



**UNIVERSIDAD
ALBERTO HURTADO**

**Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía**

Hegel: La doctrina de la proposición especulativa en clave metodológica

Tesis para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía

Por
Felipe Leibur Chinchón

Director de Tesis: Eduardo Molina Cantó

Santiago, Chile
2018

Tabla de Contenido

Siglas y abreviaturas.....	3
Resumen.....	4
Introducción	5
Capítulo I: La reflexión en el periodo de Jena	10
1.1. Entendimiento y juicio	10
1.2. Razón y especulación	16
1.3. Totalidad y sistema	19
1.4. Conclusiones	22
Capítulo II: La reflexión del entendimiento y su asunción en la Razón	23
2.1. Conciencia y Lógica: los fundamentos especulativos de la reflexión finita.....	23
2.2. Fuerza y silogismo: la identidad desde el punto de vista de la objetividad.	28
2.3. Entendimiento y autoconciencia: la auto-clausura de la reflexión finita.....	33
2.4. Conclusiones	39
Capítulo III: La doctrina de la proposición especulativa	41
3.1. El quiasmo entre entendimiento y razón	41
3.2. El concepto y su proposición: el camino hacia lo especulativo.....	45
3.3. Proposición especulativa: condición de posibilidad de la reconstrucción racional.	54
Conclusiones generales.....	62
Bibliografía	66

Siglas y abreviaturas

Obras de Hegel:

DFS = *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie, Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling.*

GuW= *Glauben und Wissen, Fe y saber.*

LuM= *Logik und Metaphysik, Lógica y metafísica.*

PhäG = *Phänomenologie des Geistes, Fenomenología del Espíritu.*

WdL = *Wissenschaft der Logic, Ciencia de la lógica.*

Resumen

La doctrina de la proposición especulativa es uno de los enigmas de la *Fenomenología del espíritu*, expuesta en el Prólogo, constituye el punto más resolutivo hasta 1807 en cuanto a la definición del proceder especulativo se refiere. El objetivo de esta investigación es encontrar el sentido de la proposición especulativa y su función específica dentro de la *Fenomenología del espíritu*. Para lograrlo se analiza la relación entre entendimiento y razón a través de los conceptos de reflexión, retorno especulativo y reproducción; primero, en su sentido histórico-filosófico, teniendo como objeto los años de formación del sistema hegeliano entre 1801 y 1807; segundo, una interpretación de los momentos Conciencia, Autoconciencia y Razón en la obra; tercero, buscando la relación entre ambos momentos a través de la proposición especulativa, comprobando si esta permite tal conexión. De esta investigación se desprende que la proposición especulativa es un método que posee un uso específico dentro de la obra, a saber, la asunción o reubicación del entendimiento dentro de la racionalidad, correspondiente al proyecto inicial de una “Ciencia de la experiencia de la Conciencia”.

Palabras claves: reflexión, razón, proposición especulativa, asunción, reproducción.

Introducción

En la presente investigación se abordará la doctrina de la proposición especulativa que el filósofo G. W. F. Hegel expone en el prólogo de la *PhäG*, con el fin de proponer una interpretación acerca de su sentido y función dentro de la obra. Esta peculiar noción atiende a un problema central para el pensamiento de Hegel durante la formación de su sistema filosófico, a saber, la concepción de un puente entre Lógica y Metafísica (aspecto objetivo) o entendimiento y razón (aspecto subjetivo). Se habla de “peculiar noción” porque en su formulación se exige el pensamiento, no meramente formal (acorde a principio subjetivo), sino a su vez ontológico, de la contradicción. Se quiere indicar con esto que se pretendería en el pensamiento hegeliano traer a conciencia la auto-clausura como consecuencia del *modus operandi* de la propia conciencia reflexiva, vale decir el pensamiento de que su propia acción acaba por formular lo opuesto de lo pretendido, construyendo la ley de su propia destrucción. Lo paradójico es, precisamente, que en el seno de lo formal y abstracto es engendrado lo especulativo, lo no-formal y concreto. Esta conexión que propone la doctrina de la proposición especulativa tendría el rol de preparar y construir el puente entre lo finito e infinito, por lo menos a nivel de la conciencia.

El ambiente filosófico entre la publicación de las tres críticas kantianas y la aparición de la *PhäG*, estuvo orbitando en torno a un problema medular para sus contemporáneos, a saber: la posibilidad de concebir un principio supremo, por medio del cual pudiese establecerse un punto común e incondicionado desde donde pudiese comenzar la Ciencia. Sin embargo, la doctrina kantiana, particularmente su distinción entre fenómeno y cosa-en-sí, la cual había dado luz acerca de la naturaleza de nuestro conocimiento acerca de objetos, también estableció parámetros que reducían la potencia de la razón, concediéndole un lugar especialmente relevante en el ámbito práctico: competente a nivel regulativo, pero impotente a nivel de un conocimiento efectivo. Bajo tal contexto, parecía evidente para los filósofos post-kantianos que la doctrina de la cosa-en-sí había despojado a la filosofía de un piso firme, en donde esta pudiese realizarse con plena claridad y seguridad acerca de su estatuto, en tanto saber con pretensión de verdad.

Para Hegel, el problema heredado por el kantismo y las soluciones que sus contemporáneos proponen a este, resultan, en el mejor de los casos, en la postulación de una contradicción. Esto se debe, según el filósofo, a que ninguna habría intentado pensar de forma sistemática la mediación que se oculta bajo tal apariencia de contraposición, sino que o

permanecían inertes ante sus resultados o eran arrojados al puro sentimentalismo que entregaría, según palabras de la *PhäG*, una divinidad indeterminada (caso Jacobi). Por un lado, se concibe al sujeto reflexivo como incompatible con lo Absoluto, pues la propia naturaleza de la reflexión (la abstracción) y su manifestación (la proposición, particularmente; el silogismo, generalmente) llevan a un desmembramiento del concepto en momentos inconexos, vale decir se pierde la identidad originaria en favor de la determinación, y viceversa. Por otro lado, el pensar filosófico, el cual también es un tipo de reflexión, se vuelve ineficaz para cumplir la tarea especulativa. La negación de su carácter reflexivo consolida un modo de hacer filosofía amparado tanto en la inmediatez como en un subjetivismo formalista (Fichte), y aun cuando en este se opte por una supuesta intuición intelectual o, a redopelo, se presenten fines edificantes, no hacen más que vanagloriarse con las migajas que la simple reflexión externa podría entregar, reafirmando a través de tal decisión la impotencia especulativa de la razón.

Ahora bien, ¿es necesario renunciar en favor de uno y de otro? ¿La razón debe convertirse en una fe racional y el entendimiento reflexivo y sus productos ser nuestro único acceso a las cosas? Precisamente, a estas preguntas ha de intentar dar respuesta la proposición especulativa. Esta aparece como un punto de quiebre entre estos dos talentos: por un lado, un formalismo del entendimiento, en donde prima la abstracción y el juicio (*Urteil*). Por otro lado, el conocer conceptual como un poner-reagrupar de tales abstracciones bajo un nuevo horizonte, en donde se manifestaría lo Absoluto en la conciencia. El paso de un lado a otro es la dificultad que, desde el punto de vista del pensamiento de Hegel, constituye el objeto de esta investigación. El problema mismo puede formularse de las siguientes maneras: ¿Cómo es posible pensar la correlación entre entendimiento y razón, cuando las propias estructuras y objetos que estos profieren son, aparentemente, incompatibles? ¿Por qué es necesario cumplir tal conexión o puente por medio de una proposición, a sabiendas de que esta posee un carácter finito en tanto producto de la reflexión?

El estudio acerca de los fundamentos sistemáticos de la filosofía hegeliana ha de mostrar nuevos conocimientos acerca del significado de esta paradójica doctrina. Por una parte, las obras publicadas durante su estancia en Jena recalcan la poca competencia que, en manos de los kantianos (Reihold, Fichte, Jacobi), alcanzaba la reflexión filosófica, la cual, paradójicamente, resultaba, según Hegel, en lo opuesto de lo que se pretendía, a saber, traer a la conciencia a lo Absoluto, pues estas reflexiones solo conducían a la indicación del vacío

o lo Absoluto terminaba a través de estas repartido en tres principios sin implicancia inmanente entre ellos. Por otra parte, los manuscritos que el filósofo escribió y que tratan acerca de la *Lógica y la Metafísica* demuestran una clara vocación sistemática, ya que en estos es evidente la pretensión (aun no cumplida por lo menos hasta que la *PhäG* fue publicada) de una conexión inmanente entre estas dos potencias (entendimiento y razón), a través de la autocorrección de la reflexión en su propia acción negativa (dialéctica).

La reflexión es para el filósofo el hilo conductor que permite desentrañar la mediación oculta y que se hacía manifiesta como diferencia absoluta; momentos que en el contexto de la *PhäG* serán coronados bajo los nombres de Conciencia, Autoconciencia y Razón. Lo que el Suabo propondría es concebir lo positivo en lo negativo o re-construir la totalidad racional a partir y a través de la reflexión del entendimiento, entendiendo este proceso total como reflexión Absoluta, es decir lo Absoluto tiene el carácter de un devenir y producir inmanente. Como fruto de tal acción (externa según el contenido, aunque necesaria a nivel metodológico), resultará, precisamente, la noción de principio, mas no entendido este como mero limite ni como simplicidad sustancial, sino como Sujeto: auto-reflexión o retorno especulativo.

De otro modo: la conciencia ha de elevar su autoconciencia finita a principio auto-reflexivo o Razón (*Vernunft*). Igualmente, la filosofía especulativa, desde este punto de vista, solo puede ser equiparada con la que antes correspondía a la Lógica, a la cual solamente le competía el orden del entendimiento y su movimiento dialéctico. Como resultado de esta operación, se presenta la negatividad como el motor de lo Absoluto y es, en este sentido, la propia razón la que, arrojada dialécticamente hacía su contenido esencial, engendra dentro de sí su positividad. Por consiguiente, tarea de la proposición especulativa es mostrar este vuelco del orden del entendimiento al de la razón o el acceso a lo especulativo.

Dentro de los comentarios sobre la *PhäG* existen muchos puntos de vista con respecto al método tanto de investigación como de exposición. Pertinente es destacar dos grupos: 1) la tradición histórico-crítica que ha enfocado sus esfuerzos en dilucidar, mediante un análisis histórico-filosófico, el sentido de los conceptos hegelianos dentro del marco de sus pretensiones sistemáticas y el desarrollo de su pensamiento en un contexto determinado. 2) la interpretación condicionada por los intereses del propio pensamiento de sus autores del texto en sus distintas versiones: el marxismo, la filosofía analítica, la fenomenología y la hermenéutica.

Dentro del desarrollo de la investigación, se pondrá énfasis en tres intérpretes pertenecientes a estas tradiciones. Por un lado, Eugen Fink y su visión del capítulo Autoconciencia como una expresión fenomenológica del principio de auto-alienación, en tanto distingue a este de la reflexión. Por otro lado, Felix Duque y Mariano de la Maza, quienes han puesto su atención en la proposición especulativa, cada uno intentando ubicarla sistemáticamente. El objetivo de esta referencia explícita a estos autores tiene su razón en la necesidad de ubicar el resultado de esta investigación como una alternativa que, a pesar de compartir algunas opiniones con estos, no se compromete unilateralmente con ninguna. Las diferencias serían las siguientes: 1) Fink entrega una interpretación en la mayor parte de los casos impecable, sin embargo, en lo concerniente a la metodología y a los principios lógico-especulativos no logra mantener una posición acertada, ya que confunde principios con momentos, enredando la intención del capítulo de la Autoconciencia. 2) Felix Duque y Mariano de la Maza, entregan perspectivas muy relevantes acerca de la proposición especulativa, puntos de vistas que esencialmente no se contradicen entre sí y que se podrían complementar, razón por la que estos dos autores jugarán un papel importante en el desarrollo de esta investigación.

Esta indagación no descarta ni objeta en el análisis ninguna de estas tradiciones, pero sí se recalca en su hacer que el contenido filosófico y los aspectos histórico-conceptuales están tan profundamente unidos, especialmente en una filosofía como la de Hegel, que incluso una interpretación errónea del contexto de formación de los mismos termina desfigurando e impidiendo una clarificación exacta del contenido y su pertinente utilización en otro proyecto. En cambio, respecto al método de exposición, se ha optado por el siguiente orden: histórico-filosófico, fenomenológico y metodológico. La razón de esto se debe a que un análisis fenomenológico no logra exponer los conceptos dentro de las pretensiones sistemáticas de Hegel, inseparables estos de su pensamiento en acto de ejecución y en la articulación de la obra en cuestión. El análisis fenomenológico (entiéndase esto en sentido hegeliano), vale decir sobre la experiencia de la conciencia, ha de ser antecedido por una comprensión conceptual y contextual. Por último, el aspecto metodológico ha de culminar la exposición porque es el resultado y, a su vez, aquello que ata los conceptos y las experiencias anteriormente tratadas, indicando el sentido de la doctrina de la proposición especulativa y su ubicación sistemática en la *PhäG*.

Por consiguiente, la tarea de esta investigación es proponer, bajo el estudio tanto de los fundamentos sistemáticos que dan sentido a términos como reflexión, entendimiento y razón, durante el periodo previo a la publicación de la obra, como de su expresión fenomenológica en la obra misma, una interpretación que permita comprender el sentido por el cual Hegel formula, en el conocido Prólogo, que el nudo que enlaza las dos esferas, anteriormente explicitadas, ha de quedar definida en la doctrina proposición especulativa. A modo de hipótesis, podría afirmarse que la proposición especulativa cumple la función metodológica de postular la razón como auto-reflexión, vale decir asumir, por un movimiento de auto-clausura de la proposición misma, los productos aislados en torno a una corriente reflexiva común, exponiendo la puesta en referencia de tales contenidos a la esencia absoluta.

La presente investigación consta de tres capítulos y su estructura es la siguiente:

- 1) Capítulo I, titulado “La reflexión en el periodo de Jena”: Analiza el pensamiento de Hegel desde 1800 hasta 1807 y se enfoca en tres conceptos principalmente, a saber: Reflexión, Entendimiento y Razón. Se intenta con esto proponer un hilo conductor tanto metodológico como teórico que permita una comprensión más acertada de la *Fenomenología del espíritu*.
- 2) Capítulo II, titulado “La reflexión del entendimiento y su asunción en la Razón”: Interpreta a través de lo desarrollado en el capítulo anterior como es tematizado el entendimiento dentro de la obra. Además de esclarecer las conexiones entre las estructuras de la lógica desarrolladas en Jena y los momentos específicos de la reflexión del entendimiento en la *PhäG*, con la intención de proponer una unidad temática en los primeros dos capítulos de la obra.
- 3) Capítulo III, titulado “La doctrina de la proposición especulativa”: Desarrolla los resultados entregados por los anteriores capítulos, mostrando como se complementan los conceptos propuestos en ellos, con el fin de plantear una interpretación acerca de la doctrina de la proposición especulativa y la función que cumple en la relación entre entendimiento y razón en la obra. Igualmente, se profundiza en las implicancias metodológicas que esta conlleva y su lugar en el sistema hegeliano.

Capítulo I: La reflexión en el periodo de Jena

En el presente capítulo se intentará dilucidar el sentido de la reflexión en la filosofía de Hegel y su relación con el entendimiento y la razón, con el fin de ubicar tales conceptos en el proceso de formación del sistema filosófico hegeliano. En primer lugar, se analiza el entendimiento (*Verstand*) y su relación con la reflexión, la forma que toma en el planteamiento general y cuál es su función particular. En segundo lugar, se aclarará cómo la razón (*Vernunft*) entra en el proceso reflexivo, asumiendo el papel especulativo de subsumir lo escindido por el entendimiento y además concebir lo absoluto a partir de lo finito. Por último, se abordará el proceso de conjunto y se establecerá una definición clara de la reflexión, distinguiendo sus respectivos momentos, para determinar su lugar en el proceso de formación que orienta y da sentido a la *PhäG*.

1.1. Entendimiento y juicio

El 14 de septiembre de 1800, en *Fragmento de sistema*, Hegel afirma lo siguiente:

La Vida no se puede considerar sólo en cuanto unificación, en cuanto relación: tiene que ser considerada simultáneamente como oposición. Si digo que es la unión de la oposición y de la relación, entonces puede aislar a su vez esta unión y cabe argumentar que se opone a la no-unión, lo que se debería expresar diciendo: la vida es la unión de la unión y la no-unión. Es decir, toda expresión es producto de la Reflexión y, en consecuencia, se puede demostrar de toda expresión, en cuanto que es algo puesto, que siempre que algo se pone no se pone -se excluye- cualquier otra cosa. Sin embargo, esta [situación] en la que [la reflexión] se ve empujada más y más lejos, sin punto fijo, tiene que ser controlada de una vez para siempre por el recuerdo de que aquello que ha sido llamado, por ejemplo, unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento, algo reflejado por la reflexión, sino que su único carácter *para* la reflexión consiste en que es un ser fuera de la reflexión (1978: 401).

El párrafo citado en extenso muestra hasta qué punto las reflexiones del joven Hegel se fueron consolidando y tomando un carácter completamente propio. En aquel se marca una diferencia fundamental que primará durante gran parte de su estancia en Jena, a saber, entre los conceptos de Reflexión y Absoluto.

En primer lugar, la reflexión es considerada en relación a la expresión. Aquello que se hace manifiesto en la palabra ha de ser un producto de una actividad determinante. La

acción de determinar un contenido, en tanto que este es algo puesto (expresado, juzgado, delimitado, etc.) por esta, ha de conllevar algo no-puesto, vale decir que toda determinación de un acto reflexivo sería en realidad una co-determinación, pues se hallaría mediada por una negación previa (en tanto que A, no-B) al acto mismo de afirmar. En el mismo sentido, el modo en que esto puesto se hace manifiesto en dicha circunstancia, hay algo que no es, precisamente, el producto ya mencionado, sino un factor no identificado (X).

En segundo lugar, la reflexión llevada a sus últimas consecuencias tendría, simultáneamente, en vista de su peculiar modo de operar, una acción negativa con respecto a la totalidad de las determinaciones, pues, al actuar dentro de los márgenes de lo condicionado, vale decir lo meramente puesto, lo Absoluto, que no sería sino el asunto de la filosofía (Hegel, 1989: 16), resultaría inconcebible para la reflexión filosófica. En este respecto, el pensamiento de Hölderlin posee un gran influjo en la concepción que Hegel expone en el *Fragmento de sistema*¹, ya que, bajo este punto de vista, resulta arbitrario expresar un juicio acerca de lo Absoluto, pues esto implicaría una separación y, en efecto, la totalidad es identidad pura, careciendo en su seno de cualquier tipo de diferencia. Por tanto, Absoluto y reflexión son completamente incompatibles, dirá el poeta en *Ser y juicio* (Hölderlin, 1976: 15)². Ahora bien, para Hegel, el problema de lo Absoluto no puede quedar reducido a una aporía, sino que debe poder ser fundamentado racionalmente, pues, siguiendo la argumentación anterior, se seguiría la absoluta incompatibilidad entre reflexión y Absoluto, convirtiendo algo que debería ser una simple oposición relativa en una absoluta contraposición.

Si es atendido el párrafo anteriormente citado, en él es posible encontrar una frase muy relevante para el asunto en cuestión: “la unión de la síntesis y de la antítesis, no es algo puesto, no es algo *del* entendimiento, algo reflejado por la reflexión” (Hegel, 1978: 401). Este extracto deja en claro que la reflexión está profundamente ligada al entendimiento y que este pondría algo que no sería lo Absoluto. Pero ¿Qué es lo puesto propiamente por el entendimiento? ¿Acaso es la expresión u otra cosa?

¹ Para un mayor detalle acerca del influjo de Hölderlin en el pensamiento de Hegel, véase: Henrich, 1987: 32.

² En efecto, Hölderlin en el texto ya mencionado afirmó, a través de un análisis etimológico de la palabra alemana *Urteil* (Trad. “Juicio”), que ésta poseía la significación de ser una “proto-partición”.

En *DFS* (1801), se puntualiza que “en el poner absoluto, el entendimiento, imita a la razón y, de esta forma, se da incluso a sí mismo la apariencia de razón, aunque los [términos] puestos están en sí contrapuestos y sean, por tanto, finitos” (Hegel, 1989: 13). Luego, “la reflexión aislada, como poner de contrapuestos, sería un asumir lo Absoluto, es la facultad del ser y de la limitación” (*ídem*: 17). Sin duda, desde el punto de vista de lo Absoluto, el entendimiento destaca diferencias, las cristaliza y las presenta como contrapuestas, pues, como se ve con anterioridad, toda determinación conlleva una negación, suponiendo un no-ser diferente al ser afirmado: “En el poner y el determinar mismo ya acontecidos yace un no-poner y un indeterminado, luego se trata de nuevo y siempre de la tarea misma de poner y determinar” (*ídem*: 18). Hegel enfatiza que la infinitud del entendimiento es artificial y representa solo una extensión (cuantitativa) *ad infinitum*:

La fuerza del limitar, el entendimiento, añade a su edificio, que él sitúa entre el hombre y lo Absoluto, todo lo valioso y sagrado para el hombre, lo consolida mediante todas las potencias de la naturaleza y de los talentos y lo extiende al infinito; ahí es donde hay que encontrar la entera totalidad de las limitaciones, pero no a lo Absoluto mismo (*ídem*: 12).

Ahora bien, al entendimiento no le corresponde solamente el acto de separar, pues si el mismo se manifiesta en la forma de juicios y proposiciones, entonces se está ante una determinada unidad y configuración de sujeto y predicado. Por tanto, se presupone una identidad, en tanto lo predicado remite a un sujeto (*ídem*: 35). No obstante, esta unidad que se encuentra como basamento de la predicación, no es tal como pretende el entendimiento, a saber, una unidad absoluta de sujeto y predicado, sino una unidad relativa, ya que el sujeto no representa una unidad necesaria con el predicado. En este sentido, el entendimiento imitaría a la razón, pues la identidad producida por él sería solo formal, en tanto es $A=A$ y se contrapone a un $A=B$, siendo una identidad si y solo si es negación de lo otro.

En este momento de la reflexión, donde $A=A$ no es $A=B$, se consuma la contraposición absoluta de entendimiento en relación a lo Absoluto y se asume el lugar de la expresión. El entendimiento, al determinar, actúa a partir de negaciones y estas son consolidadas bajo la identidad inadecuada del mismo. Al margen de este se asoma lo indeterminado, aquel factor ininteligible que ha sido llamado, por la filosofía crítica, cosa-en-sí. Por consiguiente, desde el punto de vista de la reflexión, la tarea de re-construir el

sujeto-objeto queda inconclusa y solamente se hace manifiesta una infinita contraposición, la cual Hegel denominará Antinomia (*ídem*: 25). Según la apreciación de Serey:

Provisoriamente hemos alcanzado una identidad relativa de opuestos, que no se resuelve en nada excepto que ahora sabemos que el uno no es sin el otro, pero que ninguno tiene la preeminencia para superar a su opuesto. Lo que vemos entonces es que A, inmediatamente es lo opuesto de sí mismo (2012: 140).

Igualmente, Hegel en *GuW* (1802) expresa, refiriéndose a Kant, lo siguiente: “Lo que aparece y se da en la conciencia es solo el producto en cuanto miembros de la contraposición: sujeto y predicado, y los dos son solo puestos en la forma del juicio, no en su unidad como objetos del pensamiento” (2000: 69). De igual modo, se dista “la abstracción del yo, o la identidad del entendimiento, del verdadero yo como principio, en cuanto absoluta identidad originaria” (2000: 69). Debido a aquello, “el idealismo crítico no consistiría por tanto en otra cosa que en el saber formal de que el sujeto y las cosas, o el No Yo, existen cada cual para sí” (2000: 71). Por tanto:

El juicio, cuando se realiza la separación de sujeto y objeto, aparece de nuevo doblado en lo subjetivo y objetivo, como un tránsito de algo objetivo hacia otro algo, que de nuevo son puestos en la relación de algo subjetivo y objetivo, y la identidad de ambos es puesto también como tránsito de un fenómeno subjetivo a otro (2000: 72).

El lugar que ocupa la reflexión del entendimiento en la *DFS* y en *GuW*, impone la necesidad de explicar dos formas de comprender tal concepto. En primer lugar, como se aprecia en lo desarrollado anteriormente, la reflexión del entendimiento es negativa, en tanto actividad que separa absolutamente y produce abstracciones, por esta razón Hegel la caracteriza como perteneciente al ámbito de lo finito y subjetivo, ya que su principio de identidad es solamente la igualdad de la estructura subjetiva “yo soy yo”; la referencia a un sujeto, en tanto polo de unidad ($A=A$), pero carente de una significación objetiva. En segundo lugar, Hegel lo utiliza de forma peyorativa para referirse a un modo de hacer filosofía. En esta categoría introduce a la filosofía de Kant, Jacobi y Fichte. Principalmente, porque estas últimas se mantienen dentro de una filosofía de reflexión del entendimiento y resultan ser patrones de un nuevo tipo de fe con respecto a lo Absoluto, pues según estos el Ser no sería objeto de conocimiento.

Estos dos usos hegelianos de la reflexión mencionados, claramente, están íntimamente relacionados, debido a que expresan una característica propia de la Cosa (*Sache*), la cual tiene repercusiones en el razonamiento filosófico. Sin embargo, el tomar a la ligera las caracterizaciones de Hegel puede inducir al error, pues la afirmación apresurada de que la reflexión en sí misma es reductible al modo como esta ha sido expuesta hasta ahora, a saber: como una acción exclusivamente negativa, no le haría justicia a la crítica que Hegel impone a sus contemporáneos. Lo que el suabo pretende es distribuir correctamente las actividades que entran en juego en el proceso reflexivo, con el fin de mostrar la posibilidad de que lo Absoluto pueda ser reconstruido en la conciencia y no quedarse en un deber-ser carente de realidad efectiva:

La imposibilidad del Yo para reconstruirse a partir de la contraposición de la subjetividad y del X que le surge en la producción sin conciencia, y la imposibilidad de llegar a ser uno con su aparición fenoménica, se expresan del siguiente modo: la síntesis suprema que muestra el sistema es Deber-ser [...] el resultado obtenido del sistema no retorna a su inicio (Hegel, 1989: 50-51).

Las dos potencias que tienen lugar en la conciencia son precisamente entendimiento y razón, pero el proceso común es la reflexión, la cual no se agota en la mera escisión y en la conciencia a-filosófica. En *El saber del hombre: una introducción al pensamiento de Hegel*, Eduardo Álvarez recalca que la reflexión:

Es la actividad propia de la conciencia y, en esa medida ineludible para la filosofía, porque la reflexión es la mediación entre la conciencia y lo absoluto. El saber de la conciencia es siempre limitativo, pues el entendimiento escinde, contrapone y fija los opuestos como irreconciliables. Pero en esta tarea de limitar y oponer, el entendimiento se ve arrastrado en un proceso sin término que busca incesantemente superar esas limitaciones (2001: 30).

Evidentemente, si la reflexión fuese exclusivamente negativa, la posibilidad de abordar el asunto de lo Absoluto no podría realizarse y el propio Hegel caería dentro de lo que él mismo había pretendido criticar, vale decir una filosofía del mero entendimiento.

Anteriormente, se han tratado dos textos que expresan ideas germinales del pensamiento de Hegel, pero contingentes en tanto atienden al problema filosófico específico de su época. Ahora bien, Hegel no se limitó tan solo a sostener una crítica a las filosofías de su época, sino que, en este acto de desmontar las construcciones filosóficas dominantes, el

filósofo ya empezaba a construir las bases de su propio sistema. Este proceso de formación es posible verificarse en sus constantes cursos como docente privado en la Universidad de Jena. Un escrito sistemático fundamental es, precisamente, el aun conservado fragmento de su curso de *Lógica, Metafísica y Filosofía de la naturaleza* de 1804-1805. En este escrito se aprecian algunos matices acerca de la estrecha relación que Hegel se forma de la reflexión y el entendimiento.

En los manuscritos de *LuM de 1804-1805*, el entendimiento se encuentra anclado a un nuevo concepto, a saber: la dialéctica. A estas alturas, para Hegel, la dialéctica aún carece de las condiciones necesarias para ubicarse al centro del sistema, puesto que todavía ha de encontrarse para él restringida a la reflexión del entendimiento, vale decir a su acción puramente negativa, prejuicio que cambiará posteriormente con la doctrina de la proposición especulativa. Esta caracterización desafortunada se debe a que la *Lógica*, según el filósofo, concordaría con un cierto desenvolvimiento negativo presente en las categorías, en vista de que aquellas aún están necesitadas de una depuración de su finitud (Felix Duque, 1998: 434-435.), condición de su tendencia a la auto-clausura (contradicción). La propia tensión entre la naturaleza limitada de la reflexión y lo Absoluto impulsa este proceso de purificación y, de cierta manera, abre paso al dominio de la Metafísica, al concebir (tematizando) los conceptos elementales y operantes tras la dialéctica del entendimiento. Por tanto, entendiendo a esta como un resultado. Según Felix Duque, en su *Historia de la Filosofía Moderna*, el sentido y estructura de la *Lógica* de 1804-1805 es el siguiente:

La *Lógica* hegeliana: 1) no se limitará a presentar las formas finitas, propias del pensamiento abstracto, sino que, al referir unas a otras, anulará la finitud de esas formas; 2) expondrá los esfuerzos del entendimiento por producir una identidad, aunque ésta sea solamente formal; 3) suprimirá las formas del entendimiento en virtud del trabajo de “recomposición” llevado a cabo por la razón, exponiendo para ésta el sentido y contenido de las categorías, presentadas según el orden en que van “implicándose” racionalmente; 4) tendrá en consecuencia -por lo que hace al conocimiento- un valor exclusivamente negativo, como una suerte de kathartikón o medicina mentis, en cuanto propedéutica e introducción a la especulación metafísica (Felix Duque, 1998: 433).

Debido a esto, Hegel da a entender a través de sus manuscritos que aún no se había desembarazado de la concepción kantiana de dialéctica, pues la lógica no posee, según el suabo, las condiciones para producir la identidad absoluta, sino solo barrunta en su intento al

discurrir entre posiciones opuestas. En este sentido, Hegel todavía carece de una definición en donde se entienda este importante concepto como el acto de sobrepasar las limitaciones de su reflexión, vale decir el paso fundamental para restablecer la positividad perdida por la reflexión y cumplir las pretensiones establecidas en la *DFS*, o sea: concebir a lo Absoluto como identidad de la identidad y la no-identidad. Ahora bien, para dar cuenta de esto, resulta menester mostrar cómo se articula la funcionalidad de la razón en el proceso reflexivo y abordar más de cerca cómo este modo de entender la mediación absoluta lleva a determinar el desarrollo que dará origen a la *PhäG*.

1.2. Razón y especulación

La reflexión, tal como lo ha indicado Hegel tanto en la *DFS* como en *GuW*, posee un carácter negativo en cuanto se comprende a este como productor de un orden judicativo, en el cual son separado sujeto y predicado, espíritu y naturaleza, etc. De igual manera, la reflexión en la *Lógica* solo representa la falta de competencias para acceder a la *Metafísica* dentro de los márgenes dibujados por las formas finitas del entendimiento, asumiendo un rol solo propedéutico. Ya a estas alturas es posible apreciar dos tipos de reflexión en Hegel, una separadora, propia del entendimiento, y otra previa y más fundamental, tópico de una *Metafísica*. Precisamente, la formulación proposicional de lo especulativo se encuentra en el pensamiento inclusivo de esta diferencia y su posible exposición a través de un método.

Por un lado, la reflexión subjetiva en sí misma solamente puede justificar un conocimiento del aspecto fenoménico del mundo, excluyendo todo saber acerca de las cosas tal y como son en sí mismas. Por otro lado, la alternativa de la filosofía de la identidad no podría dar cuenta de la reflexión ni de sus productos, pues esto impugnaría su principio, a saber, el fundamento originario e independiente de la diferencia, derivando en un Absoluto formal en tanto abstracción de su contenido diferenciado o una absoluta indiferencia. Por tanto, el suabo tiene que vérselas con un problema medular, pues ¿Cómo incluir la reflexión dentro de un sistema que pretende reconstruir el Absoluto en la conciencia? O, en otras palabras, cómo determinar la función del entendimiento como condición necesaria de la reconstrucción del sujeto-objeto, pues bien:

También lo racional, lo que sabe el sedicente sano sentido común son, asimismo, singularidades extraídas del Absoluto, [y llevada] a la conciencia, puntos luminosos que, para sí, se elevan de la noche de la totalidad y ayudan al hombre a

conducirse racionalmente en la vida, puntos de vista correctos de los que parte y a los que vuelve (Hegel, 1989: 21).

La Lógica de 1804-1805, intentó superar esto basándose en el factor dialéctico de la reflexión, entendiendo la Metafísica como producto positivo de tal operación, pero no tematizando el maniobrar mismo de la razón a través de la reflexión, sino solo considerándolo como negación del desosiego dialéctico del entendimiento y definiendo el resultado en términos de principios.

No obstante, ya en *DFS* se explicita cómo esta tarea ha de llevarse a cabo:

El único interés de la razón es asumir dichas oposiciones así fijadas; significa que ella se ponga en general frente a la contraposición y la limitación [...] La razón se pone en contra de la fijación absoluta de la escisión que realiza el entendimiento, y ello tanto más cuanto que los [términos] contrapuestos absolutamente han surgido incluso de la razón (Hegel, 1989: 14).

Esto se debe a que “en la actividad infinita del devenir y el producir, la razón ha unificado lo que estaba separado y depuesto la escisión absoluta a escisión relativa, condicionada por la identidad originaria” (Hegel, 1989: 14). Y, en este proceso, “lo Absoluto mismo [...] La razón solo lo produce al liberar a la conciencia de las limitaciones” (Hegel, 1989: 16). Al parecer, la tarea propuesta solo es alcanzada si la filosofía asume el trabajo de la razón y unifica lo separado por el entendimiento, pues “The understanding, which proceeds through reflection on the object, produces, in thought, a world that is dead” (Verene, 2007: 2). El producto del entendimiento es algo carente de vida, un sistema de proposiciones formales y finitas. Formas que, según Hegel, no corresponden a la verdad: “Sólo en tanto la reflexión refiere al Absoluto es razón, y su acción es un saber [...] Por esta causa, no existe otra verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, que la de la aniquilación de aquella” (Hegel, 1989: 20).

Hegel indica que la reflexión de la razón es la ley de su propia autodestrucción (Hegel, 1989: 19). La identidad que la razón pone como inmanente a la reflexión es su sepulcro, pues la reflexión no referida a lo absoluto es entendimiento que contrapone y que en último término afirma antinomias, pero la reflexión asumida como contraposición interna es la contradicción misma y, por tanto, la disolución absoluta:

La escisión es, como el mismo Hegel afirma, inherente a la vida, revelándose como un momento necesario, pero relativo, de lo Absoluto, que precisamente por eso ha de ser superado [...] Así pues, parece que la única posibilidad del sistema radica en que la reflexión se suprima, o mejor, se auto-suprima (Valera, 2006: 237).

En este sentido, $A=A$ y $A=B$, constituyen dos extremos internos, dos aspectos de lo Absoluto y, en tanto se refieren a este, poseen consistencia. El proceso reflexivo se vuelve auto-reflexión y este paso, de la reflexión simple y aislada a la reflexión como actividad interna, es el trabajo de la razón. En otros términos, la auto-reflexión que la razón concibe es lo determinado, particular y derivado puesto en referencia a lo universal y originario³; entendiéndose lo asumido como exterioridad que remite a un principio.

En un texto bastante posterior a los ya tratados, llamado *Filosofía real*, Hegel caracteriza a la razón como “el silogismo en su infinitud, que se divide en extremos, los cuales, por el hecho de ser, inmediatamente tienen lo otro precisamente por lo implícito en ellos” (2006: 165). En este contexto, elabora una estructura un poco diferente a los otros escritos. El entendimiento no da cuenta de una diferencia en la cosa, sino que siempre se refiere al entender mismo con respecto a lo entendido: “Entender, darse cuenta, es la diferencia no en la cosa sino de la cosa con el entendimiento” (162). Igualmente, la estructura relacional en sí misma es la negatividad que corresponde a la absoluta separación anteriormente comentada, pero definida ahora como silogismo.

En este contexto, el entendimiento constituye un orden en donde los extremos son cada uno para sí y la copula que los media solo es una identidad vacía. Sin embargo, esta identidad se vuelve “el puro movimiento de la generalidad” (165), vale decir pierde el carácter de exterioridad que le caracteriza, en tanto término auxiliar de los extremos y se vuelve el movimiento de lo particular, donde universalidad y singular son asumidos. Este asumir lo otro como el resultado de su propia actividad lleva a que el entendimiento se vuelva razón, pues subsume los extremos como relativos al yo (entendido como verdadera unidad originaria): "Reflection in the service of reason becomes a process of consciousness wherein

³ En *Aphorismen aus Hegels Wastebook 1803-1806*, Hegel dice: “La simple reflexión es el temor de profundizar en la cosa; reflexión que siempre pasa por encima de la cosa y retorna a sí. El analista, como dice Laplace, se entrega al cálculo y rehúye al trabajo, a saber: a la visión de conjunto y a la dependencia que tienen los momentos singulares del cálculo respecto de la totalidad” (20).

the knower meets itself in the known. Reflection becomes an activity internal to what is known rather than an external formation of it" (Verene, 2007: 7).

Reflexión, en este sentido, es retorno al sí-mismo por medio de la actividad superadora (*Aufhebung*) de la razón:

Es la unidad de los contrarios, lo general moviéndose en sí mismo, que se divide en entes que son él y de él hacen así la pura negatividad. El entendimiento es ahora *razón* y su objeto es ahora el *yo mismo* (Hegel, 2006: 164).

Por lo visto, para el filósofo, el proceso reflexivo de la conciencia que toma el nombre de razón es un momento de retorno que parte de la relación objetivante y excluyente del entendimiento al yo como elemento unificador. Esto puede leerse de dos maneras: en primer lugar, puede entenderse que la reflexión de la razón es un referirse a la Autoconciencia, como estructura trascendental que posibilita la unidad, como la posición subjetivista propondría. Por otro lado, la razón sería una clausura de la reflexión misma, dando pie a creer que la racionalización del entendimiento lleva a la culminación del proceso cognoscitivo en su totalidad. Sin embargo, en ambos casos, no se toma a cabalidad el sentido del concepto de *Aufhebung*, pues, el retorno racional que clausura el proceso reflexivo es, como ya se aprecia en el desarrollo anterior, un asumir la totalidad del proceso, interiorizando lo ya acaecido. En este sentido la totalidad es reflexión subjetivo-objetiva y su reconstrucción en la conciencia es producto de la especulación filosófica.

1.3. Totalidad y sistema

De manera general, durante el periodo de Jena, el concepto de reflexión que Hegel concibe trata de reconciliar varios elementos que en la tradición filosófica operaban de forma separada. La reflexión en su sentido moderno, a saber, como Autoconciencia, posiciona la unidad como un polo completamente subjetivo que tiene su expresión concreta en las diferentes rúbricas categoriales expuestas en la *Crítica de la razón pura* de Kant. Este enfoque subjetivista, llevado a sus extremos, trae consigo la afirmación de contraposiciones absolutas y el sujeto-objeto solamente sería una proyección ideal de la Razón.

La discrepancia fundamental que caracteriza el enfoque hegeliano es la siguiente: el proceso reflexivo no es solo subjetivo, en un sentido finito (no-absoluto; relativo), sino la reflexión del absoluto mismo. Esto puede formularse de la siguiente manera: si lo absoluto,

entendido como unión de la unión y la no-unión, tuviera a la reflexión fuera de sí, entonces no sería absoluto, siendo por tanto relativo a cómo a través de este movimiento ajeno se hace manifiesto. Por esta situación, Hegel expresa que la diferencia entre entendimiento y razón debe comprenderse dentro de un único proceso. En este sentido, el entendimiento como reflexión es un momento de objetivación de sí mismo y determinación, que se expresa en el lenguaje como proposición o juicio. En cambio, la razón es un impulso de retorno, donde lo anteriormente determinado es puesto en referencia a lo universal y asumido por esta universalidad. Sin embargo, desde un punto de vista metodológico, esta segunda reflexión que constituiría el retorno racional, necesariamente, es la auto-supresión de la primera o su subsunción en una reflexión especulativa.

Esto se debe a que la manifestación como diferencia absoluta debe tener como referencia un algo que se hace manifiesto, una esencia absoluta. Ahora bien, la referencia no puede ser externa como es expresado con Kant como Cosa-en-sí ni solo interior como propone Fichte, a saber, la auto-posición del Yo como objetividad, ya que solo se reproducen contraposiciones entre Subjetividad y Objetividad⁴. Por consiguiente, la Filosofía como actividad racional debe concebir la identidad de la identidad y la no-identidad, o la contradicción absoluta, siendo este el rol especulativo de la misma: “Lo que es negado sólo tiene que preservar la contradicción en sí misma y preservarse como negación; sin embargo, ya que la negación sólo es un restituir, como auto-preservación, en la no-existencia y en la esencia más elevada” (Hegel, 1986: 160)⁵.

Con respecto a lo hasta ahora tratado, resulta capital para los objetivos de esta investigación diferenciar los momentos de la reflexión y la tensa relación entre sus dos variantes (entendimiento y razón), pues el concepto de auto-clausura no implica solamente la pérdida de un contenido en favor de otro, sino el condicionamiento de estos contenidos a un punto que les otorgue consistencia (sentido) y se muestre, a nivel conceptual, como su origen especulativo. Dentro de la reflexión, destrucción y retorno son conceptos inseparables, que juegan un papel relevante tanto en el análisis de la conciencia como para la proposición especulativa y el rol metodológico, que tal como se verá, encarna en la *PhäG*.

⁴ Véase Valera, R. 2006: 28.

⁵ Todas las citas en esta investigación que correspondan a los manuscritos de *Lógica, Metafísica y Filosofía de la naturaleza* son traducciones que el autor realizó en base a la traducción al inglés de la obra original.

En 1807 se publica la *PhäG*, como Primera Parte del Sistema de la Ciencia (*System Der Wissenschaft; Erster Theil, Die Phänomenologie des Geistes*). De este se seguiría una lógica que expresaría la idea especulativa en la totalidad de sus relaciones.

El ser está mediado absolutamente: es contenido substancial, que igualmente es inmediatamente propiedad del yo, tiene la cualidad del sí-mismo, o es el concepto. Con esto se concluye la *Fenomenología del espíritu*. Lo que el espíritu se depara en ella es el elemento del saber [...] Su movimiento, que se organiza en este elemento para resultar en un todo, es la Lógica o filosofía especulativa (Hegel, 2010: 96).

Posterior a ésta se proyectaba la exposición del sistema como filosofía de la naturaleza y filosofía del espíritu; esta estructura tentativa puede ser apreciada ya en los apuntes sistemáticos de Jena –*Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza y Filosofía real*-. En este marco, el problema entre reflexión y absoluto se ubica en un momento de viraje en el modo de proceder de Hegel con respecto a los asuntos que ocuparon sus pensamientos antes de la famosa carta a Schelling (*Frankfurt am Main*, 2 de noviembre de 1800). Sin embargo, la reformulación del concepto de Reflexión en este periodo tan solo puede constituir la base de un programa filosófico mayor, pues, al mostrar las posibilidades de plantear un puente entre reflexión y Absoluto, aún queda pendiente demostrar su efectividad. Esta tarea la llevará a cabo el sistema, particularmente su primera parte, en tanto introducción a la lógica (filosofía especulativa) y filosofía real (naturaleza y espíritu), que se encuentra en concordancia con el proyecto ya indicado en los escritos de la diferencia (1801), a saber, la reconstrucción de lo Absoluto en la conciencia.

En el siguiente capítulo se entregará un análisis de los dos primeros momentos de la *PhäG* (Conciencia y Autoconciencia). En tal contexto, se aplicarán varios de los conceptos desarrollados en este capítulo. Es menester recordar que la proposición especulativa aparece explícitamente en el Prólogo de la *PhäG*, aun así, es necesario previamente mostrar el contexto teórico de su aplicación, vale decir: explicitar qué movimientos en el análisis de la conciencia justifican la formulación de un método. Por un lado, para cumplir este paso intermedio se recurrirá a *LuM*, con el fin de conectar las experiencias con su fundamento especulativo. Por otro lado, se procurará trazar un punto en común en los momentos de la obra para sostener cierta unidad temática, la que permitirá en el capítulo III desarrollar la doctrina de la proposición especulativa desde un punto de vista claramente metodológico.

1.4. Conclusiones

En esta primera parte, se analizó el periodo de formación de la filosofía hegeliana durante la estancia del filósofo en Jena, con el fin de establecer los conceptos fundamentales y subordinados que constituyen el armazón del sistema del cual la *PhäG* ocupaba un lugar introductorio. El concepto fundamental fue el de reflexión, que se estableció como un movimiento circular que consta de los siguientes momentos:

a) La reflexión tiene una función judicativa y determinante que origina la escisión entre sujeto y predicado. Tal potencia, desde un punto de vista cognoscitivo, es representada en la tradición con la facultad del entendimiento o de los juicios. Esta, en un grado mayor de determinación, constituye antinomias o contraposiciones indisolubles (Sujeto-predicado, Espíritu-Naturaleza, Sujeto-Objeto, etc.). Por otro lado, el entendimiento al ser una potencia subjetiva igualmente refiere a un principio de unidad subjetivo, a saber, autoconciencia ($A=A$; conciencia de sí mismo). Por consiguiente, esta reflexión es considerada como relativa y abstracta.

b) En cambio, la reflexión tiene una funcionalidad dual, pues, la mera escisión que tiene lugar en su seno solo produce determinaciones parciales y separadas. Sin embargo, en el proceso cognoscitivo, tiene lugar la referencia de la estructura judicativa a una universalidad que asegure la completa identidad entre Sujeto y Objeto. Esta identidad, desde el punto de vista de una reflexión parcial es inconcebible y solo es una proyección ideal de una totalidad necesaria, sin poder ser objeto del pensamiento. En este marco, la propuesta de Hegel es que la filosofía, como actividad racional, debe ejecutar una segunda reflexión que resulta ser la negación de la primera (negación de la negación) para seguir el proceso mismo y no tomar las distintas figuras del absoluto en la conciencia como absolutamente desligadas; este movimiento concluyente es el que Hegel caracteriza como Razón y que queda, en el desarrollo del capítulo, distinguido como *retorno especulativo*.

Capítulo II: La reflexión del entendimiento y su asunción en la Razón

En el presente capítulo se analiza la reflexión del entendimiento en la *PhäG* con el fin de proponer una unidad temática entre Conciencia y Autoconciencia y su relación con Razón. En primer lugar, se plantea una correspondencia entre las estructuras de la Conciencia y la Lógica de 1804-1805 para vincular cierto orden de categorías con el despliegue de las figuras correspondientes. En segundo lugar, se muestra la preminencia de la estructura del silogismo en la articulación que al entendimiento caracteriza y la unidad temática entre Conciencia y Autoconciencia. Por último, se aborda el tránsito desde la reflexión del entendimiento en la Autoconciencia hasta la noción de Razón en la obra.

2.1. Conciencia y Lógica: los fundamentos especulativos de la reflexión finita.

En el capítulo anterior, se desarrolló cómo para Hegel, durante su estancia en Jena, se fueron constituyendo las nociones de entendimiento y razón en vista del problema filosófico que aquejaba a su época. De dicho análisis se concluyó que el complejo escenario filosófico acerca de la posibilidad de un conocimiento de lo Absoluto solo podía resolverse con base en un proyecto que tuviera como fin asumir la reflexión al interior del sistema, siendo una tarea indispensable para poder plasmar una filosofía que se proponga un saber completamente racional y no meramente clasificador. En este marco, el entendimiento y la razón fueron considerados dos procesos reflexivos funcionalmente diferentes, pero, a su vez, complementarios. Además, en este periodo se formaron los pensamientos que culminarían en la postulación de la proposición especulativa en el Prólogo de la *PhäG*, aun cuando esta no se conociese como tal, sino en cambio como proceso de reconstrucción del sujeto-objeto en la Conciencia.

En concordancia con lo anterior, ahora se abordará cómo este intento de superar la diferencia entre entendimiento y razón toma forma en la *PhäG*, texto que, tal como Hegel deja claro en el Prólogo a la obra, posee un carácter introductorio a la filosofía especulativa. Debido a tal condición, se torna necesario explicitar la dimensión lógica-especulativa que le sustenta, con el fin de tener una visión acertada de cómo en este libro se resuelven los problemas ya ilustrados durante el análisis de Jena. Además, la Doctrina de la proposición especulativa tiene una aplicación directa en la *PhäG*, tal como se comprobará más adelante. Por lo tanto, por medio de este análisis de la experiencia de la conciencia y su dimensión lógico-especulativa, se obtendrán los recursos necesarios para comprender cómo el método se inserta en la obra y qué resultados ha de entregar en tanto procedimiento.

Es un tema conocido que la *PhäG* posee varios títulos, producto tanto de los cambios de opinión de Hegel acerca de la significación interna de la obra como de los problemas editoriales en un periodo de inestabilidad política de Alemania. No obstante, es menester destacar que el título A (“*Ciencia de la experiencia de la conciencia*”) sólo expresa la intención inicial de Hegel de una introducción a la filosofía especulativa a través de la reconstrucción de lo Absoluto en la conciencia. En cambio, el título B (*PhäG*) definiría la totalidad de la obra impresa, en tanto esta añade los capítulos sobre el Espíritu, la Religión y el Saber absoluto. Con respecto a la relación entre ambos títulos se debe aclarar que la *PhäG* es la ciencia de la experiencia de la conciencia, pero no en el sentido del método de reconstrucción. Ambos títulos representarían la diferencia entre el movimiento ascendente que parte de la conciencia natural hasta el orden de la razón (especulativo) y la exposición de los momentos que componen el movimiento descendente e interiorizante que realiza el Espíritu en su saber desde sí hasta las esencialidades simples de su desenvolvimiento puro (Historia concebida) ⁶. Por consiguiente, el primero, es la experiencia de la conciencia en un sentido restringido y excluye la realización del concepto de Espíritu; el segundo, *la PhäG* e incluye el proceso de reconstrucción, pero penetrante en la esencia racional y su manifestación en figuras de un mundo. No obstante, ambos son dos variantes de la ciencia de la experiencia, pero enmarcada en proyectos distintos.

Esta posición quedará mejor fundamentada al momento de definir concretamente el lugar de la proposición especulativa, la que, de cierta medida, encarna esta fractura en la obra misma. Ahora bien, si el hilo conductor es la reflexión absoluta, entonces dentro del proyecto de reconstrucción, que debiese exponer tanto la relación entre entendimiento y razón como el punto de vista absoluto, convendría poner atención al desarrollo de los tres primeros momentos de *PhäG*, pues estos corresponden a la ciencia de la experiencia de conciencia en su sentido restringido. A partir de este análisis se comprobará la concordancia entre el

⁶ Para que este punto se entienda es necesario mirar el sistema completo. En primer lugar, el contenido inmediato de la conciencia es la proposición sin predicado (el mero “es” copulativo de un sujeto vacío), que en la *PhäG* se identifica en el movimiento del indicar y la diferencia entre el ejemplo y la esencia o el esto y la suposición. En segundo lugar, el movimiento inverso del espíritu es un reflejarse en lo otro hacia dentro de sí, por tanto, las determinaciones de su sujeto comienzan con la constitución de las mismas en una Lógica, la que, tal como se sigue del triple silogismo de la *WdL*, tiene como resultado la última gran escisión entre Subjetividad y Objetividad (constitutivas a su vez de una filosofía de la naturaleza y del espíritu). Para la conciencia natural esta escisión es un punto de partida, en cambio para el espíritu que se sabe a sí mismo en su esencia pura es el resultado. Por consiguiente, lo que primero es para la conciencia es lo último para el Espíritu, y viceversa.

movimiento (metodológico) de la proposición especulativa y el de la experiencia de la conciencia.

En primer lugar, en la *PhäG* Hegel distingue de forma notoria entre una conciencia en sentido estricto y otra en sentido lato. Este doble sentido se establece claramente en el índice de la obra, cuando se refiere a la totalidad de ésta como “ciencia de la experiencia de la conciencia” (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins*) y al primer momento de la misma como Conciencia (*Bewusstsein*). La primera, como resulta evidente, refiere a la totalidad del camino al saber, a la conciencia en general; la segunda, a una determinada estructura relacional entre sujeto y objeto.

Dentro de ella, hay una cosa que es para otra, o bien, a la conciencia como tal le es inherente la determinidad del momento del saber; a la vez, a sus ojos, esta otra cosa no es sólo para ella, sino que está también fuera de esta relación, o es en sí; el momento de la verdad (Hegel, 2010: 155).

En *Lógica, Metafísica, fenomenología*, Mariano de la Maza define el principio rector de este momento como "objetividad subjetivamente determinada" (2004: 106). De esto se entiende que, de acuerdo con el modo relacional que la conciencia representaría, a ésta le corresponde un principio o nudo, en el cual, al encontrarse separado el sujeto del objeto, la experiencia estaría condicionada por la determinación subjetiva que se tiene como intermediaria entre este y él. En otras palabras, en este curso de la experiencia, la conciencia tiene como vivencia el proceso de formación del ser-para-otro.

De igual manera, en el momento Conciencia se exponen tres figuras que expresan este proceso de formación de la determinación subjetiva: certeza sensible, percepción y fuerza y entendimiento; estas, por sí mismas, representan niveles de significación o pautas (*Maßstab*) valorativas del en-sí de la conciencia (Fink, 2011: 71), pues de esto se deriva que, al cambiar el objeto, “entra en escena una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es algo distinto de lo que lo era para la figura precedente” (Hegel, 2010: 159).

En segundo lugar, en los manuscritos de *LuM* de 1804–1805, el autor, en su proyecto de diseñar una lógica y una metafísica especulativa, diferencia en esta primera parte dos estructuras: Referencia simple (*Einfache Beziehung*) y Relación (*Verhältnis*). La primera, refiere al primer nivel de la *Lógica*, en donde se despliegan las categorías de “Cualidad”, “Cantidad”, “Quantum” e “Infinitud”, limitándose tal exposición a las determinaciones de lo

inmediato y simple, con una clara correspondencia al objeto de la certeza sensible: el ser puro (universal indeterminado). En cambio, el segundo nivel se desenvuelve en el ámbito de la “infinitud”⁷, en la cual brotan rubricas categoriales que poseen concordancia con configuraciones específicas de la figura II y III de la *PhäG*. Estas son: relaciones del ser – categorías kantianas de relación y modalidad- y del pensar –formas subjetivas del entendimiento-(De la Maza, 2004: 65)⁸.

En *Filosofía real II*, Hegel propone un esquema al final de la filosofía, que, según la tradición histórico-crítica⁹, correspondería a las categorías que operan en la *PhäG*:

Esta evidencia es la filosofía, la ciencia absoluta. Su contenido es el mismo de la religión; pero la forma es el concepto. 1.) Filosofía especulativa: ser absoluto que se convierte en otro (relación), vida y conocer; y saber sapiente, Espíritu, saber del espíritu acerca de sí (Hegel, 2006:232).

Como ya se ha indicado, la Conciencia (sentido estricto) es un modo relacional pendiente de una objetividad ajena a la determinación subjetiva, un en-sí o esencia. Ahora bien, a ésta, según el esquema de *Filosofía Real* y la *Lógica de 1804-1805*, se encontraría representando el paso desde el ser absoluto (lo inmediato e indeterminado) a la relación, de la cual se derivan términos separados y un medio (determinación) que permite el contacto entre ambos¹⁰. En tal contexto, toman especial relevancia los conceptos de fuerza y silogismo, que desarrollan el problema de la relación entre ser y pensar, tematizada de manera general en el primer momento de la *PhäG* y de forma explícita y específica en la figura de *Fuerza y Entendimiento*. Igualmente, en los manuscritos de *LuM*, la reflexión al comienzo de la *Lógica* es caracterizada como externa, lo que concordaría con el rumbo que toma la experiencia de la conciencia en este primer momento.

Por ejemplo, para la conciencia perceptiva, el objeto tras mostrarse como una universalidad no-independiente, vale decir como una generalidad que albergaba un contenido

⁷ Entiéndase esto como infinitud del entendimiento.

⁸ Se puede comprobar esta división en la *Lógica* de los manuscritos, entre las páginas 38-109 de la traducción *The jena system, 1804-5: logic and metaphysics*. Para un mayor detalle revisar la bibliografía.

⁹ O. Pöggeler. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Friburgo y Múnich 1975. Para más información, revisar el estudio preliminar de Félix Duque en: G. W. F. Hegel. (2011). *Ciencia de la Lógica*. Madrid: Abada Editores, S.L.

¹⁰ Esta concordancia entre *Lógica* y *Fenomenología* es acotada a determinadas partes del texto. Esto se debe a los constantes cambios que se produjeron durante el periodo de Jena hasta la publicación de la obra.

significativo contrapuesto, devendría para la conciencia la imagen de la universalidad incondicionada (*unbedingte Allgemeine*), en tanto este es la negación del intercambio rapsódico de las determinaciones que no lograban ser pensadas simultáneamente bajo el en-sí de la percepción: “lo que hay ahora presente es la universalidad incondicionada y absoluta, y sólo aquí la conciencia hace entrada de verdad, por primera vez, en el reino del entendimiento” (Hegel, 2010: 195). De igual manera, en *LuM* esto es expresado a través de la categoría relacional substancia-accidente, que corresponde a las relaciones de ser. Según la dialéctica del entendimiento, tal determinación es poco eficiente para fijar la relación de lo Absoluto con sus atributos, pues en su seno se expresa una relación causal (en tanto S es posible que P) como a su vez la interacción entre ambos términos (Hegel, 1986: 446). Finalmente, las relaciones que emergen a partir del Ser no pueden ser comprendidas como una mera adherencia de predicados a un sujeto o efectividad de una posibilidad (esencialismo causal) ni como acción recíproca. De hecho, la reciprocidad en las determinaciones presupone, según Hegel, la representación de una universalidad independiente de éstas o un particular que comparta una propiedad con ambos extremos. La tematización, por parte de la conciencia, de la relación emancipada de los términos fijados por ella misma es el envoltorio de una operación categorial previa. De tal manera, la conciencia valoriza su objeto como universal incondicionado, siendo la forma en que ésta presupone la proporción entre ser y pensar, el que percibe y lo percibido o sujeto y objeto.

Desde este punto de vista no resulta extraño establecer una correspondencia entre los manuscritos de *LuM* y el momento A de la *PhäG*, ya que en el fragmento citado de *Filosofía Real* es posible apreciar que, a pesar de que la referencia simple es cambiada por Ser absoluto, a este le sigue la categoría de relación en el mismo sentido de los manuscritos de Jena, a saber, como diferencia entre relaciones del ser y del pensar. Adicionalmente, se sitúa al entendimiento dentro del marco de lo universal incondicionado. Este es conciencia de lo suprasensible, de la totalidad independiente y del en-sí como un “más allá”.

Teniendo en cuenta las conexiones propuestas, es posible concluir provisionalmente que, entendiendo la conciencia como "objetividad subjetivamente determinada", a esta le corresponden estructuras presentes en los manuscritos de *LuM* de 1804-1805 (II/ Relación). Esta vinculación permite extraer los elementos relevantes en el desarrollo fenomenológico de la conciencia, sin caer en repeticiones abruptas de los giros presentes en esta. Por lo tanto, si se busca dilucidar cómo se configura la reflexión del entendimiento en la *PhäG* es

necesario para la investigación vincular ambas dimensiones de lo Absoluto con el fin de esclarecer el operar de sus conceptos en la obra.

2.2. Fuerza y silogismo: la identidad desde el punto de vista de la objetividad.

Al comienzo de la figura III, Hegel afirma que “este universal incondicionado, que es en adelante el objeto verdadero de la conciencia, lo es todavía como *objeto* de ésta; la cual aún no ha captado su *concepto como concepto*” (Hegel, 2010: 201). Esto parece significar que, la diferencia entre sustancia y propiedades, que caracteriza la experiencia de la conciencia en la percepción, derivó en la determinación de un universal que no se encuentra separado y condicionado por otro, sino que representa una unidad en la cual estas diferencias (en sí y para sí) quedan disueltas. Ahora bien, al seguir siendo objeto de la conciencia (*Gegenstand des Bewußtseins*), este representaría tan solo uno de los costados de lo Absoluto, a saber, la objetividad (A=B); careciendo del para sí de la conciencia o Autoconciencia (A=A). En este sentido, en la conciencia, lo incondicionado y lo condicionado son mentados en su plena referencia mutua, pues al ser lo incondicionado un producto del pensamiento, en este quedan reagrupados los momentos anteriormente puestos en su independencia, a saber, la unidad indiferente y las materias subsistentes (unidad de la cosa y la diversidad de sus propiedades, respectivamente). A partir de esto, se llega a una concepción de lo universal como una instancia en la cual estas diferencias no son efectivamente tales diferencias o, en otras palabras, estas quedan puestas en su mera posibilidad.

Esta concepción de lo universal incondicionado como posibilidad de lo efectivo se corresponde a la determinación categorial de causalidad presente en la Lógica de 1804-1805:

La causa tiene su posibilidad no fuera de sí, sino dentro de sí; en sí misma es algo actual y [además] está vinculada con una actualidad. Puesto que ambas son efectivas, la necesidad es en ambas actualidades; vale decir, la necesidad esta fuera de estas, y así es seip-igualdad. Este hecho, que “ambas” son actuales, es la reflexión que no es determinada con respecto a ellos mismo. (Hegel, 1986: 47).

Para Hegel, las determinaciones de posibilidad y efectividad son parte de un movimiento que llama “juego de fuerza”. No obstante, a la totalidad de ambas se le nombra fuerza en general. Esta diferencia es fundamental para este capítulo, pues efectividad es igual a exterioridad de la fuerza, tal como se caracterizaba al universal condicionado. En cambio, la fuerza en sentido estricto es “universal absoluto que, purificado de la oposición de lo universal y lo singular, ha llegado a ser para el entendimiento” (Hegel, 2010: 215). Por tanto,

este universal incondicionado es pensamiento de una unidad que, a pesar de estar divorciada del movimiento de la exterioridad, se presenta como su verdad inmutable, pero separada. Justamente, en el momento que se proyecta dicha verdad separada, se encuentra operando la reflexión del entendimiento, pues en tanto surge el pensamiento de esta universalidad independiente de lo efectivo para la conciencia, comienza un proceso que va, de oposición en oposición, hasta la formación de una unidad contradictoria, la cual es, según la formulación de la *DFS*, una antinomia.

En efecto,

La conciencia se refleja hacia dentro de sí como lo hacía lo verdadero [la fuerza], pero, en cuanto conciencia, vuelve a hacer de esto verdadero un interior objetual y diferencia esta reflexión de las cosas de su reflexión hacia dentro de sí misma” (*Ídem*).

En este paso desde la objetividad determinada hasta la reflexión de dicha determinación objetual, la conciencia, que se encuentra al nivel del entendimiento, cae en la objetivación de su propia actividad como algo separado, pero, sin embargo, presente:

El entendimiento ha descubierto el elemento de la verdad, lo interior o el fondo de las cosas, que se opone a la manifestación fenoménica [...] hipostasia su propia reflexión, no la refleja en ella misma y no ve en la Naturaleza el conocimiento de sí que en ella está implicado (Hippolyte, 1974: 78).

A este elemento opuesto a la exterioridad se le llama interior (*innerer*) y, la experiencia de la conciencia, siguiendo la estructura de los manuscritos de *LuM*, entra al nivel de las relaciones del pensar:

Nuestro objeto será, pues, a partir de ahora, el silogismo que tiene como extremo lo interior de las cosas y el entendimiento, y como término medio el fenómeno: más el movimiento de este silogismo proporciona la determinación ulterior de lo que el entendimiento avista, a través del término medio, en lo interior, así como la experiencia que el entendimiento hace de esta relación de estar conectados por un silogismo (Hegel, 2010: 215).

El silogismo invocado por Hegel no se refiere, precisamente, al que la lógica tradicional ha acuñado, aunque ambos compartan cierto parentesco. El silogismo hegeliano debe verse en dos sentidos: 1) La estructura tripartita de lo universal, particular y singular en

la esfera de lo lógico; 2) como representación de los contenidos que, en la experiencia de la conciencia, están en juego. Ambos sentidos se corresponden, pero en la segunda significación esta estructura posee un carácter contingente, a diferencia de la correspondiente a la primera, la cual resulta necesaria. Sin embargo, para el entendimiento, la plena unidad entre los contenidos de la experiencia y su categoría lógico-especulativa, no es una exposición (*Darstellung*) que sea pertinente afirmar de este momento de la conciencia, sino que tan solo estas son puestas en el representar, pues la reflexión sigue siendo finita, razón por la cual la conciencia lleva a cabo la negación hacia todo contenido que exprese una contradicción, sin darse cuenta que su propia actividad ha de realizar la hipostasis de su identidad en la representación de un en sí fuera del sujeto que reflexiona:

Lo interior todavía sigue siendo un puro más allá, pues todavía no se encuentra a sí misma dentro de él [...] El entendimiento, que es nuestro objeto, se encuentra precisamente en ese punto de que, a sus ojos, lo interior, de momento, solo ha llegado a ser como lo en-sí universal todavía no cumplido, no colmado (Hegel, 2010: 217-219).

En este nivel, el término medio de este silogismo es identificado con la aparición (*Erscheinung*), un elemento que se origina de lo interior, pero que resulta ser solo para el entendimiento (Hegel, 2010: 213). Este fenómeno correspondería al ser-para-la-conciencia, anteriormente tematizado como “juego de fuerzas”. Ahora bien, lo que llena este interior vacío (objeto formal) es la propia manifestación que tiene lugar frente al entendimiento. De hecho, lo interior es “objeto” (*Gegenstand*) por que ha emergido negativamente del contenido, del fenómeno, siendo la verdad de este. No obstante, lo interior para encontrarse presente, aunque sea como una esencia sin contenido, debe antes que nada ser manifestación, pues solo es interior aquello que se presenta como verdad de un contenido determinado. Hegel dice, en este respecto, lo siguiente: “lo suprasensible es lo sensible y percibido puesto tal como es en verdad; mas la verdad de lo sensible y percibido es ser fenómeno, aparecer. Lo suprasensible es, pues, el fenómeno en cuanto fenómeno” (Hegel, 2010: 217). Sin embargo, esta plena unión entre fenómeno e interior, resulta ser un postulado del saber absoluto y no de la experiencia de la conciencia. Esto se debe a que tanto el interior como el fenómeno no son objetos diferentes ni regiones separadas de lo real, pero, para el entendimiento, lo efectivamente presente (la manifestación) sigue siendo término medio de una verdad fuera del ámbito de legalidad de la conciencia.

Esta falta de perspectiva del entendimiento, por el cual le es imposible asumir lo interior bajo su propio criterio de conciencia, queda evidenciado en las dificultades que se le presentan al intentar pensar la verdad del fenómeno en términos de ley. Es necesario tener en cuenta que, en *fuerza y entendimiento*, Hegel expone lo interior como verdad del fenómeno, su esencia fija, y que, según tal caracterización, este cumple una función regulativa, de ahí su referencia a ésta como ley. Además, como se apreció en el capítulo anterior, el entendimiento es facultad de juzgar, vale decir la actividad que separa los contenidos y el referente de estos para luego aunarlos bajo una estructura externa a los mismos. Sin embargo, este esfuerzo del entendimiento por determinar esta esencia resulta baldío, pues no se ve capacitado de hacerle justicia a la diversidad del aparecer, ya que “este reino de leyes [...] está presente en éste, pero no es toda su presencia; tiene una realidad efectiva distinta cada vez en circunstancias distintas cada vez” (Hegel, 2010: 221).

En tal circunstancia, la ley en tanto expresión judicativa del entendimiento se encuentra definida como lo permanente con respecto al rapsódico intercambio de determinaciones de la manifestación. Ahora bien, la estructura de la ley impide complacer tal inconstancia por medio de una simplificación o reducción de la misma a una unidad, pues en tanto busca posicionarse ante la manifestación, este termina siendo tan diverso como disímiles son los aspectos del mismo. Esto quiere decir que a cada matiz fenoménico le corresponde una ley para hacerle justicia. Por tanto, las relaciones del pensar que se afirmaban en la simplicidad de lo interior, se vuelven un entramado de determinaciones y, por tanto, contradicen el principio del entendimiento, a saber, que lo verdadero es unidad simple e independiente de las diferencias.

No obstante, para Hegel, la diferencia universal que es de hecho la ley resulta similar al término medio del silogismo, a saber, la manifestación. En este sentido la esfera del ser, esto es el juego de fuerza, irrumpe en la esfera del pensar, en donde el interior vacío y su determinación como ley, lleva a la concepción de un reino de la verdad en donde rige el absoluto cambio, o la inversión de sí mismo, ya que lo propio del fenómeno (inconstancia) se revela en lo suprasensible, en tanto en este se pierde el punto de vista estático y se incurre en la proyección de una ley pura (abstracta), opuesta a la diversidad de leyes particulares. Si el primer mundo suprasensible era el *más allá* del fenómeno, este nuevo mundo es la negación del primero, en tanto este revela el movimiento no siendo ajeno al objeto del

entendimiento, por lo cual lo pensado como el reino tranquilo de las leyes es descubierto como la diferencia universal o el fenómeno en cuanto fenómeno.

De hecho, “la relación entre fenómeno (*Erscheinung*) y cosa en sí ha sido [...] liberada de la vaga indeterminación de un mero subyacer, y ha sido concebida como una relación de inversión” (Fink, 2011: 201). En este respecto, Hegel caracteriza con cierta ironía al mundo invertido como la instancia en donde una misma cosa se presenta, de acuerdo con su manifestación, dulce; en cambio, según su en-sí, amargo. No obstante, lo ventajoso de esta concepción es que se pierde la diferencia sustantiva entre estas dos esferas, a saber, ser y pensar. Lo que surge en este momento es la contradicción o infinitud, pero entendida como diferencia interna (Hegel, 2010: 235), en concordancia con lo elaborado en el capítulo anterior. Aunque en este caso Hegel identifica la infinitud con la vida, sugiriendo que la vida es lo infinito en cuanto objeto. Según Mariano de la Maza:

La vida no es una figura de la conciencia, sino una categoría lógica fundamental, en la que se encuentran unificadas las diferencias entre lo singular y lo universal, la identidad y la diferencia, lo exterior y lo interior, el ser y el pensar en el orden de la objetividad (122).

Esto quiere decir, que el entendimiento no reconoce la contradicción vinculada con su hacer ni como un hacer absoluto, sino que ve la vida orgánica, vale decir lo infinito desde el punto de vista de la conciencia objetiva, como un elemento que, por su propia constitución antinómica, solo es aquello de lo cual debe separarse y, como producto de tal posicionamiento, anularla.

Debido a esta determinación negativa que la conciencia conecta a la vida se constituye una identidad subjetiva y separada de la sustancialidad, pues, al presentarse el movimiento puro en esta objetividad, el entendimiento se determina a sí mismo como “conciencia de la diferencia en cuanto diferencia que está inmediatamente cancelada en la misma medida; [...] diferenciar lo no-diferenciado, o autoconciencia”. Sin embargo, Hegel advierte que “la autoconciencia acaba de llegar, por primera vez, a ser para sí, todavía no lo es como unidad con la conciencia como tal” (Hegel, 2010: 241). Igualmente, a estos dos aspectos se le suma que la estructura del silogismo ilustrada hasta ahora y que, de cierta manera, articulaba el proceder de la conciencia-entendimiento no ha dejado de ser postulada, sino que el modo de exposición del mismo se da tan solo como conexión entre la singularidad y lo universal,

teniendo como término medio lo particular, a pesar de inaugurarse un nuevo nivel en la experiencia de la conciencia.

El silogismo del entendimiento es “la referencia a través de la oposición con el otro por el tercero, un tercero” (Hegel, 2006: 164). A estas alturas, debería interpretarse que el entendimiento siempre se caracteriza por plantear una diferencia que no atañe nunca a la cosa, sino que se recurre a un intermediario, un tercero que media, sin plena necesidad, estos dos extremos. De esto se sigue que, si la relación establecida es exterior, artificiosa y excluyente, aun se sigue operando bajo la lógica del entendimiento, vale decir la estructura del silogismo mantiene esta expresión limitada y externa al contenido. Por lo tanto, para la experiencia de la conciencia, la articulación del silogismo del entendimiento, en su sentido finito y subjetivo, sigue siendo un elemento presente, a pesar de haber desaparecido la simple referencia objetiva del momento conciencia y establecida la auto-referencia formal de la misma (autoconciencia).

Poniendo en orden e ilustrando las relaciones del ser y pensar presentes en esta figura, resulta posible indicar lo siguiente: que el silogismo es una estructura fundamental para el entendimiento, pues en la configuración y articulación de esta se expresa de forma manifiesta el carácter finito e inconcluso de su reflexión. Ahora bien, el silogismo invocado por la conciencia no es la plenitud del mismo, pues este sigue preso de la reflexión del mero entendimiento y no se ha constituido como Razón, impidiéndole ver en sí la actividad racional que tiene lugar en su continuo hacer negativo y determinante. Esta reflexión, en tanto estructura del pensar, no es más que un silogismo inconcluso, pues en su continua configuración no se refiere por sí misma a lo Absoluto, sino solo al término medio¹¹, el cual, al estar condicionado por un formalismo de la conciencia, carece de necesidad.

2.3. Entendimiento y autoconciencia: la auto-clausura de la reflexión finita.

El silogismo inconcluso por el que aboga el entendimiento no termina allí donde surge la autoconciencia como verdad del mismo. Esto se debe a lo siguiente: 1) el principio del momento conciencia, esto es la separación de sujeto y objeto no queda superado del todo. 2) La aparición de la autoconciencia es simplemente la afirmación del sí-mismo subjetivo

¹¹ En su tesis doctoral titulada *la asunción de la reflexión finita en la filosofía de G.W.F. Hegel*, Sergio Montecinos afirma que “El silogismo en su “mera significación externa y subjetiva”, sólo consigue derivar una conclusión por medio de un razonamiento formal perteneciente a un sujeto enfrentado a la objetividad, pero carece del sentido ontológico que Hegel considera como lo propiamente racional de las formas del pensar” (2015: 216)

($A=A$), que, según fue posible apreciar en el desarrollo filosófico acerca de la reflexión en Jena, solo corresponde a un extremo de la diferencia interna de lo absoluto, a saber, la pura certeza de sí mismo.

A pesar que en la esfera de la autoconciencia desaparece el entendimiento como figura, éste no deja de estar presente, pero ahora expuesto como movimiento negativo. En este sentido, la fórmula $A=A$, trae a colación la auto-posición fichteana del yo en tanto objeto. Ahora bien, Hegel no recurre a una intuición intelectual para evitar el conocido problema de la representación infinita del yo¹², sino que plantea las cosas de otro modo. Lo central para él es mostrar cómo la autoconciencia llega a la unidad de sí misma a través del reconocimiento entre dos extremos, a saber, una autoconciencia pasiva (señorío) y otra activa (servidumbre), ya que el para-sí de la autoconciencia es solo en tanto es en otro (conciencia): “esta otra vida para la que es el género como tal, y que es ella género para sí misma, la autoconciencia, solo se es así, primeramente, como esta esencia simple, y, en cuanto puro yo, se tiene a sí por objeto” (Hegel, 2010: 253). Por consiguiente, no siendo necesario recurrir a este ardid de la intuición intelectual, la misma experiencia reflexiva de la conciencia ha de poder elevarse a identidad por medio de una interiorización de lo otro de sí a través del trabajo formativo:

Este término medio negativo, o la actividad que da forma, es, a la vez, la singularidad o el puro ser-para-sí de la conciencia, la cual ahora, en el trabajo, sale fuera de ella hacia el elemento del permanecer; la conciencia que trabaja llega así, entonces, a la intuición del ser autónomo en cuanto intuición de sí misma (Hegel, 2010: 256).

Si es tomado en cuenta la interpretación del momento Autoconciencia que propone Eugen Fink, se puede entender que la reflexión del entendimiento y su principio auto-reflexivo se encuentran simultáneamente tematizados en este capítulo del libro:

¹² Para un análisis en profundidad de este asunto, revisar *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel* de Klaus Düsing: “si el yo ha de representarse a sí mismo, tiene que presuponerse ya como agente para semejante acción, y este agente presupuesto debe a su vez ser un yo y, en consecuencia, representarse a sí mismo; para ello debe presuponerse de nuevo un agente y, por consiguiente, un yo, etc., y así hasta el infinito. De este modo nunca llega a producirse la autorreferencia efectiva. Fichte rechaza esta objeción con su doctrina de la autointuición del yo: el yo en su espontaneidad se hace presente a sí mismo inmediatamente, no de manera sensible sino de manera intelectual” (2002: 109).

La autoconciencia se da para Hegel cuando ella cae en la cuenta de que se conoce a sí misma en lo ajeno, esto es, cuando se gana a sí misma a partir de una auto-enajenación (*Selbstentfremdung*) o, al menos, cuando advierte una autoenajenación [...] La esencia de la autoconciencia no reside para Hegel en el simple relacionarse-consigo-mismo, sino en el venir-a-sí desde un estar-fuera-de-sí, en el ganarse-de-nuevo-a-sí mismo desde un estar perdido. (Fink, 2011: 213-214).

Por un lado, según Fink, el sentido de la reflexión de Hegel es que esta se constituye como una auto-enajenación, mas no simplemente como reflexión ni apercepción. Ahora bien, en su generalidad esta tesis no presenta ningún problema, pues, en los hechos, la auto-reflexividad es un símil de la auto-enajenación. Lo problemático resulta ser que el mezclar estas dos determinaciones solamente es pertinente a nivel general, vale decir al exponer la experiencia de la conciencia como un todo, pues el desarrollo de la Autoconciencia está condicionado por un principio ajeno a su experiencia (la identidad del entendimiento). Pero, en tanto se analiza la determinación (en su peculiaridad) que corresponde a este capítulo, este símil propuesto por Fink coopera más a la confusión acerca del rol metodológico que este momento encarna y que se formula expresamente en el Prólogo a través de la proposición especulativa.

Por otro lado, para Hegel, la auto-reflexión y la reflexión del entendimiento no son dos formas diferentes de entender la Autoconciencia. De hecho, la reflexión del entendimiento es auto-enajenación, pero en tanto reflexión interiorizada o absoluta, ya que el retorno hacia sí es asumiendo lo otro y reconociéndose en este, es decir no considerando lo particular como simple término medio, sino como aposento del reconocimiento entre ambos extremos, a saber, entre autoconciencia ($A=A$) y conciencia objetual ($A=B$), y, por consiguiente, teniendo como referencia a lo Absoluto, en su sentido legítimo. Por esto mismo sería menester mostrar si en efecto esta Autoconciencia cumple tal requisito.

La Autoconciencia no cumple con las características que Fink ve en esta. Primero, la identidad del entendimiento ha resultado de un repliegue, dada la negación del en-sí de la conciencia, en lo que se podría estar de acuerdo con el filósofo. No obstante, esto ha de significar que el principio tematizado es, en primer lugar, una identidad sin contenido, la pura forma subjetivamente definida. Segundo, el desarrollo de esta identidad, a pesar de que tiende a la sustitución de su principio lógico por otro más inclusivo, esto, dentro del marco de su experiencia, no se logra completamente, pues en tanto reflexión del entendimiento solo puede

engendrar la Antinomia tal como le sucedió a la Conciencia. Lo fundamental es la unilateralidad de la reflexión del entendimiento y la constitución de esta como una identidad que se desarrolla reflexivamente y se reconoce en sus productos. En este sentido, la Autoconciencia, experimenta una alienación, pero es la superación de la unilateralidad de su reflexión la que propone un principio auto-alienante o el concepto de Razón. Por consiguiente, de lo que trataría este momento no es que la reflexión es auto-alienación, sino de cómo en su unilateralidad y negatividad puede ser traspuesta en el movimiento racional, es decir la experiencia de la conciencia debe poner su auto-clausura a través del desarrollo de su principio.

Teniendo en cuenta lo anterior, la interpretación de Eugen Fink, donde se indica que: el momento Autoconciencia de la *PhäG* ilustra la *Selbstentfremdung*, no parece del todo plausible, esto se debe a que la autoconciencia sigue operando bajo una referencia externa. Esta estructura se constituye bajo la premisa de que la sustancialidad es lo negativo de su esencia, razón por lo cual esta es, en palabras de Hegel, “la libertad con respecto al contenido, y la vanidad de creerse por encima de él [...] Es la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad de su saber” (Hegel, 2010: 121). No obstante, la auto-enajenación presupone que el contenido y el yo son uno y lo mismo, lo cual sería una proposición especulativa. Juicio que se encuentra en el plano de una conciencia que se tiene a sí misma como un hacer absoluto y que ha engendrado un contenido positivo. En otras palabras, la acción de la Autoconciencia en este momento es mera alienación y tan solo como razón puede tematizarse ésta como un principio auto-alienante, pues dicho momento desarrollaría la alienación en el ejercicio de una reflexión Absoluta y no como el mero efecto de una abstracción del entendimiento.

Teniendo en cuenta lo anterior, la autoconciencia lleva a cabo el siguiente movimiento: la autoconciencia activa se encuentra sujeta a la sustancialidad por medio del trabajo. A través de su propia hacer formativo la conciencia se tiene a sí misma como objetiva, al tener su esencia en un ser independiente. En esta circunstancia, la reflexión del entendimiento, en tanto autoconciencia abstracta, no se encuentra interiorizada, porque vive la infinitud (vida) como oposición externa, siendo en este caso la conciencia-de-sí que se deriva del comportamiento negativo, vale decir, la anulación de la sustancialidad independiente de la conciencia. Esta conciencia de sí es la mera abstracción, aquello que se sustrae del contenido y no es más que una afirmación vacía ($A=A$). Sin embargo, la autoconciencia en sí y para sí es una autoconciencia duplicada, pues la diferencia del

contenido se muestra como una diferencia establecida por la propia reflexión de la conciencia. Esta separación se manifiesta como una reflexión en tanto retornar desde lo absolutamente otro (que establece el silogismo entre señor-siervo-vida) y otra que se refleja parcialmente (siervo-trabajo-vida). En otras palabras, esto pretende evidenciar que el ser-para-sí y para-otro, no solo son conceptos que rigen al nivel de la simple referencia objetiva de la conciencia, sino que están presentes en la estructura del propio saber de sí de la misma.

Eugen Fink, expresa de forma clara y concisa el significado de las figuras del señor y el siervo en sus *interpretaciones fenomenológicas de la PhäG*, aun cuando no se pueda estar de acuerdo con la totalidad de su tesis:

Una de estas figuras es la autoconciencia independiente, que solo es para sí, la otra es la conciencia sujeta, a la cual lo verdadero sigue siéndole exterior y que está encadenada al objeto. A la primera Hegel la llama el señor, a la segunda el siervo. Para el señor el ser objetivo es solo lo negativo, aquello con lo que ha tenido la experiencia dialéctica; para el siervo, sin embargo, el mundo objetivo sigue teniendo significado real, aún está inmerso en el (2011: 229-230).

En la parte B de Autoconciencia, titulada “Libertad de la autoconciencia”, se juega el paso decisivo hacia la interiorización de la reflexión del entendimiento en la obra. Para Hegel, la libertad de la autoconciencia significa que esta no es una mera abstracción o representación, sino que igualmente posee el carácter de ser objetiva, pues “para el pensar, el objeto no se mueve en representaciones, ni en figuras, sino en conceptos, es decir, en un ser-en-sí diferente que, de modo inmediato, no es para la conciencia algo diferenciado de ella” (Hegel, 2010: 273). En esta sección, el filósofo intenta mostrar cómo en las distintas relaciones que se establecen entre la conciencia y la esencia independiente, la autoconciencia pasiva y la activa, la esencia inmutable y la diferencia inmanente de la autoconciencia, surge un elemento en común a estas y que ha de mediar inmanentemente, a saber, el concepto. Entendiendo a este como un término medio que no es algo simplemente subjetivo ni externo como lo fue la apariencia (*Schein*), sino a su vez, “unidad inmediata del ser-en-sí y del ser-para-sí” (*ídem*).

En este momento del texto, toma gran relevancia la antinomia determinada, en *fuerza* y *entendimiento*, como vida, pues la libertad de la autoconciencia indica que su objeto ha resultado de un desprendimiento, a saber, un desapego de la forma con respecto al contenido. No obstante, lo formal no es, como al comienzo, la singularidad opuesta a la propia

conciencia, sino aquellos conceptos previos a la diferencia misma. Por lo mismo, la libertad es un símil de pensamiento, ya que son las actividades previas a todo producto diferenciado o estar consiente. Se ha de recordar que, para Hegel, el término ‘puro’ refiere tanto a lo inmediato como a la forma no desarrollada o abstracta. Por lo tanto, éstas, en tanto productos del pensar, son conceptos con una significación inmediata.

Si al principio de este momento, Hegel expuso la diferencia de la autoconciencia a partir de su actitud ante la vida, ahora se origina un giro completo en la situación, pues es la libertad del pensamiento y la forma quienes han de engendrar la vida a partir de sí mismos. El silogismo que expresaba una relación unilateral desde cada uno de los extremos, ha de tener que cumplir en su seno una articulación doble. Por un lado, ha de encontrarse el transitar desde la vida hasta la libertad de pensamiento. Por otro lado, se ha de cumplir el movimiento inverso, vale decir la restitución de la vida en el seno mismo de la libertad. La relación entre el ser y el pensar, que para la conciencia concluía en una antinomia objetiva (vida), ha de mostrar su identidad a través de la mutua referencia de la reflexión y su principio a través de un mediador bajo la forma de un consejero. En definitiva, se ha de traer a la conciencia la representación de lo que formalmente en Jena constituía la ‘identidad de’ entre el extremo analítico y el sintético.

Esto de por sí acarrea una situación problemática y crucial para el recorrido de la *PhäG*, pues si se debe “derivar” desde el conocer la vida, entonces la reflexión debe poner la auto-reflexividad como principio tanto de la forma como de su contenido. Para la conciencia de sí, esta panorámica no es más que la tematización de su propio movimiento dialectico, revelado de ante mano bajo su escepticismo, pero ahora constituyendo su experiencia como desdicha, vale decir la consumación del mismo. Lo desdichado de su experiencia tiene su raíz en el acto por el cual lo Absoluto solamente ha de surgir a través del sacrificio de la propia singularidad, el desprendimiento de su autonomía, encontrándose en la paradójica situación de colocar su libertad como algo conseguible gracias a la aniquilación de su sí-mismo y existencia, entregándole la responsabilidad a un mediador, que sí permite este mutuo reconocimiento entre lo singular y lo universal. En términos formales, se puede decir que la propia constitución del concepto, lo especulativo del mismo, requiere de un esfuerzo que la autoconciencia, entendida como singularidad, no puede realizar a partir de su reflexión aun condicionada, aun cuando esta exigencia este arraigada en su propia naturaleza, sino que ha de forzarla hasta que termine por estar a merced del particular.

El juicio, en tanto forma de expresión del entendimiento, ha de verse sobrepasada, y el silogismo que lo articula pierde toda su significación unilateral, pues la seguridad de su formalismo se sustenta en mantener la contradicción separada. Pero, a estas alturas, ¿qué ha de ocurrir si la vida es parte de la reflexión? ¿Qué sucede con el sujeto lógico y sus predicados? La limitación y determinación del mismo lo han de llevar a mostrarse como un 'sujeto puesto' por otro hacer, un hacer absoluto. No obstante, esta acción absoluta que, de forma inmediata, la conciencia ve ocurrir sin saber por qué, no es otra que el concepto de su propia acción, es decir la cosificación de la propia singularidad en tanto reproducción de su sí mismo, pues sin el sacrificio consumado de su singularidad esta conciencia no podría ser ni saber de sí ni de otro, siendo solo la pura pérdida de sí mismo o una voluntad sin objeto. En este contexto, surge la razón como aquella instancia en donde las abstracciones son sacrificadas y puestas tal como son, a saber: momentos evanescentes de la reflexión Absoluta, los que en su unilateralidad condicionan la experiencia negativa de la conciencia y su desdicha.

2.4. Conclusiones

En definitiva, los momentos de Conciencia y Autoconciencia en la *PhäG*, desarrollan por completo la reflexión del entendimiento.

El primero abarca el proceso de formación del término medio entre el entendimiento y la sustancialidad o el fenómeno. En este desarrollo surgieron pares de conceptos como: exterioridad e interioridad, universalidad y singularidad, mundo sensible y suprasensible. El desarrollo de todos estos se articulaba por un silogismo, el que, en vista de estar unilateralmente planteado, solo postulaba un enlace entre los contenidos de la conciencia, mas no implicaba ningún resultado positivo, sino la simple aseveración de la contradicción, la que concluyo con la determinación del en-sí de la conciencia como vida.

El segundo, la constitución de la vida en el seno mismo de la libertad. La construcción de la antinomia de la conciencia (vida) produjo el repliegue de sus momentos a una identidad vacía ($A=A$) con un carácter completamente subjetivo. El desarrollo de la experiencia autoconsciente mostró que, en la libertad del pensar y la conciencia pura, se volvía a constituir una Antinomia al igual como ocurrió anteriormente en la conciencia y que toma en este caso la forma de una desdicha. En este momento se aprecia que el concepto de Antinomia juega un papel central y que esta no es la conclusión de la aplicación de determinados conceptos puros a un contenido fuera de la experiencia, sino que es una

deficiencia del punto de vista del entendimiento con respecto a la naturaleza de la razón.
Siguiendo una expresión de DFS, la razón es tratada como entendimiento y viceversa.

Capítulo III: La doctrina de la proposición especulativa

En el presente capítulo se analizará la doctrina de la proposición especulativa, con el fin de definir su sentido y función en el proyecto de una reconstrucción de lo Absoluto en la Conciencia. En primer lugar, se indicará, en concordancia con el capítulo anterior, el proceso de conversión del entendimiento en razón. En segundo lugar, se tratará, a través del Prólogo de la obra, cómo metódicamente se articula la relación del raciocinar consigo mismo y el lugar que ocupa con respecto al pensar concipiente. En último lugar, se mostrará el sentido y función de la proposición especulativa, en tanto instancia del método de reconstrucción y antesala del saber especulativo, dentro de la obra y el sistema hegeliano.

3.1. El quiasmo entre entendimiento y razón

En el capítulo anterior se aprecia cómo los primeros dos momentos de la *PhäG* tematizan la reflexión del entendimiento desde los dos ángulos en que se manifiesta en la conciencia. Por un lado, el momento Conciencia trata acerca del aspecto sintético de lo Absoluto, su identidad con el ser-otro ($A=B$). Por otro lado, la Autoconciencia se retrotrae hacia el sí-mismo, mas no como reflexión interiorizada, sino como el extremo del entendimiento, el ser para-sí ($A=A$). En su conjunto, en tanto cada uno es para-sí un extremo del silogismo, deducen, sin plena conciencia de ello, lo Absoluto como Antinomia, es decir: un término medio que aniquila tanto el tener-por-verdadero de cada figura de la conciencia como el principio que rige los momentos del espíritu. Ahora bien, la contraposición entre el saber-de-sí y el saber-de-otro, a través de la pérdida y entrega de su verdad a un término medio (*mitte*), revela la envoltura que cubre en efecto dicho medio, en tanto se entiende a este como determinación externa a la cosa, siendo de hecho el fundamento y plexo de reconocimiento entre las partes, el punto de retroalimentación, la producción del sí-mismo en la conciencia.

Es necesario tener en cuenta las estructuras operantes en el hacer reflexivo del entendimiento para poder seguir este camino. El silogismo, que para la conciencia era el enlace entre el entendimiento y lo interior por medio del fenómeno, sólo expresando una relación unilateral. En la experiencia, esta caracterización acaba por mostrarse como un enlace inconcluso de lo singular y universal por medio de particular, pues lo interior en tanto que vacío resultaba ser el mirar del entendimiento hacia sí mismo, el retroceder de la esencia hacia su identidad pura, reafirmandose, por lo menos a nivel del entendimiento, la contraposición entre los extremos, en favor de la singularidad. Por lo tanto, la relación de los

contenidos de la conciencia se encuentra condicionado por la Autoconciencia, fundando dos extremos aparentemente irreconciliables: el ser-para-sí de la conciencia y de la vida. Desde el punto de vista de la Autoconciencia, el primero, era el entendimiento que se sabe a sí mismo o la libertad. En cambio, el segundo cabía solo en el saber-de-otro, la conciencia de la esencia objetiva o el servicio.

Para Hegel, la razón emerge por medio de un cambio de punto de vista de la conciencia. La mirada estaba *prima facie* dirigida hacia sí misma y su contraposición interna de sujeto y objeto, desviándose de un lado hacia otro, desde una afirmación a su contrario. En cambio, ahora esta continua inversión que acaecía en la conciencia ha de ser razón (en el sentido de fundamentación) de este estar invertido: principio de toda realidad en la conciencia. Este proceso se encuentra en *PhäG*, descrito de la siguiente manera:

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, 2010: 303).

Lo que realmente muestra el proceso reflexivo, a partir de todas sus circunstancias y estructuras, es que nada cumplía el criterio de la conciencia, siendo en tal caso el acaecer que, reflexivamente tenía lugar en la conciencia, lo único sustantivo. Precisamente, el carácter desventurado de la experiencia significaba que no importaba bajo qué fundamento se resguardasen las pretensiones de verdad de la conciencia, pues llevadas, cada uno por su camino, concluía en la clausura de su principio.

La determinidad parece ser lo primero sólo porque se refiere a otro, y su movimiento parece serle comunicado por una violencia extraña; pero el que ella tenga en ella su mismo ser-otro y sea auto-movimiento, esto se halla contenido precisamente en aquella simplicidad del pensar mismo; pues ésta es el pensamiento que a sí mismo se mueve y diferencia, y es la interioridad propia, el concepto puro. Así, pues, el orden del entendimiento es un devenir, y en cuanto este devenir, es el orden de la razón (Hegel, 2010: 119).

Siguiendo la *PhäG* como una introducción a la Ciencia, lo que se pretende al exponer los momentos de la conciencia es la elevación de la misma a través de un reconocimiento de sus limitaciones y fisuras, poniendo de manifiesto tales ataduras como productos de un movimiento necesario, a saber, el desarrollo inmanente del concepto. Concepto que,

objetivamente, es toda conciencia, ya que es el movimiento de sus momentos diferenciados (identidad y no-identidad). El infinito salir-de-sí del todo, su despliegue en un conjunto de momentos y articulaciones finitas, y su retorno a la simplicidad, la que, inmediatamente, es vacía y por tanto un momento diferenciado. Su existencia, desde el punto de vista de un ser-ahí determinado (la conciencia), es tanto ser-para-otro como ser-para-sí, conciencia y autoconciencia.

El estar ahí inmediato, la conciencia, tiene estos dos momentos: el del saber y el de la objetividad negativa para el saber. Al desarrollarse el espíritu en el seno de este elemento y exhibirse sus momentos, a éstos últimos les corresponde esa oposición, y todos ellos entran en escena como figuras de la conciencia. La ciencia de este camino es ciencia de la experiencia que hace la conciencia (Hegel, 2010: 95).

Por lo anteriormente indicado, se entiende por qué el momento razón no solo retoma algunos temas de Conciencia y Autoconciencia, sino que, de hecho, expone ambos movimientos en su totalidad, bajo la estructura que Hegel denomina: “proposición fundamental” (*Grundsatz*). Proposición que expresaría que Ser y Pensar son, en la esencia autoconsciente, uno y lo mismo. No obstante, esta identidad no es mera afirmación post-negación y, por tanto, tal cual identidad del entendimiento, sujeto vacío de la proposición, sino el regreso a la esencia desde el estar, desde la diferencia Absoluta de Ser y Pensar, Subjetividad y Objetividad. Retorno especulativo que se traduce en esta investigación como proceso de re-producción del sí-mismo. No obstante, la re-producción, y en esto Hegel es enfático, al ser tomada erróneamente como entendimiento es solo un producto, una unidad sin historia. El resultado de esto es la afirmación de la razón como actividad ciega acompañada siempre de un en-sí, un más allá.

Por consiguiente, la razón se encuentra atravesada, por lo menos en lo concerniente a la experiencia, por la diferencia de certeza y verdad, pues lo que ha surgido para la conciencia es solamente su concepto, en ningún caso la realización de su principio de identidad. El retorno a la esencia no implica una completa asunción de su naturaleza orgánica ni inorgánica, sino sólo tal regreso esencial. Hegel dice: “La entrada inmediata en escena es la abstracción de su estar presente, dada, cuya esencia y ser-en-sí es concepto absoluto, esto es, el movimiento de haber llegado a ser” (Hegel, 2010: 309). La razón debe poner a prueba su certeza y con ello a sí misma, siendo condición sine qua non de su reflexión. Por ende, esta debe arrojarse fuera de la tranquilidad de la esencia con el fin de verse brotar infinitamente

en su mundo. Debido a aquello, el capítulo se divide en *Razón observante y la realización de la autoconciencia racional en sí misma*, con el fin de retomar los momentos reflexivos del entendimiento, finalizando en *la individualidad que es para sí real en y para sí misma* al llegar al reconocimiento entre la esencia y su propia conciencia, este éter que el filósofo llamará Espíritu.

Ahora bien, es posible dar cuenta que la asunción del entendimiento en la razón implicaba un vuelco del punto de vista conllevando, a su vez, una traducción de los contenidos trabajados por el entendimiento, pues estos, tenidos unilateralmente por verdaderos, se muestran escoltados por un ser-otro, el cual los tensiona hasta llevar a estas representaciones a la auto-clausura. Precisamente, por esta misma unilateralidad es que lo otro es absoluto límite, una meta inalcanzable: un deber-ser (*Sollen*), máxima o idea heurística. No obstante, Hegel recalca que todo lo que es en la conciencia, y por consiguiente pertenece a su experiencia, está en un constante surgir y perecer. La razón es este mismo movimiento recogido en sí mismo, la esencia que se produce en su-otro, aunque solo vista en su inmediatez y unilateralidad por la conciencia. Mientras la reflexión siga manteniéndose como un pensar representador y, por consiguiente, una forma de pensar externa al contenido, la razón será, desde su negatividad, pensamiento de lo incondicionado o de la esencia inmutable (entendimiento) y su objeto siempre un más allá, una región sin realidad efectiva.

Cabe entonces la pregunta: ¿Dónde ha quedado el entendimiento en este orden racional que acaba de emerger? Formalmente, el entendimiento es, simplemente, una figura subjetiva, como se vio en *Fuerza y entendimiento*. Sin embargo, desde su respecto lógico, es la negatividad, la desigualdad resultante del desdoblamiento reflexivo del concepto puro: “ella es la abstracción de sí por sí misma, o bien, es ella misma su desigualdad consigo y su disolución [...] su llegar a ser” (Hegel, 2010: 117).

Ya la conciencia, en la medida que es entendimiento, llega a ser conciencia de lo suprasensible, o de lo interno de la existencia objetual. Pero lo suprasensible [...] carece de sí-mismo; no es, de primeras, más que lo universal [...] en consecuencia, la autoconciencia que alcanzaba su compleción en la figura de la conciencia desdichada era sólo el dolor, dolor que pugnaba por salir de nuevo a la objetualidad, pero sin alcanzarla [...] la unidad de la autoconciencia singular y de su esencia inmutable a la que esa conciencia desdichada se transportaba seguía siendo algo más allá de ella (Hegel, 2010: 777).

El entendimiento ha quedado definido en el orden de la razón como pensar representativo. Por representación se entiende el reflejo (lado negativo) de la reflexión absoluta. Ahora bien, es importante distinguir entre una representación subjetiva (abstracta) y la representación propia del concepto puro. La primera, al operar en la no-identidad entre sujeto y objeto es un ser-para-la-conciencia, comúnmente llamado apariencia, el cual implica una abstracción de contenidos y un encapsulamiento. La segunda, en cambio, tiene un alcance mayor, pues es la aparición del concepto puro en-y-para-sí, la que incluye el ser-para-sí (autoconciencia), ser-para-otro (conciencia), ser-en-sí (objeto) como momentos dentro de su reflexión. Por lo mismo se puede hablar tanto de conceptos subjetivos y contenidos a modo de representaciones como de una representación concreta (categorial), ya que sus significados difieren por que se encuentran en niveles distintos, aun cuando la última incluya, de cierta manera, a la primera: “la singularidad es el tránsito que ella hace desde su concepto hacía una realidad externa; el esquema puro que es tanto conciencia como el indicar hacía otro” (Hegel, 2010: 311).

No obstante, una interpretación al detalle de este momento no corresponde a esta investigación, sino que esta solo se ha de limitar a caracterizar el sentido de la razón desde su relación con la reflexión del entendimiento, con el fin de explicar el método que Hegel utiliza para subsumir a esta al interior del proyecto especulativo. En este sentido, resulta suficiente el mostrar que el centro de esta proporción se da en la reflexión entendida como reproducción.

3.2. El concepto y su proposición: el camino hacia lo especulativo.

Como se ha visto, para Hegel el concepto de razón surge por medio de una radicalización de la desigualdad entre principio y experiencia, determinándose este proceso tanto producción del sí-mismo en el contenido de la conciencia como regreso a la esencia. Lo que resulta de este procedimiento especulativo es el concepto de lo verdadero, la Identidad entre ser y pensar, pero no entendido este como un término medio externo a los extremos, sino como reflexión interiorizada, asunción conceptual del acaecer del entendimiento, tal como fue formulada en el capítulo 1.3 y en 2.3 de la presente investigación: retorno especulativo y reproducción, respectivamente.

Hasta ahora se ha tratado tanto la envoltura lógica como fenomenológica de la reconstrucción de lo Absoluto en la conciencia, sin entrar a su sentido exclusivamente metodológico. Referencias al método de reconstrucción no se encontrarán en el contenido

explicitado en la *PhäG*. En cambio, sí es posible hallarlo en el Prólogo de la obra, ya que es algo consabido de los estudios hegelianos y avalados por la tradición histórico-crítica el considerar a esta como un prefacio al completo sistema de la ciencia y no a la obra en cuestión. La condición del prefacio resulta ideal para identificar de forma concreta el método que Hegel propone para cumplir sus metas programáticas, debido al carácter sistemático que les profiere, pues estas solo han de demostrarse en la completa exposición del sistema:

A mi modo de ver y entender, que habrá de justificarse él mismo mediante la exposición del propio sistema: se trata, ni más ni menos, que de aprehender y expresar lo verdadero no como substancia, sino, en la misma medida, como sujeto (2010: 71-72).

Justamente, la exposición de la sustancia-sujeto resume el programa de Hegel en Jena, lo que se traduce en términos de la *PhäG* (en tanto esta es una introducción al Sistema) como formación (*Bildung*) del individuo hasta el verdadero contenido de la Ciencia. La formulación de tal propósito hereda, de forma implícita, gran parte de las enunciaciones y reflexiones que ocuparon el pensamiento de Hegel hasta la publicación de su primera gran obra. Ya en *DFS* se había delimitado la cosa (*Sache*) del pensar, a saber: lo Absoluto. Este debía ser concebido como una identidad en donde los contenidos elaborados y puestos por la reflexión del entendimiento, la identidad pura y la no-identidad, debían ser introducidas al interior de lo especulativo, pero sin que esto implicará entender la infinitud como una idea heurística o un infinito matemático.

Para Hegel, el concepto de sustancialidad resultaba desfigurado por el entendimiento, dado que este solo podía dar lugar a un sujeto estático, un concepto vacío al que no le corresponde predicado alguno. Por ende, de lo que se trataba no era tanto trabajar sobre conceptos ya elaborados (tales como sujeto, objeto, naturaleza, conciencia, etc.) y colocarlos a nuestra disposición como presupuestos inobjetables, sino reconstruir la unidad racional presente en el movimiento que da origen y sentido a tales determinaciones. Ahora bien, para dar cuenta de esto, la proposición de que "la sustancia es sujeto", la cual no podía ser el filósofo una mera aseveración, pues Hegel dice, en el Prólogo de la *PhäG*, que: "la ciencia no es ese idealismo que sustituye al dogmatismo asertivo bajo la forma de un dogmatismo aseverador o de un dogmatismo de la certeza de sí mismo" (2010: 117). Lo lleva a establecer una distinción entre dos puntos de vista de los que es necesario mantener cierta comprensión como distancia, a saber: el pensar material y el raciocinar.

El primero, consiste en aquel conocimiento que no sobrepasa el contenido variopinto de la conciencia, por tanto es un pensar anclado a la apariencia y perteneciente al ámbito más primitivo del entendimiento, ya que "tan sólo está hundida en la materia, y a la cual, por ello, le resulta demasiado enojoso entresacar limpiamente a su sí-mismo desde la materia y estar, al mismo tiempo, cabe sí" (Hegel, 2010: 121). Más aun, este pensar es tan impotente que no puede soportar ni siquiera la prueba del lenguaje, ya que confunde la copula con el predicado (Duque, 1990: 78-79). Necesario es recordar el comienzo de la *PhäG*, cuando el saber sensible solo podía decir el "ser" de la cosa, el que, inmediatamente, resultaba ser algo mentado de algo inexpresivo, vale decir el "esto singular".

Como un universal pronunciamos también lo sensible; lo que decimos es: esto, es decir, el esto universal; o bien: es; es decir, el ser en general. [...] No hablamos sin más tal como queremos íntimamente decir, tal como opinamos en esta certeza sensorial (Hegel, 2010: 167).

El segundo, en cambio, coincide, tal como se indicó en el capítulo anterior, con el lado negativo del entendimiento por medio del cual se es libre de esta materia; "la vanidad de creerse por encima de él". Este desprendimiento de la forma con respecto al contenido de la conciencia es, según Hegel, "un momento esencial de la atención al concepto", por lo tanto, traza un camino hacia lo especulativo. No obstante, este también tiene un sentido doble: Por una parte, uno negativo, en donde es entendido a la luz de su comportamiento aniquilador. Hegel indica de inmediato que este aspecto es "la reflexión dentro del yo vacío, la vanidad de su saber". 2) Por otra parte, positivo, en donde lo negativo le pertenece al contenido refutado: "tanto como su movimiento y determinaciones inmanentes cuanto como el todo de estos" (Hegel, 2010: 121-122). Lo que enseña un claro reconocimiento del contenido, aunque esta información no esté en posesión del pensar formal ni como abstracción (pensamiento determinado) ni, del lado de la experiencia, como vivencia. Una plena conciencia de esto implicaría ya una determinación de la negación experimentada y acontecida.

Desviando la atención a lo negativo del raciocinar, Hegel puntualiza que la vanidad de esta reflexión "no expresa solamente que este contenido sea vano [la identidad sujeto-objeto], sino también que la propia intelección [entiéndase el repliegue de la reflexión] también lo es; pues ella es lo negativo que no alcanza a ver lo positivo que tiene dentro de sí" (*Ídem*). Lo que intenta en estos pasajes es ilustrar, precisamente, las perspectivas filosóficas que resuenan en su época, dándole a cada una un lugar específico. De hecho, el

pensar material y el raciocinar tienen sobre sí sistemas filosóficos que reflejan unilateralmente estos movimientos del concepto, pues hacen abstracción de contenidos, figuras y momentos de la conciencia sin tomarlo en su unidad conceptual.

El dogmatismo como mentalidad en el saber y en el estudio de la filosofía no es otra cosa que la opinión de que lo verdadero consiste en una proposición que es un resultado firmemente establecido, si es que no es sabida de una manera inmediata [...] la naturaleza de semejante verdad, o así la llaman, es distinta de la naturaleza de las verdades filosóficas (Hegel, 2010: 99).

El filósofo especulativo debe distanciarse de este modo de proceder en el análisis de la conciencia y en la exposición de lo Absoluto. Estas perspectivas, según Hegel, solo han de derivar en conclusiones poco afortunadas, ejemplo de esto son las siguientes tesis que el filósofo atribuye al criticismo formalista: lo Absoluto no es un tema del conocer, sino de una supuesta fe racional, o una meta que la conciencia no puede cumplir, pero sí presuponer en su espontaneidad. Para el raciocinar, al ser estas reflexiones puestas en cierto orden proposicional (abstraídas y fijadas por el entendimiento) llevan, a quien reflexiona, a ser víctima de un contragolpe, de una contradicción.

El pensar representador, dado que su naturaleza consiste en recorrer los accidentes o predicados, y en ir más allá de ellos [...], en tanto que eso que en la frase tiene la forma de un predicado es la substancia misma, se ve refrenado en su carrera. Sufre, por representarlo de esa manera, un choque en contra, un contragolpe (*ídem*: 123).

Este “contragolpe” surge cuando se intenta expresar un contenido absoluto a través de las estructuras rígidas del juicio, poniendo énfasis en las determinaciones de sujeto y predicado, en tanto el primero es un punto fijo (singular) al que se adhieren los predicados (universal) a través de la copula (lo particular). Los accidentes que son remitidos a un sujeto puesto (quiescente) no se fijan a este con la necesidad racional que se exige a las verdades filosóficas, sino que se disuelve el sujeto en el predicado para luego volver a aquel bajo la figura de un sí-mismo sin contenido (lado negativo del raciocinar), siendo un reflejo de la acción predicativa, que es *eo ipso* una refutación del mundo de los contenidos.

Lo que sucede es que el sujeto no se encuentra y reconoce en el predicado, sino que se mantiene tercamente al resguardo del principio de identidad en tanto este es su contenido

lógico. Contenido que no encuentra al sujeto en el predicado, pues, al remitir al sujeto, este resulta fragmentado, haciendo de $A=A$ un $A \neq A$ o que A está en B, C, D , hasta el infinito. Por consiguiente, el juicio al que llega el raciocinar es uno infinito negativo en donde es destruido todo puente. Pese a este movimiento, los extremos que en el pensar formal han quedado solidificados se encuentran co-implicados dentro de un hacer común, ya que son productos de la negatividad, aunque el criticismo formalista, representado en el raciocinar, no ha tomado cuenta de ello. El entendimiento que determina y niega todo resto, siendo que a su vez ignora la implicación del contenido en la conformación de la identidad del sujeto, se comporta y define como una reflexión externa.

Félix Duque asevera en *Hegel: especulación de la indigencia* que: “En el comportamiento negativo que es el raciocinar, todo contenido regresa al Sujeto de inhesión para ser disuelto en él”. Por otro lado, en realidad este movimiento “no es otra cosa que el reconocimiento (identidad) de que su identidad estriba en la no-identidad del contenido negado” (Felix Duque, 1990: 83). Por consiguiente:

La filosofía [...] no considera una determinación inesencial, sino que la considera en la medida en que es esencia; su elemento y contenido no son lo abstracto o inefectivo, sino lo efectivamente real [*das Wirkliche*], lo que se pone a sí mismo y vive en sí, la existencia en su concepto [*das Dasein in seinen Begriffe*] (Hegel, 2010: 107).

La contradicción es para la reflexión exterior el límite del pensar. En cambio, para Hegel esta no tiene un sentido estrictamente formal, como si fuese simplemente una aseveración simultánea de proposiciones opuestas acerca de una misma cosa o de predicados opuestos en torno a un mismo sujeto, sino que enuncia la naturaleza interna de la proposición fundamental, en tanto expresión inmediata y fijada de lo Absoluto por parte del entendimiento. Según Hegel, la unidad proposicional en cuanto intenta aunar el contenido filosófico y proclama a esta proposición como principio del mismo, tal como la filosofía de Fichte y Schelling, cada uno a su manera, intentó exponer en sus respectivos sistemas, se quedan en el concepto de razón sin poder desarrollarlo como Sujeto. Según Eusebi Colomer, por un lado, para Fichte “el principio $A = A$ implica necesariamente este otro principio: yo = yo, yo soy yo” (Colomer, 2006: 53), manteniéndose en el sujeto finito; por otro lado, para el Schelling de *Exposición de mi sistema de filosofía* (1801): “la razón es la indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo [...] existe oposición de naturaleza y espíritu, aunque se trate de una

simple diferencia cuantitativa [...] que se da sólo para la conciencia empírica y no afecta a la identidad absoluta” (*Ídem*: 108). Estos puntos de vistas implicaban que la razón era tomada en su inmediatez, en tanto concepto sin verdad: “[...] Esto que se llama una proposición fundamental o principio de la filosofía, si es verdadero, es también ya falso, por ser proposición fundamental o principio” (Hegel, 2010: 79). Por lo mismo, en la *PhäG*, la razón es de un modo inmediato sólo certeza y, en este sentido, un mal idealismo sería el que:

Afirma el concepto abstracto de razón como lo verdadero; de ahí que inmediatamente y en la misma medida, la realidad se origine ante él como una realidad tal que, más bien, no es la realidad de la razón, mientras que la razón, al mismo tiempo, debía supuestamente ser toda realidad; ésta, la razón, sigue siendo un inquieto buscar que, en el acto mismo de buscar, declara que la satisfacción de encontrar es simplemente imposible (*ídem*: 315).

En otras palabras:

El concepto del todo al que se ha llegado tampoco es el todo mismo [...] es el todo que retorna dentro de sí desde la sucesión y desde su despliegue, el concepto, que ha llegado a ser simple, de ese todo (*ídem*: 67).

Tal como se indicó, el “contragolpe” está interconectado con el concepto de juicio y contradicción. Al ser el contenido lo universal y la autoconciencia del entendimiento la singularidad, en el preciso momento que se intenta determinar este contenido a través de las formas de esta singularidad, las cuales son estructuras fijas e incapaces de representar el movimiento de la substancia, esta termina remitiendo dichos predicados a un sujeto de inhesión, un sujeto puesto que no se reconoce en el predicado, sino que le resulta ajeno. En la *PhäG* este momento se desarrolló en dos puntos de vista, tanto desde la independencia y sujeción como de la libertad de la autoconciencia. En el primer momento, la imagen del señor intentaba satisfacer su propio goce trasmitiéndole el peso de la relación con lo-otro (la vida) al siervo. En el segundo momento, la autoconciencia al ser conciencia de que es tanto una identidad como a su vez un diferenciar es, en efecto, la vivencia de este contragolpe, pues los predicados que a sí misma se ha dado en tanto sujeto libre le vuelven una conciencia que es algo distinto de lo que afirma, vale decir: un sujeto que asevera ser idéntico consigo mismo y libre de todo otro, pero que en su libertad ha puesto esto otro en su concepto. La figura posterior, en cambio, experimenta la desdicha de llevar en su sujeto una conciencia doble y

volverán a restablecerse las figuras del pensar representativo, a saber: la referencia a más allá; la afirmación, en este caso, de una esencia inmutable.

El paso especulativo de penetrar en la contradicción latente en la conciencia es condición necesaria del proceso de reconstrucción y constituye su último giro. En otras palabras, lo que para el entendimiento es una acción negativa de la cual no puede desprenderse y que deriva en su propia auto-clausura, debe ser, desde un punto de vista especulativo, el movimiento desde el que surge un nuevo contenido. En efecto, la aparición de este nuevo contenido tiene un carácter positivo por que otorga consistencia y sentido a los productos abstractos de la reflexión externa. No obstante, esta positividad para Hegel no puede ser tomada como si se tratase de la diferencia superficial entre lo bueno y lo malo, ya que lo positivo no es distinto de lo negativo, sino que es, precisamente, una negatividad asumida. Esto quiere decir que es tomada la negación como un factor necesario para que lo Absoluto sea, precisamente, un contenido idéntico a sí mismo en su reflexión. En otras palabras, se ha asumido la reflexión del entendimiento en la reflexión de la razón en el pensamiento de la contradicción de la conciencia.

In the actual process of consciousness what is rejected as false is also part of the true. The false has content. True and false are relative determinations dependent upon their position in the development of the experience of consciousness (Verene, 2007: 9).

Por esta razón es indispensable para Hegel que la introducción al Sistema deba, en primer lugar, dentro del proyecto de reconstruir lo Absoluto en su ser-ahí (la conciencia), dar el paso desde el racionar hasta lo especulativo mediante la reflexión, pues este es el principal obstáculo que debe superar la conciencia empírica, a saber: lograr engendrar lo Absoluto en su propia actividad reflexiva como conciencia. Para aquello se tiene que producir la experiencia por vía negativa de la auto-clausura de toda finitud, el cual, en tanto movimiento reflexivo, constituye el contenido Absoluto, ya que este, según palabras de Hegel, “es el originarse y perecer que, ello mismo, no se origina ni perece, sino que es en sí, y constituye la realidad efectiva y el movimiento de la vida de la verdad” (Hegel, 2010: 107).

En el Prólogo, Hegel indica que la categoría substancia-accidente y el principio de identidad condicionan las proposiciones del racionar. En cuanto estas (la categoría y el principio) son puestas como proposición (en el sentido de juicio), la afirmación deriva, necesariamente, en un juicio negativo, que, simultáneamente, posibilita la afirmación del

primero: “A es A”. Por consiguiente, cuando se supone que el raciocinar mentaba una proposición, en realidad operaba a través de un silogismo, a saber: “A es B”, “A no es B”, luego “A es A”. Vista de manera descendente, la primera proposición es sintética y la última es analítica. Precisamente, esto, representado en el saber, son tanto los momentos “Conciencia” y “Autoconciencia” de la *PhäG* como los extremos de la formulación lógica de *DFS*.

En el párrafo 60 del Prólogo, Hegel destaca que “respecto al hecho, empero, de que semejante pensar [entiéndase el raciocinar] tenga un contenido, ya sea de representaciones o de pensamiento, o de una mezcla de ambas, tiene él otro lado que le dificulta el concebir”. El contenido del raciocinar es una mezcla, precisamente, porque al permanecer en el orden del entendimiento, este solo puede ser un pensar representativo. No obstante, el “pensar raciocinante es el sí-mismo al que retorna el contenido, del mismo modo, a la inversa, el sí-mismo, en su conocer positivo, es un sujeto representado, al que el contenido se refiere como accidente y como predicado” (Hegel, 2010: 123). Pero, visto desde su lado positivo, esta muestra, aunque de una manera torcida, momentos esenciales de la reflexión absoluta.

En el pensar concipiente esto ocurre de otra manera, pues:

Al ser el concepto el sí-mismo propio del objeto, sí mismo que se expone como el devenir de este objeto, no es un sujeto en reposo [...], sino que es el concepto que se mueve y que recoge dentro de sí sus determinaciones (Hegel, 2010: 123).

El contragolpe que el raciocinar recibe es el resultado de su propia reflexión, pues este debe hacer entrega de su sí-mismo (principio de identidad) si es que quiere estar en posesión de la verdad de su objeto, el que “sólo es este movimiento mismo” del ponerse a sí mismo sus determinaciones. Dado que “en este movimiento, ese sujeto mismo en reposo se viene abajo”, ya que, en cuanto sí-mismo no es nada, sino la pura forma vacía, y en su actividad es el sujeto que no se halla en sus predicados, pues estos no le hacen justicia a su tener-por-verdadero. De esto se concluye que, al no encontrarse a sí en el predicado, el raciocinar vuelve sobre sí nuevamente y atribuye esos predicados a otro algo, a una substancia. Por tanto, el objeto es “la substancia, es la esencia y el concepto de aquello de lo que se está hablando” (Hegel, 2010: 123).

Es más, este raciocinar al ver que los predicados del sujeto sobrepasan al sujeto mismo, se intuye a sí mismo como esta actividad de poner en lo igual lo desigual, y viceversa.

Este pensar formal es, de hecho, “el yo mismo que sabe, y es el enlazar de los predicados y el sujeto que los sostiene” (*ídem*: 125). Pero, ¿Acaso este no es otro que el término medio, que, en la conciencia desventurada, tenía la figura de un consejero? Ahora bien, ¿En qué terminaba la entrega de la conciencia desventurada al consejo, quien tomaba el timón y recibía el peso de la decisión? Precisamente, al igual que el pensar racionante se encontraba que la actividad en su singularidad (sujeto en reposo) era también un ir más allá de sí. Toda afirmación era, simultáneamente, una negación; según la formula espinosista heredada de Jacobi: *omnis determinatio et negatio*. Justamente, en esta negatividad se mantenía esta relación entre sujeto y predicado. De otra manera: la propia singularidad de la conciencia y su actitud negativa hacia el contenido, implicaba una conciencia doble: un saber-de-sí y un saber-de-otro. Este otro de la conciencia, no obstante, era puesto por su acción, pues aquel cumplía el lugar de una pre-suposición necesaria para efectuar la negación en tanto condición de posibilidad para reproducir su sí-misma.

En tanto que aquel primer sujeto se subsume en las determinaciones mismas y es su alma, el segundo sujeto, a saber, el que sabe, encuentra todavía en el predicado a aquel con el que pretendía haber terminado ya, y más allá del cual quería retornar dentro de sí, y en lugar de poder ser, en el movimiento del predicado, la parte agente en cuanto que raciocina si hay que asignarle a aquel primer sujeto tal o cual predicado, tiene más bien que habérselas aun con el sí-mismo del contenido, no debe ser para sí, sino que debe estar junto con ese contenido (Hegel, 2010: 125).

3.3. Proposición especulativa: condición de posibilidad de la reconstrucción racional.

En el párrafo 61 del Prólogo, Hegel aclara (y con esto se llega a lo central de la presente investigación) que formalmente:

La naturaleza del juicio, o de la proposición en general, que encierra dentro de sí la diferencia de sujeto y predicado, es destruido por la proposición especulativa, y la proposición de identidad en la que se convierte la primera contiene el contragolpe de aquella relación (Hegel, 2010: 125).

Inmediatamente, Hegel propone la siguiente analogía: “Este conflicto entre la forma de la proposición en general y la unidad del concepto que la destruye es semejante al que tiene lugar en el ritmo, entre el metro y el acento”. Así como el segundo sujeto que supuestamente pertenece al contenido, vale decir: el saber que representa la auto-clausura por medio de la producción del sí-mismo, tiene en la afirmación de sí tan solo un momento que tiende a desaparecer y se ha pasado a otro, de igual manera “el ritmo resulta de la fluctuación del centro de ambas, y de su unificación” (*Ídem*). Con respecto a la analogía, la proposición (*Satz*) entendida como juicio (*Urteil*) es tan solo una verdad torcida, una apariencia del sentido al igual que el acento que marca una diferencia dentro del ritmo. El metro es con respecto al acento, lo otro, y viceversa. No obstante, la presencia de esta diferencia constituye el ritmo como tal, pues este es la identidad de estos dos momentos, que en su aparición (*Erscheinung*) constituyen el movimiento rítmico, pero sin implicar que estos en su identidad queden ambos anulados, sino tan solo puesto a través de él. Tal como esto sucede en la relación entre el ritmo, el metro y el acento, en la proposición en general, donde reside la diferencia entre sujeto y predicado, la proposición especulativa (la afirmación de la unidad del concepto) no anula ninguna diferencia, sino que estas son solamente momentos esenciales que tienden a desaparecer¹³.

Hegel utiliza la expresión destrucción (*Zerstört*) cuando se supone que la proposición especulativa no debiese anular un contenido, sino que asumirlo, tal como es dado a entender su analogía entre el ritmo, metro y el acento. *Prima facie*, resulta contradictorio pensar en una destrucción que en los hechos no suprima totalmente su objeto, pues una destrucción

¹³ Cuando se habla de esencialidades que tienden a desaparecer, Hegel entiende aquellas magnitudes que solo son efectivas en la mediación o son momentos e instantes reflexivos (cuantitativos). El filósofo se apropia de un concepto newtoniano, a saber, “magnitudes evanescentes”. Para mayor información acerca de este concepto en Hegel y como se relaciona con la mecánica clásica, véase: *La interpretación del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel* de Francisco Xavier Miranda.

parcial estaría dirigido a la propiedad de algo, mas no sobre el sujeto mismo. Ahora bien, pareciese que esto no es tanto una deficiencia en el planteamiento general como sí una ilustración del punto de vista del raciocinar ante este tipo de proposición, pues Hegel anticipa de antemano el carácter formal de esta explicación, poniendo el acento en el aspecto negativo del mismo. En realidad, hablar de una distinción entre la proposición en general y una tal que “destruya” a ésta es tan superficial como el raciocinar que solo puede ver un lado excluyendo inmediatamente el otro. De lo que se trata es entender esta destrucción en el sentido de que, en el interior de su experiencia, el raciocinar se auto-destruye, pues lo mentado y la empresa que este pensar llevaba a cabo era contradictorio en sí mismo, ya que es una acción completamente discordante en los términos que el mismo la planteo, es decir, a nivel judicial. Recuérdese, el raciocinar, si a estas alturas se le entiende como Autoconciencia finita, afirma su identidad en tanto anula todo otro, pero, precisamente, ese otro es tan necesario para sí que al excluirlo lo reconoce inmediatamente. Por consiguiente, debe entregarse con igual necesidad a esto otro cuando se supone que solo se trataba de sí mismo.

Como bien vio Félix Duque, la razón por la que Hegel distingue entre el pensar concipiente y raciocinante, radica en la situación de su pensar entre los años 1804-1809 (1990: 92). Como se apreció en el capítulo I de la presente investigación, en los manuscritos de *LuM de 1804-5*, la Lógica representaba la reflexión del entendimiento, resultando ser la antesala de la Metafísica. En este camino dialectico, el entendimiento (la lógica) quedaba suprimido, al igual que en el Prólogo el raciocinar a través de la ejecución su propio modo de pensar. En ambos casos la “destrucción” ocurre al interior de sí, no es una acción externa ni nada por el estilo. En este sentido, los miembros de la relación que están en la contraposición son, simplemente, en la proposición: “la expresión especulativa de la contradicción del raciocinar” (*Ídem*: 93).

Entonces, puede afirmarse que la diferencia entre pensar raciocinante y concipiente tiene su raíz en una diferencia ya establecida en *LuM de 1804-5*. Adicionalmente, Mariano de la Maza en *Lógica, metafísica y fenomenología*, dio cuenta que, en la estructura de la *PhäG* encontrada en *Filosofía Real*, los principio de “vida” y “conocer” se hallan unidos por un guion, siendo en este caso un vestigio de la anterior separación entre *Lógica* y *Metafísica*. No obstante, según parece evidente, esto deja una gran laguna interpretativa, ya que, si se recuerda, Hegel considera en el Prólogo de la *PhäG* la Lógica como aquello a lo que esta obra ha de servir como introducción, no en cambio a una Metafísica. Por lo tanto, la filosofía

especulativa es la exposición de lo lógico, resultando incierto el hecho de que en el mismo texto se mantenga aún una distinción entre dialéctica y conocer tal como ocurría en los manuscritos de Jena.

De la Maza indica que este cambio se hace patente en los cursos de *LuM de 1805-6*, donde se evidenciaría la transformación de la metafísica a lógica. Sin embargo, de estos cursos solo se conservan fragmentos, por lo que es necesario reconstruirlos. Este intento, por parte del comentarista, evade más que soluciona la problemática unión que Hegel establece entre vida y conocer, ya que sigue siendo un vestigio que no debiese estar presente en este Prólogo, en cuanto ya debiese estar superada tal distinción en el seno del sistema. Por otro lado, en cambio, el autor refiere la proposición especulativa al guion entre ambos conceptos, lo que parece bastante correcto según se ha evidenciado en esta investigación, a saber: que la proposición especulativa es la afirmación de la identidad entre los miembros contrapuestos en el juicio del entendimiento, por lo que aparece como el quiasmo entre la reflexión del entendimiento y la de la razón, lo formal y lo especulativo. No obstante, habrá que ver si Hegel entrega alguna pista acerca de esta discordancia metodológica.

Hegel intenta, en los párrafos siguientes, ilustrar este extraño tipo de proposición, las propuestas son, primero: “Dios es el ser”. Según el filósofo, aquí el predicado posee un significado substancial, es decir no indica algo contingente del sujeto de inhesión, sino que este mismo sujeto está en el predicado, pues “el ser” es la esencia y este primer sujeto se pierde en él. Debido a este movimiento del sujeto al predicado, el pensar puede tomar dos caminos: 1) “se siente refrenado, y arrojado de vuelta al pensamiento del sujeto, pues echa en falta a éste”, cosa que el raciocinar cumplía ciegamente. 2) “dado que el predicado mismo está enunciado como un sujeto [...] el pensar encuentra al sujeto inmediatamente en el predicado” como pretende el pensar concipiente. Como se ve con claridad, la división entre estos dos tipos de pensar no radica en su objeto, sino en cuanto se le reconoce a este en el sujeto del juicio.

Un segundo ejemplo, aún más preciso, es la siguiente proposición: “Lo realmente efectivo es lo universal”, pues en esta “lo universal” no puede ser, precisamente, un predicado, sino que “debe expresar la esencia de lo efectivamente real”, es decir el sujeto del contenido. En esta proposición, sujeto y predicado no son dos sí-mismos, ya que el segundo pone de manifiesto la interioridad del sujeto de inhesión, el que al volver sobre sí (reflexión) se ve a sí mismo en el predicado (especulación). Por tanto, la proposición especulativa

simplemente dice en contra de la proposición del entendimiento que ésta, en su unilateralidad, se auto-destruye porque la esencia que brota en el predicado es tomada como un en-sí, cuando en realidad el predicado es el concepto del sujeto y surge del movimiento mismo de este. En otras palabras, el en-sí es resultado de su reflexión y constituye su propio sí-mismo, por tanto, lo que en el pensar representativo aparecía como un más allá es el resultado de un proceso de producción interna y este absolutamente otro no es otra cosa que el límite interior y lo necesariamente pensado por-y-para la reflexión absoluta.

Para Verene:

The crucial point is that on the return to subject we do not possess the same subject. It has been affected by the process of the movement, because now it is a subject that stands as something determined by its predicates (2007: 10).

En los manuscritos de *LUM de 1804-5*, Hegel enfatiza en que: “Estas dos oposiciones subsumidas son unificadas en el juicio; en el concepto están en unidad simple; lo que en el juicio se expresa es la reflexión ajena al concepto mismo” (1986: 85). Con respecto al juicio hipotético, el filósofo ve al predicado como dominante dentro del juicio, pues este como universal subsume enteramente bajo sí el sujeto, el que resulta ser un posible (Felix Dúque, 1990: 93-94). El juicio articula los extremos de la siguiente manera: “Si esto es, entonces es B”. El “esto” es el sujeto del juicio. Esto implica que “el predicado B gobierna todo el juicio. Es el universal que este sujeto subsume bajo sí mismo” (1986: 89). Por consiguiente:

En el juicio hipotético se ha establecido la preservación del predicado. En el juicio universal el predicado es igual al sujeto, y la relación se pierde [...] la condición es una causa posible; pero dejaría de ser causa y necesaria, precisamente, en virtud de esta no-identidad (90).

El entendimiento que piensa su objeto (lo universal) dentro de una proposición de carácter judicativo, es decir que se afirma en el principio de identidad y en la adhesión exterior de las partes (sujeto y predicado) a través de una copula que no expresa relación alguna, sino la simple referencia del uno hacia el otro, careciendo de una justificación inmanente de tal actividad predicativa, no puede sostenerse por sí misma, pues se auto-clausura en su hacer. La proposición especulativa, desde el lado del entendimiento, es esta fuerza contraria que le hace a este volver al sujeto de inhesión y afirmar, en tanto pensar racionante, la existencia de dos sí-mismo, uno del sujeto y otro del contenido. Por

consiguiente, en este sentido la proposición especulativa es solamente la indicación de lo que el raciocinar encontrará en su propio ejercicio.

Esta destrucción que, en realidad, es experiencia de auto-destrucción deja un resto. Un factor que debe, metodológicamente, ser rescatado, a saber: “el movimiento mismo de posición-negación” (Duque, 1990: 86). Pero, ¿no es este movimiento el que ya se había analizado en la *PhäG* con respecto a la Autoconciencia? Esta posición-negación concuerda con la reflexión de la razón que operaba a través del entendimiento. Hegel dirá que: “la proposición filosófica, como es una proposición, suscita la opinión de que se trata de la habitual relación de sujeto y predicado, y del habitual comportamiento del saber”. Este proceso ocurre paralelamente en la conciencia que hace “la experiencia de que se mienta otra cosa distinta de lo que ella creía querer decir, y esta corrección de su opinión fuerza al saber a volver sobre la proposición y captarla ahora de otro modo” (Hegel, 2010: 127). Por lo mismo “este movimiento contrapuesto tiene que ser proferido; no sólo debe ser aquel refrenarse interior, sino que este retornar el concepto dentro de sí tiene que estar presentado, expuesto” (Hegel, 2010: 128). Entonces, la exposición que le correspondería a la proposición especulativa no es otra que el movimiento dialéctico de la proposición misma.

Como se ha constatado, la dialéctica se origina, según el Prólogo de la *PhäG*, en el entendimiento al igual como sucedía en la *LuM de 1804-5*. Empero, este movimiento dialéctico sobreviene como si aconteciese por fuera de la reflexión, debido principalmente a que este solo se expone bajo la forma de una proposición. Por esto sucede que una proposición especulativa solo expresaría el “refrenarse interior”, la que es solo una figura torcida de la razón dialéctica. Entonces, la proposición especulativa daría cuenta del contragolpe del raciocinar, el reconocimiento del sí-mismo del contenido que aniquila la identidad vacía del sujeto de inhesión. Es el resultado de una contradicción que tomada abstractamente es trascrita en la conciencia como desdicha.

Por ser la proposición especulativa solo el desarrollo negativo del juicio resulta, inmediatamente, deficiente a nivel metódico. En este sentido, Hegel puntualiza que: “En cuanto proposición, lo especulativo no es más que el refrenarse interior y el retorno no-existente de la esencia dentro de sí” (2010: 129). Es decir, la reflexión absoluta que debiese ser reconstruida en la conciencia a través de la proposición especulativa solo logra exponer el movimiento de regreso hacia la esencia, mas no logra reflejarlo hacia el estar. No se cumple el círculo reflexivo, ya que se realiza en una sola dirección, que, sin embargo, es necesaria,

pues el sujeto ya no es el mismo que el entendimiento proponía. Ahora bien, esta esencia resultante no es otra cosa que el concepto no desarrollado de la razón, tal como se apreció en la *PhäG*.

Parece que están las condiciones para dar cuenta de la relación entre lógica y metafísica tal como es representado en el contexto de la proposición especulativa.

En primer lugar, la proposición especulativa solo es la expresión de la contradicción que incurre el entendimiento en su reflexión. Por un lado, constituye el lado negativo del raciocinar al poner la identidad entre las partes contrapuestas de su juicio como principio negativo y excluyente; por otro lado, el positivo, en tanto conlleva un regreso a la esencia a través del movimiento dialéctico de la proposición misma. En cuanto lo especulativo tiene la figura de una proposición, es decir es expresado en el orden del entendimiento, solo puede ser experiencia de auto-destrucción y el concepto no desarrollado de la razón su único resultado. No obstante, lo que se retiene con esta doctrina es el desarrollo mismo del conocer, en tanto movimiento de negación-posición, dentro del proceso de reproducción de la esencia absoluta.

En segundo lugar, el paso a la Metafísica en los manuscritos de *LuM de 1804-5*, significaba la negación determinada del movimiento dialéctico del entendimiento, entendiendo el resultado en términos de principios. Cosa que el propio Hegel, en el Prólogo al sistema, ha criticado fervientemente, ya que un fundamento, en el contexto del automovimiento del concepto, en cuanto verdadero es ya falso por quedarse sólo como un principio.

Por una parte, la metafísica entendía el conocer como “sistema de principios fundamentales”, por lo que en la *PhäG* (si el momento razón representase este conocer) el movimiento dialéctico debiese culminar al asumir en el plano especulativo la reflexión finita del entendimiento. En cambio, el entendimiento vive la dialéctica como algo que sucede a su espalda, achacándole a otro la responsabilidad, ya sea el término medio o al predicado. Luego, la razón surge de esta tematización, a través de la proposición especulativa, del movimiento dialéctico que palpita en toda expresión del entendimiento.

Por otra parte, si algo queda de la Metafísica de *LuM 1804-5* es, precisamente, que esta tiene su aposento en la esencia encerrada en sí misma en tanto mero fundamento. No obstante, la razón al ser una reflexión tiene, necesariamente, la negatividad en su concepto,

pues ha quedado definido como re-producción y retorno especulativo: auto-reflexividad. Por consiguiente, los vestigios de la metafísica son, en efecto, solo la forma deficiente de lo especulativo en tanto se comprende a este como mero fundamento, razón por lo que en realidad lo metafísico está en-y-para-sí en lo lógico, pero como un momento del desarrollo dialectico del conocer, por tanto, como el resultado positivo del movimiento dialectico, efecto, sin embargo, de un contenido especulativo expresado a través de la forma proposición del entendimiento.

Por último, la transformación de la metafísica en lógica está presente en la *PhäG* de forma implícita a través de la experiencia de la conciencia que se desarrolla sobre la diferencia entre pensar concipiente y racionante. Lo metafísico, si es posible utilizar dicha expresión, solo implica la posición de principios, entendidos estos como esencialidades de reflexión. No obstante, la experiencia de la conciencia muestra que estas esencialidades forman parte del desarrollo del concepto, interviniendo y disolviéndose en este movimiento. Es decir, se comportan como *principium inconcussum*, pero que no dejan, en su unilateral planteamiento, de formar parte de la diferencia ya que constituyen tan solo un lado de la relación y en ningún caso expresan la mediación misma, sino que en cuanto aparecen son ya un extremo al que le corresponde un ser-otro no asumido. Adicionalmente, debido al lugar que la obra de 1807 ocuparía históricamente, ésta se desarrolla entre dos momentos cruciales para el pensamiento de Hegel, a saber: la *LuM de 1804-5* y la conocida Lógica de Núremberg, este factor posee gran relevancia puesto que la *PhäG* no posee los recursos teóricos necesarios para expresar lo puramente racional, debido a que aún no desarrolla una teoría acabada del silogismo y todavía debe lidiar con una lógica que expresa la razón como diferente al entendimiento (lógica y metafísica de la *LuM de 1804-5*). En la lógica de Núremberg, se cumple definitivamente la asunción de la metafísica en la lógica o la filosofía especulativa, la que de hecho reaparece temáticamente en el segundo libro de la lógica objetiva, llamado Doctrina de la esencia. No obstante, la *PhäG* sigue orbitando entre ambos, heredando todas las deficiencias metodológicas que este cambio de perspectiva conllevaría y que resultan evidentes cuando se aprecian los distintos proyectos convergen dentro de la misma.

Por consiguiente, la proposición especulativa no es ni el centro del sistema ni mucho menos el gran método de la *Fenomenología del espíritu*, sino que es un método destinado a cumplir un objetivo específico, a saber: desarrollar el concepto de razón a través de la

reflexión del entendimiento. En este sentido solo cumple un lugar esencial en el primer proyecto de Hegel, vale decir la “ciencia de la experiencia de la conciencia” y no en el conjunto de *PhäG*. Su función es mostrar que lo especulativo es más que el formalismo del entendimiento, pero que necesita de este para poder existir. La exposición (*Darstellung*) no puede renegar de lo finito, pero tampoco puede permanecer siempre en él, ya que para la razón este es solo lo negativo que debe constituir un momento necesario de su despliegue y reproducción esencial. Por tanto, siguiente la introducción que corresponde a este primer proyecto, la proposición especulativa solo será aquella que “designará la naturaleza del saber absoluto mismo” (Hegel, 2010: 161). No es el saber absoluto mismo ni este se constituye esencialmente por medio de proposiciones especulativas, sino que estas son la expresión deficiente de lo especulativo desde la óptica de la finitud. Expresión deficiente, pero sin embargo necesaria para la exposición del Sistema de la Ciencia como Ciencia de la Lógica y filosofía de la naturaleza y del espíritu.

Conclusiones generales

Esta investigación se ha propuesto plantear una interpretación sobre la doctrina de la proposición especulativa. Ahora bien, ¿Por qué?

Por un lado, se debe a que, a pesar de los grandes esfuerzos que se han hecho por parte de los investigadores para comprender la estructura temática y el fin interno de la *Fenomenología del espíritu*, aún quedan muchas lagunas respecto al método por medio del que Hegel ejecuta su pensamiento en la obra, tal situación tendría su causa en el momento histórico en que la obra fue gestada, quedando entre dos extremos del pensamiento de Hegel, a saber: el desarrollo de un nuevo sistema en Jena y su exposición parcial en la lógica de Núremberg y en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*.

Por otro lado, la doctrina de la proposición especulativa aún sigue siendo desconocida para la mayoría de los lectores de la *PhäG*, a pesar del importante momento que ocupa dentro de la exposición narrativa del Prólogo al sistema de la Ciencia. Común ha resultado la idea de que o se estudia la *fenomenología del espíritu* o el sistema completo (cosa que ha llevado a algunos afirmar la existencia de dos sistemas). Ahora bien, se ha mostrado en la presente investigación que la proposición especulativa hereda asuntos que tiene lugar en los escritos de Jena y que permanece durante todo este periodo dentro de aquel espacio donde gravitan las especulaciones hegelianas, a saber: el problema de cómo abordar lo Absoluto y la posibilidad de su exposición dentro del sistema.

Tomando prestado los nombres de las facultades teóricas y prácticas de la subjetividad, es decir: entendimiento y razón. Hegel, plantea que si resulta imposible un conocimiento de lo Absoluto se debería, principalmente, a una comprensión errada de estas dos potencias, ya que entre ambas se presupone una frontera inquebrantable. Tarea fundamental para la filosofía sería demostrar la co-pertenencia de estas dos facultades. Para llevarlo a cabo, Hegel recurre a la reflexión, postulando que en esta se funden ambos momentos esenciales para el conocimiento. Ahora bien, esto conlleva dos cosas: 1) Es imposible seguir comprendiendo estos conceptos tal cual fueron heredados del kantismo. 2) Lo Absoluto no puede seguir entendiéndose en términos de sustancia, sino que a su vez debe ser desarrollado como sujeto, dado el lugar que ocuparía la reflexión al interior del sistema.

Esta investigación nace de la preocupación por conectar estos dos momentos cruciales, intentando establecer una continuidad. Para llevar a cabo aquello la doctrina de la

proposición especulativa es indispensable, ya que esta se origina dada la necesidad de Hegel de entregar un resultado a través de una metodología específica. En otras palabras: es una metodología para llevar a cabo la reconstrucción del puente entre la reflexión y lo especulativo en la conciencia. Este procedimiento tiene como objetivo exponer el contenido especulativo en la conciencia y mostrar cómo ésta, necesariamente, puede elevarse a aquel. No obstante, para llevarlo a cabo, Hegel, a través de la proposición especulativa, se ve en la necesidad de desarrollar el concepto de entendimiento tanto en su referencia objetiva o conciencia como su auto-referencia subjetiva o Autoconciencia, haciendo uso del concepto de Antinomia, significando esto que, al tener cada momento de la conciencia un principio o pauta que condicionaba su actividad con el objeto, estos debían ser llevados hasta su última consecuencia, vale decir representarse su propia auto-clausura por medio de su actividad.

Para poder seguir este camino tres son las fuentes que se han tomado en cuenta en esta investigación:

- 1) El proceso formativo del filósofo desde 1801 hasta la publicación de la *PhäG*. Un análisis de este periodo permite mostrar el camino que se ha tomado, los problemas a los cuales debe dar respuesta y las operaciones que constituyen las bases del sistema. Tal como fue mostrado en el capítulo I, Hegel pensó que el medio adecuado para exponer lo Absoluto debía realizarse por medio de una reconstrucción a través de una reflexión sobre la actividad del entendimiento, haciendo uso de la Antinomia. Era necesario mostrar la transversalidad del concepto de reflexión, tanto a nivel sintético como analítico. La razón, en este sentido, no podía quedarse como la representación de una identidad carente de reflexión, sino que debía considerarse a esta como un momento necesario de lo Absoluto. En este contexto de integración de la reflexión, la razón resulta definida como retorno especulativo: un volver a sí del sí-mismo desde la absoluta escisión; una reflexión absoluta.
- 2) El camino desde la Conciencia hasta la Razón en la *PhäG*. Como es algo consabido, la obra posee más de un título, indicio tanto de un problema de edición como también del sentido que esta misma ha de encarnar. Uno de estos se titula “Ciencia de la experiencia de la conciencia”. En cambio, el libro se publica, en su conjunto, como “Ciencia de la Fenomenología del espíritu”. El primero, representaba el análisis que Hegel realiza sobre la experiencia de la conciencia, el

cual tiene lugar en sus tres primeros momentos (Conciencia, Autoconciencia, Razón). El segundo, tiene en consideración la totalidad de la obra, en tanto cada momento es una manifestación de lo Absoluto, incluyendo el capítulo sobre el Espíritu, el cual, sin embargo, no se compone de figuras de la conciencia, sino figuras de un mundo, de ahí su exclusión del primer proyecto. En el capítulo II, se indicó que, visto desde su unidad temática, los dos primeros capítulos (Conciencia y Autoconciencia), tematizaban la reflexión del entendimiento, uno indirectamente (como figura) y el otro directamente (como momento). Por otro lado, ambos en su independencia concluían con la representación de una Antinomia, Vida y Unidad de la autoconciencia, respectivamente. Adicionalmente, en este capítulo se adelanta el concepto de la razón en tanto reproducción de sí-mismo, ya que, al quedar clausurados todos los principios de los momentos que encarnan la reflexión del entendimiento, lo único que permanece es el movimiento de sacrificio de la singularidad.

- 3) El prólogo y la introducción del texto. El primero refiere a la exposición completa del sistema; el segundo, a la “ciencia de la experiencia de la conciencia”. Teniendo en cuenta el sentido que ocupa el proceso de reconstrucción en ambas instancias, en tanto la auto-clausura es definida como función especulativa de asunción de la reflexión finita, es menester desarrollar el planteamiento de este método e identificar las formulaciones y operaciones concretas que Hegel sostiene en la *PhäG*. Autores como Mariano de la Maza y Félix Duque han referido este paso especulativo a la Proposición especulativa, doctrina postulada en el prefacio de la obra. Esto se debe a lo siguiente: a) Hegel la plantea, justamente, al caracterizar y diferenciar el pensar conciente tanto del pensar material como del raciocinar. Ambas expresiones del filosofar predominante en la cultura de su época. b) Estos dos modos de pensar que se diferencian del conceptual son productos de una abstracción, figuras mortuorias de la reflexión que es lo Absoluto, por consiguiente, son, en su sentido más abstracto, momento de la Conciencia: objetividad y subjetividad, identidad y diferencia, en sí y para-sí, etc. c) Por último, se muestra que la proposición especulativa es la expresión formal del método anteriormente indicado, es decir, visto desde los ojos del entendimiento. Por consiguiente, la doctrina de la proposición especulativa es un punto de inflexión entre el orden del entendimiento y de la razón, en donde lo especulativo

tensiona la estructura judicativa del entendimiento hasta mostrar su insuficiencia dentro de sí misma, y generando la representación de la razón auto-reflexiva.

De lo anterior se desprenden tres conclusiones:

- A) Hegel entendió que la única manera de poder construir un acceso a lo especulativo por parte de la conciencia era posible si y solo si esta llevaba hasta la última consecuencia su reflexión, esto es la auto-clausura a través de su propia acción. Este propósito se lleva a efecto en los dos primeros capítulos de la *PhäG*, que expresan la reflexión del entendimiento.
- B) La proposición especulativa no permite el cierre del sistema, sino que entrega la posibilidad de aquel para la conciencia, por esto mismo ha de perder su importancia en el proyecto total de la *PhäG*. Pero, por lo menos respecto al primer proyecto de una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, cumple un función esencial, ya que por medio de ésta se puede acceder a lo especulativo incluyendo el concepto de reflexión, asumiendo conceptualmente el devenir del entendimiento y postulando lo Absoluto como Sujeto.
- C) La Metafísica (razón) es en realidad la Lógica (entendimiento), lo cual significa que la auto-reflexividad es principio de su propia conciencia, vale decir el todo y su exposición (*Darstellung*), respectivamente. Esto quiere decir que, al mostrarse por parte de Hegel que lo Absoluto es reflexión y el orden del entendimiento es asumido en el orden de la razón, su exposición solo puede ser una lógica, ya que es el pensar que se piensa a sí mismo, un pensar puro que hace brotar negativamente la diferencia desde sí mismo, desplegando un conjunto de categorías de forma sistemática.

Bibliografía

Obras de Hegel

Hegel, G. (1978). *Escritos de juventud*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (1986). *The jena system, 1804-5: logic and metaphysics*. Canada: McGill-Queen's University Press.

Hegel, G. (1989). *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Madrid, España: Alianza Editorial, S. A.

Hegel, G. (2005). *Los Aforismos de Jena*. Recuperado de [http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/obras/Hegel-Los aforismos de Jena \(Wastebook\).pdf](http://www.estudioshegelianos.org/bundles/biltokiaestudioshegelianoswebsite/obras/Hegel-Los%20aforismos%20de%20Jena%20(Wastebook).pdf).

Hegel, G. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid: Alianza Editorial, S. A.

Hegel, G. (2006). *Filosofía real*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económico.

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: ABADA Editores, S.L.

Hegel, G. (2010). *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

Hegel, G. (2011). *Ciencia de la lógica. Primer volumen: La lógica objetiva*. Madrid: ABADA Editores, S. L.

Bibliografía secundaria

Alvarez, Eduardo. (2001). *El saber del hombre: una introducción al pensamiento de Hegel*. España, Madrid: Trotta editorial.

Colomer, Eusebi. (2001). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger I*. España: Empresa Editorial Herder, S. A.

Colomer, Eusebi. (2006). *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger II*. España: Empresa Editorial Herder, S. A.

- De la Maza, M. (2004). *Lógica, Metafísica, Fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la filosofía especulativa*. Chile: Ediciones UC.
- Duque, F. (1998). *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Madrid, España: Ediciones Akal, S.A.
- Duque, F. (1990). *Hegel: especulación de la indigencia*. Barcelona, España: Ediciones Juan Granica.
- Düsing, K. (2002). *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*. En *Azafea*, 4, pp. 97-121.
- Fink, E. (2011). *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*. Barcelona: Herder Editorial, S.L.
- Fulda, H. (1984). *Acerca de la lógica de la Fenomenología de 1807*. En revista venezolana de filosofía, 18, pp. 101-185.
- Henrich, Dieter. (1990). *Hegel en su contexto*. Caracas, Venezuela: Monte Avila Editores, C.A.
- Hernández, M. (2011). *La razón autorreflexiva como principio de la filosofía de Hegel*. *Andamios*, 8 (15), pp. 239-271.
- Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*. Barcelona: Ediciones península.
- Hölderlin, F. (1997). *Ensayos*. España: Hiperion.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. Buenos Aires: Colihue.
- Miranda, F. (2003). *La interpretación filosófica del cálculo infinitesimal en el sistema de Hegel*. España: Ediciones Universidad de Navarra, S.A.
- Montecinos, S. (2015). *La asunción de la reflexión finita en la filosofía de G.W.F Hegel* (Tesis doctoral). Recuperado de https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/669751/montecinos_fabio_sergio.pdf?sequence=1.

Pinkard, T. (2002). *Hegel: una biografía*. Madrid: ACENTO Editorial.

Serey, J. (2012). *Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el Differenzschrift de Hegel*. En *cuadernos de materiales*, 24, pp. 125-143.

Valera, R. (2006). *La transformación del concepto de reflexión de Kant a Hegel* (Tesis doctoral). Recuperado de <https://archive.org/stream/LaTransformacinDelConceptoDeReflexinDeKantAHegel.ElTrnsitoDelTesisRosa-A4-Uni#page/n0/mode/2up>.

Verene, D. *Hegel's Absolute: An Introduction to Reading the Phenomenology of Spirit*. Albany: State University of New York Press.

Villacañas, J. (2014). *La filosofía del idealismo alemán (vol. II): La hegemonía del pensamiento de Hegel*. Madrid: Editorial Síntesis, S.A.