una diferencia decisiva respecto a Hegel, no es absoluta. ¿Qué caracteriza modernamente a este decir, pues, ya no solo distinto, sino además previo? ¿Qué distingue a esta reflexión – puesto que también la hay– poética, de una absoluta, como la de la filosofía?

4. Canto en libertad

Que el decir del poeta, el propio de la poesía, no esté sometido a ninguna norma, no se debe a que en rigor no haya ninguna, sino a que la que rige es del todo peculiar: “la ley de la libertad”¹⁰². Según la misma, anota Hölderlin en *Sobre la ley de la libertad*, “la facultad de desear” camina “juntamente con la fantasía” (*StA*, IV, 1, p. 211). Aunque la naturaleza se opone a ello, sigue Hölderlin, la libertad manda, en otras palabras, a ella se le opone una resistencia, desde luego, agrega él, pues sin esto ella “no mandaría”. Así pues, en lo bello convergen naturaleza y libertad, forjándose ahí, desde el interior de cada uno, el modo de realización de la unidad originaria, a saber, en el arte. Aun más, añade Hölderlin, la naturaleza se hace divina en el arte o, dicho de otro modo, “solo mediante el enlace con el arte” (*StA*, IV, 1, p. 211), ella se vuelve divina, por tanto, también la religión presupone la belleza, en el sentido que aquella, griegamente dicho, consiste en “el amor a la belleza”¹⁰³. A propósito de esto, Hölderlin advierte con rigor, en la primera parte de su *Hiperión*,

¹⁰¹ Hölderlin considera –en una carta a su amigo Böhlendorf– este libre uso como lo más difícil. *Cf. StA*, VI, 1, p. 426

¹⁰² Al respecto, en su *Sobre la ley de la libertad*, *cf. StA*, IV, 1, p. 211.

¹⁰³ Así se lee en el *Hiperión*, *cf. StA*, III, p. 79.

que “al principio el hombre y sus dioses eran uno” (*StA*, III, p. 79). Cuando lo divino se escinde del hombre, no es en efecto que ello se vaya o desaparezca, sino que se presenta como belleza, queda oculto en el amor a ella, por eso un poeta, al cantar lo bello en términos modernos, no griegos, confiere a este canto algunos rasgos particulares, relacionados precisamente con esto.

Cuando un poeta hespérico canta, este decir no solo emerge desde la escisión de todo decir, sino más preciso, desde el interior particular de cada existencia finita. Cada canto no expresa entonces lo uno de por sí, sino que revela una elaboración especial en tal sentido. Cuando la hay, cuando el poeta se pone manos a la obra, él elabora (*poiein*) la expresión de lo vivo, no lo vivo mismo. Hölderlin lo explica así: “el arte y la actividad de los hombres, por mucho que él haya hecho ya y pueda hacer, no puede sin embargo producir lo vivo, la materia originaria que él transforma y reelabora, pero que no puede crear; él puede desarrollar la fuerza creadora, pero la fuerza misma es eterna y no es obra de manos humanas”¹⁰⁴. Así, pues, un poeta canta la unidad originaria, no la crea, el canto restaura el *ἔν και παν* - *hen kai pan*, lo revela mediante su expresión, esto es lo que está en sus manos, quedando no obstante esta restauración siempre abierta, inacabada. O sea, cualquiera de ellas no es nunca la última, la realidad da cuenta de sus posibilidades, nunca de toda ella, no hay, pues, reconstrucción completa de lo uno.

Configurar, dar expresión a la vida de la naturaleza, es la tarea que el poeta le ofrece entonces a la misma, a saber, mediante el arte. Hölderlin lo plantea también en estos términos: “la tarea de la filosofía, de las bellas artes y de la religión, que

¹⁰⁴ Con detalle en la extensa carta –de fecha 4 de junio de 1799– que le remite a su hermano desde Homburg. Cf. *StA*, VI, 1, pp. 329-330.

surgen también de dicho impulso [a activar la vida, a activar hasta el final lo que los hombres encuentran ante sí] [...] es mostrar este camino a los hombres, que ellos recorren mayormente a ciegas, muchas veces con desaliento y contra su voluntad, mostrárselo de modo que lo recorran con los ojos abiertos, con alegría y nobleza”¹⁰⁵. Aquello que emprende el poeta no está, por tanto, menos exento de diferencias. Cada uno muestra lo siempre distinto, sin que estas distintas muestras se encuentren en una sola, ni en el arte (o bellas artes), ni tampoco –en particular– en la poesía.

Con lo cual, quien canta hespéricamente lo bello, ha de crear, ha de dar expresión a la unidad originaria, esta es la manera como Hölderlin asume lo propiamente epocal, la escisión. Con esto él no sostiene su superación, mucho menos una absolutización de la misma, sino que la aborda de esta forma: hay incluso una doble reflexión entre la naturaleza (que él caracteriza como lo orgánico) y el arte (que corresponde en él a lo aórgico)¹⁰⁶. Una se refiere al espíritu todo en su abstracción, otra a lo que se realiza en la poesía, en la que se hace sensible la naturaleza, de manera que en el arte el traslado no es ninguna fijeza, ningún concepto. Así las cosas, el ser no es lo inmediato, sino que lo es en su mediatez, esta es su ley¹⁰⁷, por eso quien elabora su expresión, pierde su individualidad, se mueve hacia lo aórgico (cf. *Fundamento del Empédocles*), pero sin conseguir con

¹⁰⁵ Así se lo explica a su hermano, cf. *StA*, VI, 1, pp. 329-330.

¹⁰⁶ Con respecto a esto su *Fundamento para el Empédocles*. Aquello que se da al hombre es la naturaleza (orgánico), a la que, cuando la siente, él da cumplimiento (aórgico). Cf. *StA*, IV, 1, pp. 152-153.

¹⁰⁷ Cf. “Lo más alto” en los *Fragmentos de Píndaro*, cf. *StA*, V, p. 285.

ello reconciliación alguna. Y es que, como Hölderlin indica en uno de sus poemas maduros, *Fiesta de paz*¹⁰⁸,

*...alles Himmlische, was genannt war, eine Zahl,
geschlossen, heilig, aus gehen rein aus unserem Munde.*

...todo lo celeste que ha de ser nombrado, una cifra,
ha de ser mantenido en silencio, sagradamente, y salir puro de
nuestros labios.

Que se considere una cifra a aquello que se nombra, pone de manifiesto una intercambiabilidad, es decir el carácter de regla supuesto en cada nombre, volviendo equivalente lo que originalmente no lo es. Un león es uno cualquiera. Un hombre es uno cualquiera. Pues bien, lo que escapa a la intercambiabilidad es lo sagrado, eso que, precisamente por ello, se mantiene en silencio, de manera que lo más alto, lo indecible, se calla. Griegamente pensado, a los dioses les es propio no dejarse reducir a nada, a ninguna cosa, a ningún ente. Considerado así, el sometimiento del lenguaje a la lógica humana tiene que ser una violencia en contra suya, contra la que sin duda se rebela Hölderlin: hablamos, sí, constitutivamente hablamos, somos un signo, escribe él en *Mnemosyne*, pero primeramente sin significado (*bedeutungslos*) (cf. *Mnemosyne*, esbozo poema en prosa v. 1).

Aquello que no es lenguaje, eso presupuesto en él, el silencio, eso sin significación, queda presupuesto también en la palabra: es lo oscuro, un gesto, una seña (*Wink*) distinguiendo, proveniente ella del mundo en medio del que se habla. A los poetas corresponde decir el silencio, entreverado en gestos y

¹⁰⁸ Cf. los vv. 1-3 del esbozo en prosa del poema según la edición J. Schmidt y F. Beißner, que complementa la *StA* (en la que no aparece esta versión del mismo), incluyéndolo en su volumen III, dedicado a las aclaraciones, cf. Hölderlin, 1969, p. 96.

señas, y a saber, en la medida en que escuchan lo otro del lenguaje, eso que se presupone en él. Consecuentemente, en ellos lo celestial es iluminar lo oscuro en la palabra (cf. *Friedensfeier*, primer esbozo 11-13, y la traducción de las píticas IV y VIII), la sagrada luz de la quietud, que está en medio de la ley, y la imperturbabilidad del tiempo, que es la condición para disponer de la ley. A la lógica poética, a la reflexión poética que comienza a perfilarse de este modo, no le es propio en definitiva presentar el todo de la manera como se propone la lógica especulativa, sino engendrarlo, no linealmente, sino en equilibrio (cf. *Observaciones sobre Edipo, StA*, V, p. 196), quedando entonces la unidad originaria, el uno todo, el ser, la naturaleza, abierto siempre a su dicción.

Al respecto, algo más. Hölderlin refiere este despliegue de lo siempre distinto como historia. Ella es, en tal sentido, también originaria. Aquí también asoma el ἓν καὶ πᾶν, pero ἓν διαφέρων ἑαυτῷ, el uno y todo es lo siempre distinto, no solo dicho cada vez de manera distinta, sino también teniendo lugar, *históricamente*, de igual modo. Quien lo expresa en equilibrio, quien consigue que el canto tenga plenitud, quien canta lo históricamente uno en equilibrio, consigue realizar la perfección. Así se expresa el uno y todo, el elemento de Hölderlin, en cuanto perfección, y así lo canta él, como Scardanelli, en uno de sus últimos versos: “la perfección es lo uno en el espíritu”¹⁰⁹.

Referencias

Assmann, J. (1999). Hen kai pan. Ralph Cudworth und die Rehabilitierung der hermetischen Tradition. En M. Neugebauer-Wölk (Ed.), *Aufklärung und Esoterik* (pp. 38-52). Meiner.

¹⁰⁹ Originalmente –*die Vollkommenheit ist Eines in dem Geiste*– es un verso de “Primavera” [*Der Frühling*], un poema perteneciente a su poesía última, en la que abundan títulos referidos a las estaciones, y que, en este caso, lleva la firma de Scardanelli, con una fecha intempestiva: 24 de mayo de 1758. Cf. *StA*, II, 1, p. 309.

- Büttner, S. (1989). Natur – ein Grundwort Hölderlins. *Hölderlin-Jahrbuch*, (26), 224-247.
<https://www.hoelderlin-gesellschaft.de/website/de/publikationen/jahresbuecher-digital/jahrbuecher-digital>
- Diels, H. (Ed.). (1906). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Weidmann.
- Fichte, J. G. (1965). *Sämtliche Werke* [= *SW*]. De Gruyter.
- Hegel, G. W. Friedrich. (1970). *Werke in zwanzig Bänden* (K. M. Moldenhauer y E. Michel, Eds.). Suhrkamp.
- Hölderlin, F. (1943). *Sämtliche Werke, Große Stuttgarter Ausgabe* [= *StA*] (F. Beißner y A. Beck, Eds.). Kohlhammer.
- Hölderlin, F. (1969). *Hölderlin, Werke und Briefe* (J. Schmidt y F. Beißner, Eds.). Insel.
- Jacobi, F. (1819). *Werke*. Fleischer.
- Kant, I. (1900 ss.). *Kant's Gesammelte Schriften „Akademieausgabe“* (Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, Ed.). Reimer / De Gruyter. <http://korpora.org/kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- Martínez Marzoa, F. (1992). *De Kant a Hölderlin*. Visor.
- Schmidt, J. y Beißner, F. (1969). *Hölderlin, Werke und Briefe III*. Insel.

Sobre los autores

Ricardo F. Crespo es Doctor en Filosofía y en Economía e investigador principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

Rodrigo Lopez-Orellana es Doctor en Lógica y Filosofía de la Ciencia por la Universidad de Salamanca (España) y Licenciado en Filosofía y en Educación por la Universidad de Valparaíso (Chile). Se desempeña como investigador en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso y en el Instituto de Estudios de la Ciencia y la Tecnología (IECYT) de la Universidad de Salamanca.

Liliana Mannina de Gamero es Magister y especialista en Historia de las Ideas Políticas y Sociales Argentinas, Magister en Literatura Argentina Contemporánea. Fue profesora titular de las cátedras de Historia de la Filosofía Moderna y de Filosofía de la Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina).

Fadrique Mannuccia es Profesor en Filosofía y Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), profesor Adscripto en la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y becario de investigación del Consejo Interuniversitario Nacional (CIN, Argentina).

Max Maureira es Doctor Europeo en Derecho y en Filosofía por la Universitat de València y Carolo-Wilhelmina Universität zu Braunschweig. Es profesor en la

Universidad Diego Portales (Chile) y docente invitado en varias universidades latinoamericanas y europeas.

Lelia Edith Profili es Doctora en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina), profesora titular de la cátedra de Metafísica de la Facultad de Filosofía y Letras de la misma universidad y becaria posdoctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

Juan Redmond es Doctor en Filosofía por la Universidad de Lille 3 (Francia), Master en Literatura por la misma universidad y Licenciado en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Se desempeña como profesor titular en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Valparaíso (Chile).

Gonzalo Santiago Rodriguez es Profesor en Filosofía, especialista en Filosofía con niños y jóvenes y Doctorando en Filosofía por la Universidad Nacional de Cuyo (Argentina). Es profesor asistente en las cátedras de Antropología Filosófica y Formación Ética y Ciudadana en la Facultad de Educación de la misma universidad; además, es becario doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET, Argentina).

Pedro Sepúlveda Zambrano es Doctor en Filosofía por la Pontificia Universidad Católica de Valparaíso (Chile) y la FernUniversität in Hagen (Alemania), presidente de la Sociedad Iberoamericana de Estudios Hegelianos (periodo 2023-2024) y profesor en la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica Silva Henríquez (Chile).