

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

ENTRE *FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA*:
ENSAYO EN TORNO A UN
MOVIMIENTO CRÍTICO DEL PENSAMIENTO

Resumen: El propósito del artículo es invitar a una reflexión acerca de las razones por las cuales la *Ciencia de la Lógica* y la *Fenomenología del Espíritu* han tenido una recepción sumamente desigual entre los lectores y críticos de Hegel. La manera en la cual el artículo trata de ponderar esta asimetría se distancia de las interpretaciones que optan por la comparación temática, la cual centra su atención en las líneas de continuidad de una obra a otra y, en cambio, el artículo se pregunta hasta qué punto el carácter marginal de la lógica se debe a que la exigencia crítica que procura llevar a cabo la demanda de que el pensar se reconozca a sí mismo como el territorio en el que se establecen los límites desde los cuales nos orientamos en la experiencia supone un movimiento que ponga fuera de circulación el modo de operación de la conciencia.

Palabras claves: autoconciencia, pensamiento especulativo, Hegel

ENTRE *FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA*:
ENSAYO EN TORNO A UN
MOVIMIENTO CRÍTICO DEL PENSAMIENTO

Abstract: The article invites to engage in a reflection about the reasons underlying the radically different critical reception of the *Phenomenology of spirit and the Science of Logic*. The pathway through which that asymmetry will be assessed attempts to set itself away from those interpretations aimed to build track down the conceptual changes between each one of the works. Instead the article sets in motion the following question: what if the place of the *Logic* shows the difficulty of assuming the task commanded by critique? Such a task

concerns how thinking is obligated to recognize its own doing in the production of the limits from which we are able to orient ourselves within experience. However in this self-reflective enterprise a difficulty emerges because of the way it involves the activation of a movement which brackets out the ordinary structure of consciousness.

Key words: selfconsciousness, speculative thinking, Hegel

1. *Introducción: sobre la lectura de la fenomenología y la ciencia de la lógica*

La cuestión básica y manifiesta que se explorará en las siguientes páginas puede condensarse en la siguiente pregunta: ¿cuál es el tipo de relación que cabe establecer entre dos de las principales obras de Hegel: la *Fenomenología del Espíritu*¹ y la *Ciencia de la Lógica*?² Planteada en tales términos, todo indicaría que, a continuación, lo correcto sería apresurarse a enunciar sin mayores dilaciones la hipótesis con base en la cual procederá la investigación, pues la interrogante inicial parece encontrar legitimidad, por un lado, en el interés que para la historia de las ideas tiene entender la coherencia del pensamiento hegeliano en sus distintas etapas, en general, y, en particular, en los dos textos mencionados debido a que, como acotaba ya Jean Hyppolite, “en la correspondencia entre la *Lógica* y la *Fenomenología* [...] reside todo el problema del sistema hegeliano en general.”³ Un juicio apuntalado, por otro lado, en la creciente atención crítica y exegética que ha recibido la *Ciencia de la lógica* en las últimas dos décadas.

Sin embargo, el presente trabajo no tomará por sentada la pertinencia de la pregunta; como si ésta procediera de una exigencia natural de la interpretación de textos que se impusiera al quehacer filosófico: hacer nítidas las líneas de continuidad de un texto a otro mostrando cómo ciertos conceptos, temas y preocupaciones torales desarrollan y transforman su significado a lo largo de un itinerario en el cual, para una mirada menos atenta, la distancia temporal entre las obras abriría por sí sola una brecha temática susceptible de constatarse, pero incapaz

¹ Hegel, G., *Fenomenología del Espíritu*, Abada, Madrid, 2010.

² Hegel, G., *Science of Logic*, Humanities Press, Nueva Jersey, 1997. (de aquí en adelante, en el cuerpo del texto, se hará referencia a esta obra como la *Lógica*).

³ Hyppolite, J., *Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Península, Barcelona, 1991, p. 531.

de dar cuenta de la transmisión de sentido que urde la tradición a la que pertenecen los textos. Por el contrario, si tuviera que señalarse de una vez cuál es la orientación con base en la cual las siguientes líneas explorarán el terreno en el que se confrontan la *Fenomenología* y la *Lógica*, podría decirse que el propósito es precisamente demorarse en la cuestión de porqué habría de ser pertinente el planteamiento –y eventual clarificación– de la relación entre ambas obras el motor de estas líneas. Para decirlo de otro modo, considero que si bien es imprescindible ocuparse de las proposiciones que forman parte del texto con el fin de presentar de manera inteligible lo que éstas dicen acerca de un asunto en especial, esta sola tarea no basta para dar cuenta de lo que el texto *hace*; esto es, la manera en la cual este último activa la necesidad de examinar cómo se ha producido el entramado de conceptos desde el cual nosotros nos representamos el mundo como una totalidad comprensible⁴ (aunque esta comprensión se exprese como una denuncia del caos y la irracionalidad imperantes).

Tal renuencia a asumir sin más la tarea exegética de poner al descubierto las semejanzas y diferencias entre la *Fenomenología* y la *Lógica* parece cometer un gesto que Hegel fustigaba ya en la “Introducción” a la *Fenomenología*: suponer que la objetividad verdadera del discurso filosófico depende de la familiaridad previa con el instrumento mediante el cual se conoce tal objetividad y que –debido a esa misma precedencia– puede examinarse independientemente de aquello que ilumina y explica. Esta separación –la cual, presuntamente, se pondría de ma-

⁴ Esta necesidad, y el modo en el cual se lleva a cabo, describiría, a juicio de Hegel, la tarea específica del pensar filosófico, pues, dado que éste no puede “presuponer sus propios objetos como inmediatamente dados desde la representación” (Hegel, G., *The Encyclopaedia Logic (1830)*, Hackett, Indianápolis, 1991, § 1. En este caso me he apoyado en las traducciones de Antonio Zozaya [*Lógica*, Orbis, Madrid, 1995] y Obejero y Maury [*Filosofía de la lógica*, Claridad, Buenos Aires, 2006], pero no me baso exclusivamente en una de ellas, porque la primera no incluye todos los párrafos, mientras que la segunda no incluye los añadidos) tiene que realizar, dentro del ámbito general del pensamiento (en el cual se incluyen todos los sentimientos, intuiciones y representaciones de la actividad humana) la consideración reflexiva de todas sus manifestaciones (los sentimientos, intuiciones y representaciones). Por ese motivo “sólo los pensamientos generados por la reflexión sobre aquellas modalidades de la conciencia, constituyen lo que se llama reflexión, razonamiento, etcétera, y también filosofía.” (Hegel, *The Encyclopaedia Logic...*, cit., § 2)

nifiesto en la demanda de sopesar el porqué de la comparación entre los textos ya mencionados antes de siquiera exponer sucintamente la temática de cada uno de ellos— sería responsable de introducir en la filosofía una discusión interminable en torno a los fundamentos epistemológicos y metodológicos de la investigación, y cuya consecuencia final sería un escepticismo corrosivo, muy alejado de un saludable falibilismo, debido a que los procedimientos y resultados de la reflexión no podrían reclamar para sí ni siquiera la validez provisional —aunque imprescindible— de sus razones que no han sido aún refutadas porque los fundamentos de los cuales aquélla extrae sus conceptos básicos, al abreviar de disciplinas ajenas al asunto a examinar, constantemente serían denunciados como arbitrarios y, por ende, incapaces de proporcionar un asidero lo suficientemente sólido como para permitir afirmaciones sobre el tema en cuestión, por mucho que estas últimas se reconozcan falibles y sujetas a revisión.

Hay razones, empero, con base en las cuales es plausible sugerir que la estrategia a seguir en este escrito no incurre en el afán de definir los fundamentos de su investigación para después entregarse a la tarea hermenéutica de poner de manifiesto la urdimbre en la cual se encuentran la *Fenomenología* y la *Lógica*. Para explicar el porqué de tal aseveración comenzaré por traer a colación uno de los juicios de Hegel referentes a Spinoza: “la verdadera refutación del spinocismo no puede consistir sino en reconocer primero su punto de vista como esencial y necesario.”⁵ No es difícil anticipar que, en principio, se tenga la impresión de que la acotación no viene al caso porque introduce un tema aparentemente extraño al propósito confeso de este artículo. Sin embargo, al considerar las razones por las cuales el punto de vista de Spinoza habría de tenerse “como esencial y necesario”, se pondrá de relieve el motivo por el cual la exigencia de cuestionar el vínculo entre ambos textos se entiende mejor como un intento de cumplir el imperativo crítico de presentar la autonomía de la razón por vías no metafísicas —eludiendo el escollo del subjetivismo⁶— que la expresión

⁵ § 162.

⁶ Esta posición, conforme a la cual la filosofía de Hegel es un intento (entre otros posibles) de llevar a cabo de manera radical el imperativo crítico del pensamiento kantiano, puede ejemplificarse en la obra de William Bristow, F., *Hegel and the transformation of philosophical critique*, Oxford University Press, Nueva York, 2007,

de una estéril obsesión epistemológica que procure hacerse del instrumento mediante el cual queden al descubierto las “estructuras inmutables dentro de las cuales deban estar contenidos el conocimiento, la vida y la cultura.”⁷

¿Dónde encuentra Hegel, pues, el carácter “esencial y necesario” del pensamiento de Spinoza? Acorde a lo que indica la historia de las ideas, la respuesta ha de buscarse en el rechazo de este último a una ontología dualista y trascendente, y la consiguiente afirmación de una filosofía de la immanencia en la cual Dios ocupa el lugar de fundamento de la existencia de los seres finitos únicamente en la medida en que se identifica con la totalidad de lo real –afirmaciones semejantes a algunos de los filosofemas más citados y conocidos de Hegel (basta recordar la tesis según la cual “lo verdadero es el todo”⁸)–. Sin embargo, cabe poner en tela de juicio la suposición según la cual la importancia de Spinoza para Hegel se reduce a la expresión de proposiciones cuyo contenido parece anticipar la posición defendida por la versión del Idealismo Absoluto de este último, especialmente si se toma en cuenta cómo él hace hincapié en la insuficiencia de las sentencias predicativas aisladas para presentar el proceso mediante el cual se unifican y distinguen las categorías básicas con base en las cuales se justifican las determinaciones de lo real.⁹ Más bien, si para Hegel las escuetas proposiciones de Spinoza son principios teóricos que van más allá de la esfera de las representaciones conceptuales particulares –las cuales se limitan a indicar la idiosincrasia del filósofo– es porque denotan un movimiento, una cadena de inferencias en la cual la universalidad de las nociones básicas por medio de las cuales la metafísica clásica se proponía dar cuenta del mundo como un todo inteligible no pueden reivindicar validez alguna si pretenden mantenerse por entero al margen del proceso en el cual los términos particulares adquieren significado. Esto significa que la “realidad” no es un cúmulo de cosas que siendo originariamente opaco a la discursividad aguarda una descripción apropiada por parte de la reflexión filosófica para hacerse comprensible. Por el contrario, lo que

caps. 3 y 5.

⁷ Rorty, R., *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989, pp. 154-155.

⁸ Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., p. 75.

⁹ Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., pp. 77-78; Hegel, *The Encyclopaedia Logic...*, cit., § 20, observación.

cuenta como real se define a partir de la interacción articulada de las diferentes mediaciones desde las cuales se determina lo que algo es.

Para la estrategia propuesta por el presente artículo, lo importante de esta comprensión de la realidad, a la que Hegel denominará “efectividad” (*Wirkllichkeit*)¹⁰, es la manera en la cual se expresa en la relación de Spinoza con los textos. Esto se debe a que, una vez que el pensamiento se sitúa en el terreno de la inmanencia, la inteligibilidad de cualquier cosa deja de ser un orden o una agencia que opera a espaldas de aquello que se nos presenta de un modo directo –limitándose a indicar la inteligibilidad de la cual es reflejo– y se convierte en un tejido de relaciones en el cual cada determinación de la cosa se identifica y juzga con base en la manera en la cual es afectada (y afecta) por otras determinaciones.¹¹ Así pues, preguntar “¿Cuál es el significado de X?” equivale a preguntar “¿Cómo se producen las determinaciones de X en tanto que se relaciona con las determinaciones de Y y Z?”

¿Se sigue de aquí una guía para la interpretación de textos? No, si se supone que de este modo de concebir lo real cabe deducir un método mediante el cual se ponga de manifiesto el verdadero significado del texto o, desde otro punto de vista, su “sentido múltiple”¹². Sin embargo, si se asume plenamente esta concepción filosófica de lo real y, por ende, si se reconoce que no hay razón alguna por la cual tenga que darse cuenta de la efectividad del texto de un modo distinto a la

¹⁰ Hegel, *Science of Logic...*, cit., p. 529: “La efectividad” es la unidad de *esencia* y *existencia*; en ella la esencia *desprovista de forma* y la apariencia *inestable*, o la mera subsistencia carente de toda determinación y la diversidad inestable tienen su verdad.” Lo que hace la noción de efectividad es quebrar la oposición entre inteligibilidad y sensibilidad mediante el señalamiento de que no puede hablarse de realidad sin mediación, pero no se trata de la mediación que habría de llevar a cabo un tercer elemento entre la discursividad del pensamiento y la realidad que, presuntamente, sería inherente a la cosa, sino a la mediación entre los distintos actos reflexivos con base en los cuales se distingue, por ejemplo, la manera en la cual aquello a lo que nos referimos afecta la sensibilidad de las categorías con base en las cuales clasificamos esa referencia. Así pues, la efectividad no prescinde de las distinciones entre “interioridad” y “exterioridad”, pero insiste en que no son datos ontológicos sino diferentes momentos de la reflexión que necesariamente concurren en la determinación de cualquier cosa como algo real (Cf. Hegel, *The Encyclopaedia Logic...*, cit., §142).

¹¹ Como afirma Spinoza: “Nada existe de cuya naturaleza no se siga algún efecto” (Ética I, prop. 36).

¹² Ricœur, P., *El conflicto de las interpretaciones*, FCE, México, 2005, pp. 61-65.

de cualquier otra cosa (*Sache*),¹³ se hace necesario entonces trastocar la relación con el texto, pues no se le puede atribuir a éste privilegio ontológico alguno con base en su presunta capacidad de servir de modelo para presentar a nuestro entendimiento finito el modo en el cual la comprensión reposa sobre horizontes de sentido que escapan a la actividad de la reflexión autoconsciente. Más bien, el texto tiene que juzgarse a partir de los efectos que produce en otros cuerpos, no a partir del juego de interpretaciones que trate de subsanar las incoherencias o lagunas de aquél remitiéndolas a un origen ausente (la intención del autor o el contexto histórico). Esto no significa seguir una estrategia utilitaria acorde a la cual la persuasión retórica vuelve fútil el contenido del texto; por el contrario, es un modo de insistir, con Spinoza, que el contenido sólo adquiere inteligibilidad en el mundo, y no a espaldas de él (como si la interpretación fuera un rito iniciático), en la manera en la cual realiza posibilidades que, para una mirada circunscrita a lo inmediato, rebasan con mucho los márgenes del discurso impreso. A decir de Spinoza:

Finalmente, la Escritura, lo mismo que la naturaleza, no nos da las definiciones de las cosas de que habla. Por tanto, así como las definiciones de las cosas naturales hay que deducirlas de las diversas acciones de la naturaleza, así también, las definiciones de las cosas de la Escritura hay que extraerlas de las distintas narraciones que sobre cada una de ellas aparecen en las Escrituras. De ahí que la regla universal para interpretar la Escritura es no atribuirle nada que no hayamos constatado plenamente por su historia.¹⁴

Así pues, cuando en este escrito sobre Hegel se trae a colación el carácter “esencial y necesario de Spinoza” es para hacer hincapié en el “método” (o, haciendo eco de la sugerencia de Macherrey: el “Discurso contra el Método”¹⁵) a seguir para llevar a cabo una lectura de la relación entre la *Fenomenología* y la *Lógica* que no suponga previamente que los contornos de su objeto de estudio están claramente definidos ni la posesión de las reglas heurísticas para extraer el contenido de este último, sino que tiene como tarea mostrar el proceso a lo largo del cual el

¹³ Hegel, G., *Philosophy of Right*, Focus Publishing, Newburyport, 2002, §42

¹⁴ Spinoza, *Tratado Teológico—Político*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, pp. 99, 195.

¹⁵ Macherrey, P., *Hegel o Spinoza*, Tinta Limón, Buenos Aires, 2006, p. 68.

asunto del que se ocupa se ha ido constituyendo como tal, esto es, los efectos que ha producido el texto.

2. *¿Cuáles son los efectos de la fenomenología y la lógica?*

Si se atiende a las consideraciones previas, es posible percatarse de que la pregunta que da nombre a este apartado no se dirige a examinar (al menos no de manera inmediata) las consecuencias que presumiblemente pueden desprenderse, por ejemplo, de la lucha de las autoconciencias contrapuestas que aparece en la *Fenomenología* para una teoría social que saque “a la luz la lógica moral de los conflictos sociales”¹⁶ o de las transiciones que se despliegan a lo largo de la *Lógica* para elaborar una teoría de las categorías no metafísica que reconstruya la manera en la cual éstas se encuentran ya presupuestas en la vida diaria.¹⁷ Acorde a lo expuesto anteriormente, ocuparse del sentido de los textos bajo la consigna de que éstos encuentran su “verdad” en el modo en el cual responden a problemas y necesidades sociales o científicas de su tiempo (las cuales, eventualmente, aún nos pueden atañer) es tan poco crítica como suponer que el sentido del texto no es más que una cuestión de coherencia sintáctica y semántica que puede prescindir por entero del mundo en el cual aparece.

En otras palabras, se inquiera por la acción recíproca en la cual las lecturas de ambos textos han determinado (y todavía lo hacen) el “espacio de las razones” desde el cual se les interpreta y se les discute; es decir, ¿cómo es que la lectura no devela una intencionalidad oculta tras las marcas y trazos del texto y, en contraste *efectúa* algo: afianza, modifica o refuta la manera en la cual los lectores llevamos a cabo la práctica de dar y pedir razones sobre el texto en cuestión? En esta medida, la pregunta “¿cuáles son los efectos de la *Fenomenología* y la *Lógica*?” nos arroja a la historia de su interpretación poniendo al descubierto una asimetría radical entre ambos textos que, a su vez, muestra la dificultad de relacionarlos como si estuvieran en un espacio neutral y plano en el cual, separados por la distancia temporal, la tarea del lector consistiría

¹⁶ Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*, Crítica, Barcelona, 1997, p. 8.

¹⁷ Esta interpretación de la *Lógica* ha sido defendida por Klaus Hartmann, “Hegel: a non-metaphysical view”, en MacIntyre, A., (ed.), *Hegel: a collection of critical essays*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1976, pp. 105-106.

en rastrear cómo el “saber absoluto” de la *Fenomenología*, al culminar en la identidad entre razón y realidad dejando de lado toda posibilidad de explicar el quehacer de la subjetividad autoconsciente por la acción de algo externo a ella,¹⁸ allana el camino a una lógica especulativa que, para comenzar, necesita prescindir de todo aquello que “presupone un proceso interno de mediación y transición.”¹⁹

¿En qué consiste la asimetría? ¿Por qué —si verdaderamente cabe hablar de ella— no puede subsanarse por medio de la exégesis cuidadosa de ambos textos? En primer lugar, desde una aproximación inmediata, podría decirse que la asimetría a la que se alude se hace patente en la poca atención que ha recibido la *Lógica* en comparación a la *Fenomenología*, situación que pareciera avalar el juicio de Hegel sobre la primera al advertir que “el sistema de la lógica es el plano de las sombras.”²⁰ Desde luego, hay estudios canónicos sobre la *Lógica*, como lo atestiguan los trabajos de McTaggart, Hyppolite, Fulda o Henrich,²¹ pero no sólo su número se ve eclipsado por el ingente volumen de interpretaciones sobre la *Fenomenología* sino que aquéllos nunca han gozado de la influencia que aún ejercen trabajos como la *Génesis y Estructura* del propio Hyppolite o las lecciones de Alexandre Kojève,²² los cuales cimentaron los temas, las razones y el vocabulario en torno al cual, desde posiciones tan distintas como el marxismo o el psicoanálisis, se planteó el debate entre fenomenología y estructuralismo —confrontación que configuró de manera importante el terreno en el cual germinaron las polémicas

¹⁸ Para ilustrar en palabras de Hegel esta reivindicación de la identidad entre razón y realidad que vertebra el programa del idealismo absoluto: “Mas en este objeto en el que su actividad y su ser, en cuanto que de esta conciencia *singular*, le son a ella ser y actividad *en sí*, le ha advenido a la conciencia la representación de la *razón*, de la certeza que la conciencia tiene de que, dentro de su singularidad, es absolutamente *en sí*, o es toda realidad.” (Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., p. 303)

¹⁹ Hegel, *Science of Logic...*, cit., p. 75.

²⁰ *Ibid.*, p. 58.

²¹ McTaggart, J., *A commentary on Hegel's logic*, Cambridge University Press, Cambridge, 1910; Hyppolite, J., *Lógica y existencia. Ensayo sobre la lógica de Hegel*, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 1987; Fulda, H., *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1975; Dieter, H., *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas, 1987.

²² Kojève, A., *Introduction to the reading of Hegel. Lectures on the Phenomenology of Spirit*, Cornell University Press, Ithaca, 1969.

contemporáneas sobre el significado, la subjetividad o la alteridad—. Con base en este contraste, difícilmente se puede negar que Houlgate lleva buena parte de razón cuando escribe que: “para casi todas las personas, e incluso para un gran número de hegelianos, la *Lógica* permanece, tanto figurativa como literalmente, como un libro cerrado,²³ pues si bien la *Lógica* ha contado con lectores ilustres como Marx, Heidegger, Gadamer o Adorno, la tendencia dominante ha sido, en el mejor de los casos, juzgar el significado del texto tomando el sentido de la *Fenomenología* como criterio fundamental.²⁴

¿Ha de situarse entonces la asimetría a la cual se ha hecho alusión en la *influencia* que cada uno de los textos ha ejercido? De ser así, ¿no es la noción de influencia una expresión apenas distinta de la interpretación consecuencialista que se pretendía evitar por medio de la consideración de la efectividad del texto? Frente a tales cuestionamientos hay que precisar, en segundo lugar, el modo en el cual se concibe la influencia, pues ésta desempeña el papel de indicio que tiene que ser reflexivamente elaborado para ser capaces de pensar la cuestión de la efectividad que pone en tensión el encuentro entre la *Fenomenología* y la *Lógica*. Por un lado, la influencia de un texto se puede deber a circunstancias azarosas y contingentes que responden más a las necesidades del expositor o del estudiante que al carácter sistemático de aquél: una presentación más concisa, una retórica más adecuada a la imaginación y la memoria o una coyuntura política favorable pueden ser las causas de que una obra en particular de un autor descuelle entre el resto de su producción. Por otro

²³ Houlgate, S., *The opening of Hegel's Logic*, Purdue University Press, West Lafayette, 2006, p. 1.

²⁴ Gadamer proporciona un buen ejemplo de esta actitud. En su colección de ensayos sobre Hegel (Gadamer, H., *La dialéctica de Hegel*, Cátedra, Madrid, 1994) comienza por señalar que “es tiempo de situar a la *Ciencia de la lógica*, con mayor énfasis que el hasta ahora empleado, en el centro de los estudios sobre Hegel” (*Ibid.*, p. 77), pero después de esta promisoría intención encamina su análisis a disolver la reivindicación de la *Lógica* de un pensamiento puro en lo que él denomina “la lógica natural del lenguaje”: “en el carácter lingüístico de todo pensamiento se alberga una exigencia en contraria dirección que transmuta el concepto en palabra vinculante. Cuanto más radicalmente medita sobre sí el pensamiento objetivante y despliega la experiencia de la dialéctica, tanto más claramente remite a lo que él no es. La dialéctica ha menester de reducirse a hermenéutica.” (*Ibid.*, p. 107)

lado, si la influencia se piensa en términos de “historia conceptual” (*Begriffsgeschichte*),²⁵ entendida como una investigación de la génesis y función de un concepto en un contexto histórico determinado para poner de manifiesto cómo ha servido de esquema de orientación tanto teórico como práctico, entonces se dispone de una guía más clara para aproximarse a la efectividad del texto. Esto se debe a que la historia conceptual, más allá de constatar la influencia que ha tenido cierto concepto de un texto en un periodo histórico específico, se pregunta por la manera en la cual la dirección de sentido del texto y del concepto se entreteje con discursos y tradiciones —no necesariamente escritos— formando así las condiciones con base en las cuales un concepto se convierte en un referente explicativo o normativo imprescindible para cierta etapa de la cultura; para resumir en los siguientes términos el modo en el cual el uso del término influencia alcanza un estatuto filosófico en la historia conceptual: “debemos diferenciar al menos metódicamente entre orientar la comprensión hacia los textos, a fin de entender su enunciación de un estado de cosas, e inquirir algo que se filtra sin quererlo a través de los textos y que sólo más tarde resulta ser la verdad histórica.”²⁶

Con base en la distinción recién esbozada sería plausible sugerir que la historia conceptual posibilita examinar el distinto peso e influencia de los ya mencionados textos hegelianos como algo más que una mera contingencia; por el contrario, la asimetría a la que se ha aludido sería consecuencia directa de la irrupción de ambos en un momento cultural en el cual la reflexión filosófica, a la vez que orientaba sus expectativas en el sentido normativo de la emancipación abierto por la Revolución Francesa, desconfiaba cada vez más de planteamientos metafísicos encaminados a dar cuenta de la inteligibilidad de lo real a partir de la presunta identidad inmediata entre ser y pensar debido a que éstos parecían ir en dirección totalmente opuesta al movimiento de la Modernidad y su énfasis en el carácter finito e intersubjetivo del modo en el cual los “agentes vinculados” construyen su identidad, el significado del mundo, así como los criterios de verdad y validez normativa, en el medio de las prácticas lingüísticas de una sociedad postconvencional.

²⁵ Pienso, por ejemplo, en los trabajos de Hermann Lübbe o Reinhart Koselleck.

²⁶ Koselleck, R., *Histórica y hermenéutica*, Paidós, Barcelona, 1997, p. 93.

Así pues, en este escenario es posible trazar la red de razones dentro de la cual la *Fenomenología* adquirió tanta notoriedad; pues, por ejemplo, al momento en el cual recurre a la figura del *Fausto* de Goethe para exponer la manera en la cual la autoconciencia “se arroja a la vida, y despliega la individualidad para con la que entra en escena”²⁷ parece captar las aporías presentes en la comprensión de la individualidad en el mundo moderno: si bien los agentes sólo pueden reivindicar para sí mismos la descripción de *individuos* en la medida en que orienten su acción por medio del conocimiento de la legalidad de un mundo despojado de toda trascendencia —lo cual les permite invocar ese conocimiento como justificación de las creencias que son causa de su acción— la mera referencia a tal conocimiento no es suficiente para permitirles afirmarse como individuos *libres y racionales* porque, como le ocurre a Fausto, en la simple descripción de cómo acontece el mundo no aparece ningún elemento que confirme su expectativa de ser sujetos independientes provistos de valor y significado *por sí mismos*. Ante esa situación exasperante (debido a que no hay manera de justificar que las expectativas individuales son intrínsecamente significativas), las pretensiones de individualidad tratan de afirmarse por medio de la apropiación inmediata de lo que hay en el mundo con el único propósito de satisfacer su propio placer (del mismo modo en el cual Fausto deja de lado el estudio para entregarse al placer), pero esa tendencia conduce al fracaso porque cuando la autoconciencia “se toma la vida igual que se arranca un fruto maduro”²⁸ no media ningún conocimiento legaliforme o normativo de la naturaleza o de la sociedad que haga las veces de trasfondo desde el cual los individuos puedan determinar el sentido específico de su comportamiento.

En contraste, la *Lógica* suele antojarse como un monumento construido de espaldas a la Modernidad en tanto que el conflicto entre pretensiones normativas antagónicas de los miembros de sociedades en las cuales la fuente de legitimidad no procede de una fuente indisputable (por no mencionar los conflictos presentes entre las creencias y expectativas que intervienen en la formación de la subjetividad, como ocurría en la mención al *Fausto*) parece no tener cabida en un

²⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., p. 443.

²⁸ *Ibidem*.

proyecto para el cual la inteligibilidad de toda experiencia se produce en el movimiento circular y sin fisuras de la relación del pensamiento consigo mismo. Así, probablemente costaría trabajo encontrar posiciones que resultaran más ofensivas a la conciencia contemporánea, la cual no cesa de recordarse la finitud de las pretensiones de su modelo de racionalidad frente a las interpelaciones del otro, la polisemia del lenguaje o la inexorable llegada de la próxima “revolución científica”, que las descripciones que ofrece el mismo Hegel de la lógica como el ámbito en el cual “los pensamientos son aprehendidos de tal modo, que no tienen otro contenido que el del pensamiento mismo, y que es engendrado por él.”²⁹ Para la mirada actual ese tipo de declaraciones adquieren sentido sólo cuando se las juzga como manifestaciones del intento fallido de conciliar la búsqueda romántica de formas de expresión que resarcieran la escisión entre el hombre y la naturaleza, por un lado, y la exigencia de la filosofía trascendental kantiana de someter a escrutinio las pretensiones de validez de la razón, por otro. Y sería un proyecto fallido precisamente porque intentaría seguir un camino distintivamente moderno —el rechazo a *lo dado* y la concomitante admisión de que toda proposición concerniente a la verdad o la racionalidad ha de someterse a examen crítico— para alcanzar un objetivo no moderno —la presunción de que existe y es cognoscible una instancia de sentido desde la cual todas las formas de conflicto y disenso se revelan como meras apariencias que, a fin de cuentas, son coherentes una vez que se las considera como parte de un todo—. Si se asume como correcta tal perspectiva, tendría que asentirse al lapidario juicio de Taylor sobre Hegel: “nadie cree realmente en su tesis ontológica central, según la cual el universo es puesto por un Espíritu cuya esencia es la necesidad racional.”³⁰

3. *La lógica detrás de la conciencia*

¿Qué puede hacerse ante tales juicios una vez que se ponen de manifiesto las razones que han condicionado la disparidad de caminos recorridos por la *Fenomenología* y la *Lógica*? Se podría sugerir, en principio, que la perspectiva de la historia conceptual abre la posibilidad (aunque

²⁹ Hegel, *The Encyclopaedia Logic...*, cit., § 24. Añadido 2.

³⁰ Taylor, C., *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975, p. 538.

se estaría tentado a hablar de *exigencia*) de traer a la palestra del debate la relación de ambos textos como algo más que una cuestión de reconstrucción exegética de las diferencias y transformaciones de conceptos que median entre ellos. Por el contrario, el que la historia conceptual permita entender la influencia de un texto como un proceso que en numerosas ocasiones debe su génesis a elementos no escritos no significa que se limite a explicar esta influencia como una relación simple entre la interioridad de los argumentos que contiene el texto y la exterioridad de los conflictos políticos, las transformaciones lingüísticas o la diferenciación de identidades que condicionan el potencial de orientación que en un momento dado pueden desempeñar los conceptos del texto. Se trata, más bien, de una perspectiva diacrónica en la cual “cambian naturalmente los espacios, su densidad y magnitud así como sus confines. E igualmente varían los conflictos, desencadenados y de nuevo regulados por eventuales trazados de las fronteras o bien resueltos por un desplazamiento de éstas.”³¹ Desde esta perspectiva diacrónica hay que preguntarse por la génesis de la influencia de un texto no sólo a partir de su relación con otros discursos presentes en el mismo horizonte, sino también a partir del orden de las razones que establece con otros argumentos al interior de un mismo discurso filosófico.

En lo que concierne a la relación entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, este recorrido diacrónico obligaría a reconocer que si la primera es capaz de presentar con tanta lucidez las tensiones y contradicciones de la autocomprensión de los sujetos en la Modernidad es porque presupone una teoría de la acción articulada a partir de una elucidación de la relación entre categorías en la cual éstas no existen primero de manera independiente y aislada y, posteriormente, interactúan a partir de la afección proveniente de una causa externa (por ejemplo, las impresiones de las cosas en nuestros sentidos, los impulsos provenientes de nuestras necesidades biológicas o la voluntad de un sujeto en plena posesión de sí mismo). Así pues, cuando la *Fenomenología* presenta figuras que encarnan pautas de acción cuya realización conduce, paradójicamente, al fracaso (como en el caso de Fausto y su búsqueda de placer) —o figuras que, como Rameu, exhiben en su ácida visión de la sociedad como una comedia interminable el talante autorreflexivo de la concien-

³¹ Koselleck, *Histórica y hermenéutica...*, cit., p. 77.

cia contemporánea, escindida³² entre la convicción de que sus deseos son la causa de su acción y el reconocimiento del carácter socialmente mediado (y, por ende, inapropiable) de ésta— no ofrece la visión de una situación anómala o pasajera en la cual los sujetos, por desidia o por ignorancia, no saben identificar cuáles son sus “verdaderos” deseos ni cuál es la mejor manera de moldear el mundo acorde a éstos. Más bien, expone un momento en el cual es ya insostenible una concepción voluntarista de la acción, acorde a la cual esta última es un compuesto de las intenciones del agente y el acto que las realiza, no tanto porque se responsabilice a los cambios políticos o económicos del mundo moderno de vedar esta comprensión de la acción, sino —*primordialmente*— porque las determinaciones del pensamiento se han desarrollado de tal manera que ya no pueden operar con base en el supuesto de una relación de causalidad simple entre elementos aislados. *Y sólo desde la Lógica se puede dar cuenta de esa transformación en el modo de desplazarse de una determinación a otra y que se manifiesta en las dificultades de autocomprensión de los sujetos de la Modernidad.*

En otras palabras, si la *Fenomenología* es muestra patente de que “pocos filósofos han igualado a Hegel en cuanto a la pasión con la que argumentó que el carácter y la dinámica de la acción humana se deben comprender dentro del contexto de las interacciones intersubjetivas”³³ es porque Hegel, más que limitarse a señalar un mecanismo sociológico referente a la formación de la identidad moderna, se sujeta a un *método*³⁴ que, al dejar que se ponga de manifiesto el movimiento interno

³² Escisión que, a mi juicio, se ejemplifica en el siguiente pasaje: “En esta soberbia que cree haberse ganado a un yo-mismo extraño por medio de una comida y que se cree haber obtenido así la sumisión de su esencia más íntima, pasa ella por alto la sublevación interna del otro, pasa por alto cómo se sacude todas las ataduras, este puro desgarramiento para el que, al hacérsele simplemente desigual la *igualdad a sí* del ser-para-sí, queda desgarrado todo lo igual, todo subsistir, y por eso desgarrar sobre todo la opinión y la visión del benefactor.” Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., p. 611.

³³ Bernstein, R., *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México, 1991, p. 181.

³⁴ Como escribe Hegel: “porque el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno del contenido de la lógica” (Hegel, *Science of Logic...*, cit., p. 53). Más adelante hace hincapié en que este método no es un análisis que introduzca determinaciones extrínsecas a su objeto, sino que se trata de un desasimiento que deja que el pensamiento se muestre sin presuponer de antemano cuáles sean los fines o las escalas de ese itinerario: “todo lo que se necesita para

a lo largo del cual las categorías del pensamiento se transforman en otras, muestra que no hay concepto³⁵ alguno (como el de la identidad práctica de los sujetos) que pueda definirse al margen de su conexión interna con otros conceptos y categorías, como si dependiera por entero de su capacidad para aprehender algo cuyas propiedades serían inteligibles sin el concurso del movimiento interno del pensamiento en su conjunto.

Sin embargo, esta conceptualización del pensamiento requiere precisamente que la dinámica de sus propias determinaciones, la cual se manifiesta en los juicios que los seres humanos hacemos sobre el mundo, se haga explícita sin introducir presuposiciones, ya sea que éstas se refieran a las orientaciones metodológicas provenientes de disciplinas distintas a la filosofía o a imágenes provistas de la suficiente fuerza retórica como para permitir a los individuos orientarse entre las dispares expectativas de sentido del mundo moderno. Esta ausencia de presuposiciones, que se expresa en la exigencia de un pensamiento puro, no se debe al empecinado intento de mantener el soliloquio de la metafísica al margen de la “conversación de la humanidad”; por el contrario, significa atenerse a las demandas y compromisos semánticos y pragmáticos que trae consigo la comprensión de la relación con el mundo externo y de la relación con nosotros mismos a partir *del concepto de libertad*.³⁶

asegurar que el comienzo permanezca inmanente en su desarrollo científico es considerar, o mejor aún, desprenderse de todas las otras reflexiones y opiniones, simplemente asumir *lo que está ahí ante nosotros*.” (*Ibid.*, p. 69)

³⁵ En este párrafo en particular el término “concepto” se utiliza para referirse a los “conceptos de razón” (*Vernunftbegriffe*) que desempeñan el papel de principios que disciernen la manera en la cual se representan y estructuran las determinaciones de un objeto; como lo señala Hegel: “los conceptos de razón han de servir para la comprensión de las percepciones.” (*Ibid.*, p. 755). No se refiere, pues a “el concepto” (*der Begriff*) en tanto principio interno de unificación y diferenciación de la totalidad de movimientos de la razón.

³⁶ En esa medida, la demanda de un “pensamiento puro” es un intento de mediar entre una explicación pragmática de cómo el sentido de nuestros juicios y acciones surge de las prácticas sociales y una explicación semántica que explique cómo las relaciones inferenciales entre conceptos pueden construir relaciones referenciales concernientes al mundo. Así, el idealismo absoluto de Hegel puede entenderse como un discurso que saca a la luz el entramado dinámico de razones desde el cual se hace inteligible “cómo cierto segmento del vocabulario debe ser *empleado* [...] para que dicho segmento exprese un cierto tipo de contenido

De tal manera, por atractiva que pueda ser para las diversas retóricas de emancipación el anuncio de Hegel de “que nuestro tiempo es un tiempo de parto y de transición hacia un periodo nuevo. El espíritu ha roto con el mundo anterior de su existencia y de sus representaciones, y está dispuesto a arrojarlo para que se hunda en el pasado, está en el trabajo de reconfigurarse,”³⁷ es preciso hacer hincapié en que las formas de libertad política que permite vislumbrar la mencionada transformación sólo pueden entenderse como tales si se las juzga como algo más que meras *reacciones* a la coyuntura histórica en la cual el desmoronamiento del Antiguo Régimen deja un vacío de poder. En ese caso los proyectos de cambio social (realizables o no) serían, a fin de cuentas, consecuencias no intencionales de circunstancias del todo ajenas al pensamiento, en tanto que éste no puede hacer más que reconstruir el camino a lo largo del cual, dados ciertos hechos históricos, era *inevitable* que, por ejemplo, las demandas de democracia política o las reivindicaciones de igualdad social fueran los emblemas y proyectos en los cuales encarnara la “transición hacia una nueva época”. Desde luego, no se le pide al pensamiento que se eleve por encima de su propio tiempo para diseñar un proyecto de ingeniería social que excluya todo azar y contingencia. Lo que se exige es que el pensamiento sea capaz de justificar *el sentido* que, para continuar con el ejemplo, se le adscribió a los conceptos de democracia e igualdad como la respuesta más racional en un escenario en el cual el entramado normativo con base en el cual se explicaba y legitimaba el vínculo social ha perdido su efectividad. Si se observa la dirección de esta demanda, lo único que se pide es que el pensamiento sea capaz de reconocer en sus temores, tentaciones, proyectos, alabanzas y condenas respecto a ciertas imágenes provistas de contenido ético y político *su propia acción*, y no la mera reacción ante acontecimientos poseedores de una inteligibilidad propia. Pero esta justificación del propio quehacer del pensamiento no puede hacerse efectivo si la

semántico, o sea para ser tomado o tratado por una comunidad lingüística en la práctica como un condicional, un término singular, un segmento del vocabulario normativo, una locución que adscribe una actitud proposicional, etcétera.” (Brandom, R., *Hacerlo explícito. Razonamiento, representación y compromiso discursivo*, Herder, Barcelona, 2005, p. 23)

³⁷ Hegel, *Fenomenología del Espíritu...*, cit., p. 65.

“lógica no muestra huellas del nuevo espíritu que ha surgido en las ciencias no menos que en el mundo de la actualidad.”³⁸ El espíritu que se menciona es el que está presente en el concepto de libertad, el cual, si ha de ser inteligible en el ámbito de la pragmática, en tanto que se refiere al principio que describe cómo interactuamos en las prácticas sociales, requiere ser inteligible también en el plano de las inferencias semánticas, en tanto hace posible pedir y dar razones de porqué la descripción de nosotros mismos como sujetos libres o la exigencia de que la autoridad política garantice un sistema de libertades básico son respuestas justificadas una vez que se admite que no hay una esencia humana inmutable o una fuente trascendente de legitimidad del poder.

Y aquí es donde emerge la necesidad de dar cuenta de la relación entre la *Fenomenología* y la *Lógica*, necesidad que podría condensarse en la siguiente pregunta: ¿cómo es posible llevar a cabo esta exigencia de atenerse al movimiento del pensamiento puro si toda inteligibilidad parece atenerse al acto en el cual la conciencia se dirige a algo que aparece? Cómo se ha tratado de insinuar a lo largo del ensayo, todo intento de respuesta requiere, entre otras cosas, reconocer que la efectividad de los textos no se mide en términos de qué obra es la más conocida o la más citada, sino en términos de cuál obra ha puesto una dirección al pensamiento, aunque eso no signifique que la obra se reciba con beneplácito, como si fuera una luz a seguir. Desde este punto de vista, importa menos discutir si las interpretaciones de Heidegger, Gadamer, Derrida o Adorno representan o no una apropiación fidedigna del contenido del pensamiento hegeliano que trazar el recorrido de la manera en la cual este último –y en particular la *Fenomenología*– se ha moldeado como la topografía que condiciona los distintos modos en los cuales los filósofos antes mencionados se sitúan en el terreno del pensamiento.

En esa medida la *Lógica* no se añade a la *Fenomenología*, ni la desplaza, como si fueran piezas de un complicado rompecabezas. Más bien, se trata de hacer valer el hecho de que los intérpretes tienen que mostrar cómo la *Lógica niega* la *Fenomenología*. Atención, *negar* no es refutar, como si esta última obra o las lecturas que se han hecho de ella

³⁸ Hegel, *Science of Logic...*, cit., p. 26.

fueran falsas y pudieran desecharse de un solo golpe. Por el contrario, tiene que ser reconocidas en su efectividad y son esos efectos los que hay que negar (pero al hacerlo se está reconociendo su verdad). En otras palabras, la *Lógica* no puede hacerse de un lugar consolidado dentro del horizonte del hegelianismo más que ocupándose de sí misma y de su otro: la *Fenomenología*. Así pues, cabe admitir que, en efecto, es necesario seguir las indicaciones en las cuales aquélla reconoce directamente presuponer el trabajo de ésta, pero no por un prurito hermenéutico que suponga que mediante la superposición de ambos textos puedan llenarse los huecos de significado de cada uno.

4. *A modo de conclusión*

En términos estrictos, la *Fenomenología* y la *Lógica* no pueden entenderse como textos que traten de algo: es decir, como si describieran un tema externo a su propio discurso. Más bien, ambos trabajos se entienden por lo que *realizan* (o *efectúan*), no por lo que describen. ¿Qué es lo que realizan? Un mandato: conócete a ti mismo. Con esta última idea todo apunta a que se ha incurrido en una contradicción respecto a la presunta “independencia” del discurso hegeliano a la que se aludía líneas arriba, pues si tanto la escritura de la *Fenomenología* como la de la *Lógica* es realizar un mandato ¿no estaría su validez en la precisión con la cual juzgan las pretensiones de autoridad de ese mandato y, en caso de aceptarlo, identificar sus componentes para posteriormente ponerlo en práctica? Con suma probabilidad ocurriría así, si el mandato procediera de una instancia externa al pensamiento. No obstante, la intención hegeliana es muy distinta: el mandato procede del pensamiento mismo, es una exigencia que él mismo se impone; y sólo en el conocimiento y realización de ésta es capaz el pensamiento de dar cuenta de sí mismo como actividad *libre* y no como un objeto situado al lado de otros objetos. Para ilustrarlo en los términos de Hegel:

El significado de aquel ‘mandato absoluto’, *Conócete a ti mismo* [...] no es promover el simple autoconocimiento respecto a las capacidades, carácter, inclinaciones y debilidades *particulares* del sí mismo aislado. El conocimiento que este mandato exige significa la genuina realidad del espíritu humano—de lo que es esencial y de-

finitivamente verdadero y real— como el ser verdadero y esencial [...] En consecuencia, el llamado a los griegos del Apolo Delfico, *Conócete a ti mismo*, no tiene el significado de una ley externamente impuesta al espíritu humano por un poder ajeno; por el contrario, el dios que incita al autoconocimiento no es otro más que la ley absoluta del espíritu mismo.³⁹

Podría decirse que la filosofía es el proceso mediante el cual el pensamiento se reconoce a sí mismo como autor de su propia ley; la autonomía sería así más que una determinación pertinente para juzgar la forma de la voluntad en el terreno de la razón práctica, consistiría en la determinación más alta que el pensamiento puede darse a sí mismo.

Si esta última sugerencia es pertinente, la apreciación de la filosofía de Hegel tendría que desplazarse: lo importante no es la superación de los distintos dualismos con base en los cuales se ha descrito el orden del mundo, sino dar cuenta de la autonomía de la razón: es decir, porqué la razón no tiene otra tarea que la de seguir el mandato que ella misma se ha puesto. Podría decirse, incluso, que los diversos dualismos proceden precisamente de hacer caso omiso a ese mandato y suponer, en contraste, que la razón tiene que atender a algo ajeno a sí misma. ¿Cómo puede, empero, llevar a cabo ese mandato si la autoridad de la cual procede se vuelve inane apenas se emprende la tarea? No bien se comienza a reflexionar encontramos al pensamiento acotado por la finitud que le espetan los objetos del mundo: estamos atados a la sensibilidad, al mundo histórico al que pertenecemos, a la comunidad en la cual nos hemos socializado. En otras palabras: cuando el pensamiento lleva a cabo el mandato de pensarse a sí mismo no encuentra otra cosa más que una serie interminable de *mediaciones*. Pues bien, el pensamiento de Hegel consiste precisamente en eso: el mandato “conócete a ti mismo” se efectúa en el movimiento de las mediaciones, un movimiento al final del cual no aguarda interioridad alguna que se haya enriquecido (o “descubierto” a sí misma) como resultado del proceso de mediaciones, pues lo único que hay es el movimiento de éstas. El pensamiento sólo alcanza su autonomía con-

39 Hegel, G., *Philosophy of mind*, Oxford Clarendon Press, Oxford, 1971, § 377.

virtiéndose en otro respecto a sí mismo. Tal vez así podría resumirse el pensamiento *especulativo*.

Jorge Armando Reyes Escobar
Profesor del Colegio de Filosofía
De la FFyL de la UNAM
guandajo@excite.com

