



caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Caminos cruzados de la libertad : Spinoza, Hegel, Deleuze / Claudia Aguilar... [et al.] ; editado por Verónica Kretschel ; Claudia Aguilar. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : RAGIF Ediciones, 2020. Libro digital, PDF - (Caminos cruzados / 2)

Archivo Digital: descarga
ISBN 978-987-47425-5-1

1. Filosofía. 2. Filosofía Contemporánea. 3. Filosofía Moderna. I. Aguilar, Claudia, ed. II. Kretschel, Verónica, ed.
CDD 190

RAGIF EDICIONES

ragif.com.ar/ragif-ediciones/

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

Diseño: Juan Pablo Fernández

Este libro ha sido financiado por el
UBACyT 2018 20020170200008BA

"Los caminos cruzados de la libertad: Spinoza, Deleuze y el primer Hegel de Jena"



Esta edición se realiza bajo la licencia de uso creativo compartido o Creative Commons: "Atribución-CompartirIgual 4.0 Internacional". Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra, sin fines comerciales, bajo las siguientes condiciones: Atribución: se debe mencionar la fuente (título de la obra, autores, editorial, ciudad, año), proporcionando un vínculo a la licencia e indicando si se realizaron cambios.

caminos cruzados de la LIBERTAD

SPINOZA, HEGEL, DELEUZE

2

Claudia Aguilar y Verónica Kretschel
Editoras

RAGIF EDICIONES

Sumario

Prólogo	Pág. 8	
Abreviaturas	Pág. 14	
Resúmenes	Pág. 18	
Artículos	Pág. 34	
Libertad y necesidad	Pág. 36	
¿Por qué decimos “autonomía” cuando queremos decir “libertad”? Una reflexión latinoamericana desde la individualidad relacional spinoziana CLAUDIA AGUILAR	Pág. 41	
¿“Un mismo tra-la-la”? Escisión y distancia, entre el joven Hegel y Deleuze GONZALO SANTAYA	Pág. 51	
Dualismo en Spinoza, ¿una cuestión de perspectiva? ANTONIETA GARCÍA RUZO	Pág. 63	
Algo que pasa, siempre, en un cruce de caminos VIRGINIA EXPOSITO	Pág. 74	
Libertad y servidumbre	Pág. 88	
Un fundamento ambiguo: algunas pistas deleuzianas para pensar la servidumbre en <i>El Anti-Edipo</i> RAFAEL MC NAMARA	Pág. 93	
		La crítica de Hegel a Fichte en el <i>Differenzschrift</i> y en <i>Glauben und Wissen</i> . El retorno a la servidumbre dogmática desde el idealismo LUCAS DAMIÁN SCARFIA
		Pág. 103
		Hegel, la servidumbre voluntaria y el sentido común MARIANO GAUDIO
		Pág. 120
		Libres o Muertos Jamás Esclavos. Una lectura en clave deleuziana de <i>La Patria Fusilada</i> ANABELLA SCHOENLE
		Pág. 148
		La obediencia no salva. Reflexiones spinozianas sobre la libertad NATALIA SABATER
		Pág. 159
		Libertad, filosofía y buen sentido / sentido común
		Pág. 172
		Spinoza y el hombre común LUCÍA GERZSENZON
		Pág. 179
		El único héroe de la filosofía: Spinoza según Hegel en el escrito de la <i>Diferencia</i> MARÍA JIMENA SOLÉ
		Pág. 190
		“¡No, Cristina, así es el neoliberalismo!” Una aproximación deleuziana a los medios masivos de comunicación MATÍAS SOICH
		Pág. 204
		Ante la ley. Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber FEDERICO VICUM
		Pág. 223

Entre el caos y la doxa: el Pensamiento RANDY HAYMAL ARNES	Pág. 241	Discusiones	Pág. 396
Deleuze en Jena – contra el buen sentido de la libertad JULIAN FERREYRA	Pág. 254	Discusión: libertad, filosofía y sentido común 1, tras la mesa integrada por SOLÉ, SOICH, VICUM Y HAYMAL ARNES	Pág. 398
La reforma del entendimiento, o acerca del comienzo de la filosofía en el <i>Tratado de la reforma del entendimiento</i> de Spinoza GUILLERMO SIBILIA	Pág. 272	Discusión: libertad y necesidad, tras la mesa integrada por SANTAYA, GARCÍA RUZO Y EXPOSITO	Pág. 418
Sentido común, futuro y felicidad: algunas derivas spinozista-deleuzianas SOLANGE HEFFESSE	Pág. 300	Discusión: libertad y servidumbre, tras la mesa integrada por GAUDIO, SCHOENLE Y SABATER	Pág. 436
La noche de la reflexión y el mediodía de la vida. Escepticismo, sentido común y especulación en el Hegel de Jena BRUNO DEL PIERO	Pág. 317	Discusión: Libertad, filosofía y buen sentido/sentido común 2, tras la mesa integrada por FERREYRA, SIBILIA, HEFFESSE Y DEL PIERO	Pág. 459
Necesidad de la filosofía. La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena SANDRA V. PALERMO	Pág. 331	Discusión: ejes cruzados, tras la mesa integrada por MC NAMARA, AGUILAR, SCARFIA Y GERZSENZON	Pág. 473
El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción PABLO ZUNINO	Pág. 353	Discusión: Libertad, filosofía y sentido común 3, tras la mesa integrada por PALERMO, ZUNINO, BERTAZZO Y FERNÁNDEZ MOUJÁN	Pág. 493
Sobre la construcción del sentido común, el sistema democrático y la libertad GEORGINA BERTAZZO	Pág. 371	Acerca de lxs autorxs	Pág. 518
El problema con la noción de cuerpos más simples: Spinoza, Deleuze y la física cuántica RAIMUNDO FERNÁNDEZ MOUJÁN	Pág. 381		

Bibliografía

- Adorno, T. W., *Dialéctica Negativa*, trad. por Brontos Muños, Madrid, Ediciones Akal, 2011.
- Gabriel, M., *Transcendental ontology. Essays in German idealism*, Nueva York, Continuum, 2011.
- Heidemann, D. H., "Hegel: Philosophy as a kind of skepticism", en Machuca, D. y Reed, B. (eds.), *Skepticism: From Antiquity to the Present*, London, Bloomsbury academic, 2018.
- Hegel, G. W., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza Editoria, 2005.
- Hegel, G. W., *Fenomenología del espíritu*, trad. por W. Roces, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- Nuzzo, Angelica, "Razón, entendimiento y la necesidad de conflicto: Para una fenomenología del mundo contemporáneo" en Lemm, V. y Ormeño Karzulovic, *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2009.
- Rose, G., *Judaism and modernity*, Brooklyn, Verso, 2017.

Necesidad de la filosofía

La cuestión de la relación finito-infinito en el primer Hegel de Jena

Sandra Viviana Palermo (CONICET-UNRC)

I. Introducción: el Absoluto como *Anfang* de la filosofía

Pero si lo absoluto y su manifestación, la razón, es eternamente uno y lo mismo, como así es, toda razón, que se ha centrado en sí misma y se ha conocido, ha producido una verdadera filosofía y ha solucionado su tarea propia, tarea que, como su solución, es la misma en todo tiempo. Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma sólo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores.¹

Así traza Hegel, en la *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, el nuevo horizonte teórico en el que habrá de moverse, de ahora en adelante, su filosofía. La importancia de este texto, verdadero debut filosófico hegeliano, no puede ser sobrestimada; en el marco de una reseña crítica de los *Breiträge* de Reinhold, Hegel se propone poner en evidencia tanto el principio especulativo de la filosofía fichteana como la disolución del mismo en la articulación sistemática y la superioridad del sistema de Schelling, que al

¹ Diff , IV, 10. La traducción que utilizo, que aquí aparece modificada, es la siguiente: *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y de Schelling*, trad. al esp. de M. del Carmen Paredes Martín, Madrid, Gredos, 2010, p. 11.

“sujeto-objeto subjetivo” de Fichte opone el “sujeto-objeto objetivo en la filosofía de la naturaleza, exponiendo ambos unificados en algo que es superior a lo que es el sujeto”.² En cumplimiento de este proyecto, el autor delinea las nuevas coordenadas teóricas a partir de las cuales habrá de moverse de ahora en adelante su reflexión: consolidando algunas intuiciones del último esbozo de Frankfurt,³ en el cual advertía que el estudio de la relación entre finito e infinito requería un “tratado metafísico”, Hegel declara ahora una íntima solidaridad entre Absoluto y razón y recibe definitivamente en su itinerario a la filosofía como la instancia en la cual tal comunión ha de ser desplegada. No se trata, entonces, solo de pensar la razón como el movimiento en el cual el Absoluto ha de exponerse, sino que, de ahora en adelante —y a diferencia de lo que ocurría en los escritos de Frankfurt—, la instancia de exposición de tal razón, única y siempre igual a sí misma, ha de ser la filosofía. La filosofía deviene así “autoproducción de la razón”, gracias a la cual el Absoluto “se configura en una totalidad objetiva, la cual es un todo apoyado en sí mismo y completo en sí mismo, y no tiene fundamento alguno fuera de sí, sino que se fundamenta por sí mismo en su comienzo, en su medio y en su fin”.⁴

² Diff 7. Trad. cast.: 6.

³ Nos referimos al fragmento conocido, según los títulos puestos por Nohl, como *La positividad de la religión cristiana*, que lleva la fecha 24 de setiembre de 1800. El fragmento, en la edición crítica de las obras de Hegel, se halla como “Text 65: *Der Begriff der Positivität*” (GW 2, 351-367; aquí p. 361). Para una edición en español, cf., Hegel, *Escritos de juventud*, trad. esp. de J.M. Ripalda, Ciudad de México, FCE 1978, pp. 419-431.

⁴ Diff 30-31. Trad. cast.: 33. Estas consideraciones anticipan las afirmaciones del *Prefacio* a la *Fenomenología del Espíritu*, donde Hegel dice que el concepto representa el elemento de existencia de la verdad, que la forma más adecuada en la que la verdad existe es el sistema científico de la misma. Al mismo tiempo, es necesario tener presente que mientras en la *Fenomenología*, la filosofía, en tanto que sistema del saber o autoexposición de la verdad —es decir en tanto que instancia en la cual la razón se autoexpone y autoexponiéndose se aferra finalmente a sí misma en la forma que le es más adecuada— se resuelve completamente en el concepto, como “elemento” en el que la verdad se da existencia, en los primeros años de Jena, el concepto se identifica, kantianamente, con un producto del entendimiento y por lo tanto con una forma vacía que para adquirir sentido y significado ha de ser rellenado con algo externo y ajeno a él. En los textos que estamos tratando Hegel habla de “idea”, de la “idea de la razón”, mas no del concepto, que supone todavía escisión yo-mundo y por lo tanto finitud.

Así las cosas, idea de la filosofía y ejercicio del filosofar ya no pueden presentarse como dos instancias kantianamente externas la una a la otra, pues todo genuino filosofar es él mismo filosofía; así como toda genuina filosofía es viva articulación y despliegue de un filosofar en acto, del movimiento de autosaberse de la razón como tal. Y así como no hay lugar para la escisión entre filosofar y filosofía, tampoco lo hay para la distinción entre predecesores y sucesores, ya que si la razón es siempre una y la misma, también la filosofía deberá ser expresión de una verdad que ha de ser siempre igual a sí misma.⁵ Consideración, esta, que va a obligar a Hegel, en estos años, a leer la historia de la filosofía como “historia de la razón eterna y única” (*ewigen und einen Vernunft*), que sin embargo “se expone en una infinidad de formas diversas”.⁶ Lo que quiero decir es que la ausencia aún de una concepción procesual de la verdad obliga a Hegel, para dar cuenta de la efectiva existencia histórica de diferentes sistemas filosóficos a los cuales no puede desconocerles verdad, a introducir un modelo esencia-manifestación, en virtud del cual una misma e idéntica verdad asume configuraciones diferentes según los “materiales de construcción” que su época le ofrece.

⁵ Cabría recordar que consideraciones similares habían sido expresadas por Kant en el *Prefacio* de la *Metafísica de las costumbres*. Allí, el filósofo de Königsberg, primero, afirma que dado que, objetivamente hablando, no hay sino una única razón humana, tampoco puede haber más de un único verdadero sistema filosófico; más tarde concluye, sin embargo, que todo aquel que construya un sistema filosófico admitirá con él que antes de esta filosofía no ha habido filosofía verdadera alguna, de suerte que también cuando “la filosofía crítica se anuncia como una filosofía, a la que no ha precedido todavía filosofía alguna, no hace más que lo que han hecho, harán, incluso tienen que hacer todos los que bosquejan una filosofía según un plan propio”; *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter 1968 y ss., pp. 203-494, aquí, p. 207; trad. esp. de A. Cortina Orts/J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 2008, p. 8. Mientras que la primera parte asegura que objetivamente hablando no puede haber sino una sola filosofía verdadera, la segunda presenta todo intento de acceder a tal filosofía como mero ensayo que no puede no pensarse subjetivamente como el verdadero, sin poder excluir sin embargo que otros intentos sucesivos lo corrijan o transformen, justamente porque lo que vale subjetivamente no necesariamente vale objetivamente. De nuevo, entonces: se puede solamente aprender a filosofar, esto es, a ejercitar el talento propio de la razón, sin poder excluir el derecho de otros constructores de sistemas filosóficos de indagar sobre los principios de una determinada filosofía para confirmarlos o rechazarlos.

⁶ Diff 31. Trad. cast.: 34.

Como se puede ver, el discurso hegeliano de estos primeros años jenenenses hace lugar a la identificación de Absoluto y verdad como así también a la idea de la razón como instancia de exposición sistemática de los mismos. La exigencia frankfurtesa de unificación de los opuestos que azotan la *Bildung* moderna y la convicción de que verdadera unificación hay sólo allí donde la unidad abraza en sí y consigo aquello que la niega, ha llevado a Hegel desde la visión cósmico-metafísica de la Vida como “unificación de la unificación y de la no-unificación” a la noción lógico-metafísica del Absoluto como “identidad de la identidad y de la no identidad”; así como lo ha llevado a insistir en que el Absoluto, esto es la unidad, no puede no ser el punto de partida, pues allí adonde el pensar mueva desde la separación y la escisión, la unificación se presentará inevitablemente como un “más allá” inalcanzable. Lo cual sucede en las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, en las que la razón —pensada como simple “instrumento” o “facultad”, es decir como “afectada por la finitud”— al volverse sobre sí misma, no completa su tarea más propia, que es la de producir “una verdadera filosofía”, sino que encuentra “un infinito espacio vacío del saber que sólo puede ser llenado con la subjetividad de la nostalgia o del presentimiento”.⁷ Para estas “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, escribe Hegel, lo Absoluto “no está ni contra la razón ni a favor de la razón, sino más allá de ella”.⁸

El Absoluto, entonces, insiste Hegel, “está ya presente” (*ist schon vorhanden*), pues de otro modo, “¿[...]cómo podría ser buscado?”.⁹ Esto significa que la filosofía ha de comenzar desde el Absoluto, o, con las palabras de Hegel, que “la filosofía ha de comenzar con la filosofía”, de suerte que la misma, como ciencia acabada y completa, no necesita ni introducciones ni vestíbulos.¹⁰ Ahora bien,

⁷ GuW, 316. Trad. al esp. de V. Serrano, *Fe y saber*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007, p. 54).

⁸ GuW 316. Trad. cast.: 54 (trad. levemente modificada).

⁹ Diff 15. Trad. cast.: 16.

¹⁰ “La filosofía, en cuanto ciencia, no necesita ni tolera introducción alguna”, dice Hegel en uno de los manuscritos preparatorios para las lecciones del semestre invernal 1801-1802; GW, V, 259.

esta idea del Absoluto como *Anfang* de la filosofía, como así también la idea de que el saber es completo, *absolute*, o no es, y por lo tanto no admite acercamientos progresivos —ideas que miden la distancia que separa a este Hegel del Hegel que inaugurará la producción sistemática, escribiendo, en el célebre *Prólogo* de la *Fenomenología del espíritu* que el Absoluto es “resultado” y presentando la “ciencia de la experiencia de la conciencia” como el elevarse de la conciencia desde sí misma a la ciencia— nos permiten iluminar dos cuestiones centrales para nuestro proyecto de investigación, en las que, además, el camino de Hegel se cruza con el de Spinoza: la cuestión de la relación entre finito e infinito y la cuestión del lugar del sentido común respecto de la filosofía. En realidad, como intentaré mostrar, la cuestión de la relación del sentido común con la filosofía no es sino una declinación, en clave gnoseológica, de la cuestión que, en términos metafísicos, se presenta como la problemática de la relación finito-infinito. Y el hecho de que en un plano, el metafísico, Spinoza se presente para Hegel como el paradigma a seguir, mientras que en el otro, el lógico-gnoseológico, Hegel no encuentre en el filósofo de Amsterdam ningún aliado para su operación, quizás permita vislumbrar el camino que tomará el Hegel maduro y sus sucesivas consideraciones de la sustancia spinoziana como verdad incompleta.

II. “Ser en el Absoluto”. Spinoza como antídoto contra las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita

En *Fe y saber* Hegel mide su nueva concepción del Absoluto, de la razón y de la filosofía con las posiciones de Kant, Jacobi y Fichte, presentados como expresión que agota el espectro de posibilidades teóricas de la concepción dualista del saber perteneciente a la *Bildung* moderna. Contra esta nulidad de la *Ilustración*, que intenta transformar su propio “no ser” en sistema, Hegel alza ahora la bandera del spinozismo. Frente al “sueño” obstinado y encerrado en una subjetividad finita enfrentada al mundo, despliega la “lúcida vigilia de Spinoza” (*das*

Wachen des Spinoza).¹¹ Y por primera vez destaca el *infinitu actu* del filósofo de Amsterdam como verdadera y genuina concepción de lo infinito. En tanto que Spinoza accedió a la idea de la “absoluta afirmación [...] que comprende en sí lo particular o lo finito según su ser y que es único e indivisible”,¹² conjuntamente con la conciencia de que lo finito no es otra cosa más que una “negación parcial” —o, dicho de otro modo, que la determinación es negación— la sustancia spinoziana se presenta, ante los ojos de Hegel, como la “suprema idea” de la razón, la cual, en cuanto *causa sui*, es tanto “razón real” (*reelle Vernunft*) como “organismo”.¹³

Como se puede ver, la sustancia spinoziana adquiere, en las manos de Hegel, la fisonomía de una “unidad de opuestos”, en gracias de lo cual la misma se presenta como el “principio” supremo de la filosofía.¹⁴ Leída a la luz de la tercera *Crítica* kantiana y de su tentativo de pensar el *Naturzweck* mediante el concepto *causa sui*, la sustancia de Spinoza sufre una torsión en virtud de la cual la misma no sólo deviene la expresión más acabada de la razón en cuanto tal, sino que además adquiere el carácter de una racionalidad que se realiza o actúa orgánicamente, que es ella misma organismo, es decir, fin en sí y para sí. Mediante el concepto de *fin de la naturaleza*, articulado sobre la base de la noción de *causa sui* y forjado para dar cuenta de esos seres organizados de la naturaleza de cuya estructura las leyes trascendentales del entendimiento nada pueden decirnos, Hegel desliza la idea de una unidad que no es, como en Kant, mero *ens rationis*, sino que se despliega *realiter*, tanto en la naturaleza como en el espíritu.

¹¹ GuW 350. Trad. cast.: 93.

¹² GuW, 354. Trad. cast.: 98.

¹³ GuW 342. Trad. cast.: 83.

¹⁴ Klaus Düsing es uno de los que más ha insistido sobre la asimilación de la sustancia de Spinoza como principio supremo de la metafísica hegeliana hasta 1803; Cf., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, Hegel Studien Beiheft 15, Hamburg, Meiner 1995; Id., “Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung”, en M. Walther (ed.), *Spinoza und der Deutsche Idealismus*, Würzburg, Königshausen & Neumann 1992, pp. 163-180. Nos permitimos reenviar también a nuestro *Il bisogno della filosofia. L'itinerario speculativo di Hegel tra Francoforte e Jena (1797-1803)*, Mimesis, Milano, 2011.

Ahora bien, lo que me interesa señalar de esta transfiguración hegeliana de la sustancia de Spinoza como principio supremo de la metafísica es que la misma implica una lectura del infinito spinoziano como verdadero y genuino infinito, en la que “lo particular y lo finito no está ni excluido ni contrapuesto a ella como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción”.¹⁵ Así las cosas, el infinito spinoziano es “la idea misma” y en este sentido se puede decir que para el Hegel de estos primeros años de Jena, el infinito de la sustancia de Spinoza atraviesa y supera la instancia lógica de la razón negativa para configurarse como expresión más acabada de la razón positiva. La infinitud, dice Hegel en *Fe y saber*, presenta diversas formas:

en cuanto que el concepto absoluto es infinitud —afirmación absoluta en sí, pero vuelta frente a lo opuesto y finito como su identidad, es entonces absoluta negación, y esta negación existente y realmente puesta es el poner de los opuestos +A-A=0. La nada existe como +A-A, y es en su ser infinitud, pensamiento, concepto absoluto, absoluta afirmación pura. Esta infinitud abstraída de la infinita sustancia es aquello que Fichte puso al acceso de nuestra nueva cultura de la subjetividad como el Yo o la pura autoconciencia, puro pensamiento, es decir, como el eterno actuar o producir de la diferencia, que el pensamiento reflexivo conoce sólo como producto.¹⁶

Tanto el yo fichteano, como la razón kantiana, no son sino abstracciones de la sustancia única. Su infinito es puramente formal abstracto, un infinito que se opone a lo finito y que siendo sólo en la oposición, queda atrapado en la contradicción; esa nada que ante la razón se abre como su destino:

La verdadera infinitud es la absoluta idea, identidad de lo universal y de lo particular, o identidad de lo infinito y lo finito mismo, es decir, de lo infinito en la medida en que se opone a lo finito. Y este infinito es puro pensamiento. Puesto como esa abstracción, es pura identidad absolutamente formal, puro concepto, razón kantiana, yo fichteano. Pero en cuanto opuesto a eso finito, es por ello

¹⁵ GuW 354. Trad. cast.: 98.

¹⁶ GuW 358. Trad. cast.: 102.

también absoluta nada de este: $+A-A=0$. Es el polo negativo de la idea absoluta [...]. La primera infinitud es la de la absoluta razón, la infinitud de la pura identidad o negatividad es la de la razón formal o negativa. Pero lo infinito en su realidad en cuanto $+A-A$, respecto de lo cual lo uno es determinado como infinitud misma, lo otro como finitud, o como finitud en general, es la infinitud de la reflexión o de la imaginación [...].¹⁷

Aparecen entonces en el discurso hegeliano al menos tres formas de la infinitud: un infinito de la reflexión, un infinito de la razón negativa y el infinito de la razón positiva. Los primeros dos pertenecen a la lógica, la cual, dirá Hegel, culmina justamente en la nada de la contradicción. Hasta allí logró extenderse Kant que sin embargo no logró aferrar que la contradicción es “la expresión formal de lo absoluto” y por eso, ante ese *Abgrund*, retrocedió y prefirió las costas seguras del entendimiento, la “fértil bajeza de la experiencia”. “Por amor de la humanidad y de sus facultades cognoscentes”, Kant percibió la disolución de lo finito a la que la dialéctica lo empujaba como el abismo en el que la razón no ha de caer. Por eso terminó por conformarse con las rígidas determinaciones del entendimiento o con una razón puramente formal. No logró barruntar, Kant, como en cambio sí hizo Spinoza, que ese *Abgrund* es sí destino de la razón, pero no *Ende* de la filosofía, sino *Anfang* de la misma. Pues la razón es la *vis*, la fuerza capaz de atravesar ese abismo, transfigurando el *Abgrund* en *Grund*; el abismo en fundamento; la nada en ser o sustancia.

Como se ve, el Hegel de estos primeros años jeníenses, no sólo se sirve de Spinoza como aliado contra las filosofías de la reflexión, sino que además superpone explícitamente su concepción de la unidad absoluta como unidad de opuestos a la sustancia spinoziana, reconociendo en ella no sólo el “elemento” en el que toda finitud es aniquilada —razón negativa— sino presentándola además como *vis* capaz de transfigurar esa *Vernichtung* —razón positiva. No puede ser más grande, en este sentido, la distancia entre el Hegel de Jena y el Hegel

maduro. Como es sabido, el Spinoza que comienza a delinearse en la *Fenomenología del espíritu*, con la anticipación programática de que se trata de aferrar y comprender lo verdadero no como sustancia sino, en la misma medida, como sujeto —y cuyos contornos quedan definidos en el inicio de la lógica subjetiva de la *Ciencia de la lógica*, que señala el recorrido de la lógica objetiva como itinerario en el cual la sustancia se despliega como “génesis del concepto”—, ya no accede a la verdad completa. La sustancia conservará el carácter de instancia de aniquilación de la finitud, éter en el cual toda determinidad se disuelve. Mas este desfigurarse de lo determinado que revela la imposibilidad de toda determinidad de consistir por sí misma implicará una verdad incompleta: o destino de abismo en el que todos los contornos del mundo se desdibujan, o inicio que no es inicio de nada, la sustancia spinoziana devendrá *Anfang* que es al mismo tiempo *Ende*; quizás *condición* necesaria para todo aquel que se decida a filosofar, para todo aquel que “quiera resolverse a pensar puramente”, mas nunca momento interno de tal proceso.

III. Un oscuro sentimiento de lo Absoluto. La relación del sentido común con la especulación

Como se pudo ver en el apartado precedente, en los primeros años de Jena Hegel identifica su posición con el *Standpunkt* spinoziano. *Standpunkt* que Hegel lee como un monismo de la sustancia, si en la *Differenzschrift* elogia al “filósofo antiguo” que habría dicho que el orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas. Ahora bien, dentro de tal horizonte monista, muchas veces reconocido en Hegel,¹⁸ y en estos años asociado a la influencia schellinguiana, una de las preocupaciones fundamentales del primer

¹⁷ GuW 358-359. Trad. Cast.: 103.

¹⁸ Habla de monismo espiritualista en Hegel, Beiser, F., *Hegel*, New York, Routledge Philosophers 2005, XX; habla de monismo de la razón, en cambio, Horstmann, R-P., *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Anton Hain, 1991. Para una lectura que niega el monismo en Hegel, Cf., Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, New York, Oxford University Press, 2015.

Hegel jenense es la de dar cuenta del pasaje del no saber al saber. Si es cierto, de hecho, que la concepción hegeliana del saber como tal que es *absolute* o no es lo empuja a una concepción del Absoluto como *schon vorhanden*, como así también a la convicción de que la filosofía como ciencia acabada y completa no necesita ni predecesores ni sucesores, ni tampoco tolera introducciones o vestíbulos, es también cierto que tal posición no impide a Hegel reconocer la existencia de una “necesidad de la filosofía”, así como también el hecho de que la misma implica el no ser efectual de la identidad: “La necesidad de la filosofía surge cuando el poder de unificación desaparece de la vida de los hombres, y los opuestos pierden su viva relación e interacción y cobran autonomía”.¹⁹

Si en el plano histórico-fenomenológico el *Bedürfnis der Philosophie* impone el intento de superar la escisión típicamente moderna entre subjetividad y objetividad en todas sus expresiones, mostrando el hacerse objeto del sujeto y viceversa, en el plano lógico-gnoseológico, la ciencia no puede no dar cuenta del proceso o movimiento de acceso al saber; es decir, no puede renunciar dar cuenta del pasaje entre el no saber y el saber, pues allí donde el saber no estuviese en condiciones de sintetizar consigo el no saber, él mismo se presentaría como parcial e incompleto, es decir como no saber. Lo que intento decir es que dentro de un horizonte conceptual monista y en cierta medida platonizante, que insiste acerca de una verdad siempre igual a sí misma y por lo tanto de un saber que no admite acercamientos progresivos, el Hegel de los primeros años jenenses dedica constante atención a la cuestión del movimiento desde el saber parcial e incompleto a la ciencia acabada y completa, desde el *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen*, para decirlo con las palabras de Hegel.²⁰ Dentro de este marco, como ha sido apropiadamente puesto en evidencia, adquiere sentido el trabajo acerca del escepticismo como “primer grado hacia

¹⁹ Diff 14. Trad. cast.: 14.

²⁰ Cf., Lecciones del semestre invernal 1801-1802; GW, IV, 271.

la filosofía”,²¹ así como también la reflexión acerca de la crítica filosófica como *Wegbereitung* a la verdadera filosofía, o, más específicamente, el tratamiento de la lógica como itinerario de *Vernichtung* de las determinidades y finitudes del entendimiento.²² En todas estas elaboraciones lo que está en juego es la relación entre saber inadecuado y ciencia: en el marco de una concepción que no ha de renunciar ni a la idea de la completud ni a la de la originariedad del saber —es decir que no ha de admitir ninguna posición que imponga un movimiento externo al saber y condicionante del mismo— y que, al mismo tiempo, insiste en que la oposición entre saber y no saber condena también el primero a mera *doxa*, crítica filosófica, escepticismo y lógica asumen el rol de itinerarios de acceso a la filosofía. Y toda la tensión que los acompaña responde justamente a la tarea que toman sobre sí: al intento de constituirse como movimientos de unificación que, en tanto que tales, no pueden no presuponer la unidad, mas, al mismo tiempo, deben hacer las cuentas también con la diferencia. Como instancias de unificación han de presuponer la razón o la *idea* de la filosofía como *schon vorhanden*, debiendo al mismo tiempo presuponer la no filosofía como condición a partir de la cual se ejercen.

Dentro de este contexto ha de inscribirse también la cuestión de la relación entre el sentido común y la filosofía. A esta relación Hegel dedica un apartado de la *Differenzschrift* que lleva por título *Relación de la especulación con el sano entendimiento humano*. La cuestión, por otra parte, está en el centro de un texto que Hegel publica en el *Kritisches Journal der Philosophie: Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en el que el filósofo destila su ironía y desprecio contra la obra de Wilhelm Traugott Krug y las infantiles pretensiones de su filosofía del sentido común.²³

²¹ En tanto que instancia de *Vernichtung* de todas las certezas de lo finito, el escepticismo es “elevación sobre la verdad que otorga la conciencia común”; VSP, 215. Trad. al esp. de M. del Carmen Paredes Martín, *Relación del escepticismo con la filosofía*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 74.

²² Sobre este tema, nos permitimos reenviar a nuestro *Il bisogno della filosofia*, op. cit., cap. II y III.

²³ En la versión berlinesa de la *Enciclopedia*, Hegel recordará al Sr. Krug, tildando nuevamente su reflexión de engañosa e ingenua: “El señor Krug ha exigido en este sentido a la filosofía

Lo interesante de estos pasajes, a mi modo de ver, es que en ellos se pone en evidencia la tensión que atraviesa el *Standpunkt* hegeliano: su exigencia de dar cabida solamente a una concepción de la ciencia como saber completo y adecuado a sí mismo y al mismo tiempo su necesidad de reconocer un movimiento de acceso al saber que no puede sino mover desde un no saber o desde un saber incompleto e inadecuado: filosofía y filosofar, unidad y movimiento de unificación se miden mutuamente y se chocan en un horizonte teórico en el que, *de jure*, parecería no haber lugar para el no saber, como así tampoco para el pasaje del no saber al saber, mas que, al mismo tiempo, necesita dar cuenta del itinerario en el que el no saber se transfigura en saber. Pues el saber, la ciencia, ha de abrazar en sí y consigo el no saber, ha de tomar sobre sí esa negatividad. Como se dijo, de hecho, allí donde filosofía y no filosofía quedaran enfrentadas como opuestas, tal enfrentamiento terminaría por hacer de la filosofía una mera *Doxa*, tan unilateral y parcial como aquello que critica.²⁴

de la naturaleza [...] que lleve a cabo la obra maestra de deducir *tan solo* la pluma con la que él escribe. Para esta tarea y respectiva la glorificación de su pluma sería preciso poder concebir la esperanza de que la ciencia hubiera progresado tanto que ya hubiera despachado [la deducción] de todo lo importante del cielo y de la tierra, del presente y del pretérito, y que ya no quedara nada más importante para concebir [que su pluma]”, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, § 250, en GW, XX; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*, trad. esp. de R. Valls Plana, Buenos Aires, Alianza 2005, p. 310.

²⁴ Escribe Hegel en *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con el estado presente de la filosofía en particular*: “Si la crítica pretende hacer valer un punto de vista unilateral contra otros no menos unilaterales, entonces ella se reduce a polémica y a partidismo [...] Pero como si un bloque [*Menge*] se ha opuesto a otro bloque, cada uno de ellos se configura como un partido [*Partei*], pero en cuanto uno deja de aparecer [*scheinen*] como partido también el otro deja de hacerlo, entonces, por una parte, cada lado debe hallar intolerable el aparecer sólo como partido [...] Por otra parte, si un bloque quiere preservarse frente al peligro de la lucha y de la manifestación de la propia íntima nulidad, declarando que el otro [bloque] sólo es un partido, entonces justamente así habría de reconocer que él es algo, y habría desconocido a sí mismo esa validez universal sobre la base de la cual lo que es efectivamente partido no debe ser partido sino más bien una absoluta nada, y de ese modo, al mismo tiempo se habría reconocido como partido, es decir como una nulidad para la verdadera filosofía”, en GW, IV, 127-128; trad. mía. Algo parecido vuelve a decir Hegel en la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*, allí donde afirma: “Pues un saber que no tenga la cualidad de lo verdadero, ella [la ciencia] no puede, ni limitarse a repudiarlo como una visión común y ordinaria de las cosas, aseverando que ella es un conocimiento de otro género, completamente distinto, y que ese saber no es nada para ella; ni tampoco puede invocar el presentimiento de un saber mejor que hubiera dentro de él”; GW, IX, 8; *Fenomenología del espíritu*, trad. esp. de A. Gómez Ramos, Madrid,

De ahí la crítica a la reflexión y, al mismo tiempo, el reconocimiento de la posibilidad de una dimensión filosófica de aquella. De ahí, también, la crítica al sentido común, al *gesunder Menschenverstand* y, al mismo tiempo, el reconocimiento de un carácter positivo de él en tanto que “sentimiento de lo Absoluto”.²⁵ Por un lado, Hegel no ahorra críticas al sentido común: en el texto *Sobre la esencia de la crítica filosófica en general y su relación con la situación actual de la filosofía en particular* rechaza todo intento de volver “popular” a la filosofía, declarando el carácter esotérico y aristocrático de la filosofía, que sería así inalcanzable para la plebe: “ella es filosofía sólo porque se opone diametralmente al entendimiento, y por ende más aún al sano entendimiento humano, con lo cual se entiende la limitación local y temporal de una estirpe de hombres; en relación a ésta, el mundo de la filosofía es, es sí y para sí, un mundo al revés (*verkehrte Welt*)”.²⁶ Este mundo dado vuelta de la filosofía es aquel al que el filósofo del entendimiento común no puede acceder, justamente porque es incapaz de deshacerse de ese entendimiento que se aferra a la finitud y rechaza obstinadamente la inconsistencia de ella y su ser sólo en relación a lo Absoluto. Es esto también lo que lleva a estos presuntos filósofos a insistir en la incoherencia de la filosofía, que sostendría que nada debe ser presupuesto, presuponiendo ella, sin embargo, lo Absoluto como absoluta identidad, y que promete una deducción completa de nuestras representaciones, mas no puede deducir “cada perro, y cada gato e incluso la pluma del señor Krug”.²⁷

Abada 2010, 147 (de ahora en adelante cit., como *FdE*, seguido por número de página). El saber, allí donde se contrapusiese al no saber, declararía la propia nulidad como saber, se reduciría a partido, a *Doxa*.

²⁵ A mi modo de ver, no queda del todo claro en los textos si Hegel hace alguna diferencia entre *gesunder Menschenverstand* y *gemeiner Menschenverstand*, confiriéndole a este último un claro carácter negativo y reconociendo un carácter positivo en tanto que acceso, si bien oscuro o a través del sentir, al Absoluto.

²⁶ GW, IV, 124 (trad. mía). Estas consideraciones contrastan netamente con las del *Prólogo* de la *FdE* en que Hegel sostiene que la ciencia ha de tener carácter exotérico, ha de ser accesible a todos, es decir, ha de desplegarse acabadamente; *Cf.*, *FdE*, 67.

²⁷ GW, IV, 178.

Krug, dice Hegel, entiende “la cosa como el más común de los plebeyos”; por ello para él y su común entendimiento humano, la filosofía es un camino vedado. Y sin embargo, en el antes mencionado apartado de la *Differenzschrift* Hegel escribe que el sano entendimiento pierde “su fuerza” (*Kraft*) allí adonde adhiere a la reflexión o se deja confundir por ella, en virtud de lo cual termina por renunciar a “apoyar sus máximas sólo en la totalidad oscura presente como sentimiento y a oponerse enérgicamente con dicho sentimiento a la inestable reflexión”.²⁸ En estos pasajes el sano entendimiento humano no se opone a la especulación —sino solo cuando se deje desviar por la reflexión intelectual—, pues en él la totalidad absoluta no resulta ajena, sino que más bien se presenta como un oscuro sentir que permanece “en lo interno e inexpressada”.²⁹ Absoluto y manifestación, esencia y contingencia son para el sano entendimiento humano idénticas, “pero esta identidad es y permanece algo interno, un sentimiento, algo desconocido (*unerkanntes*) e inefable (*unausgesprochenes*)”.³⁰

Hegel parecería decir entonces que en el sano entendimiento humano la identidad de Absoluto y manifestación o de esencia y contingencia no es *para la consciencia*,³¹ pues en ella permanece la oposición. Dicho de otro modo: el sano entendimiento humano “siente” la referencia a lo Absoluto, mas al mismo tiempo no sabe ni puede renunciar a la “consistencia” y al “ser absoluto” de ellas, a su “desaparecer (*verschwinden*) ante la especulación”; razón por la cual esa identidad aparece en la consciencia como oposición. Pasajes complicados, estos, que se vuelven aún más complejos por el hecho de que Hegel parece superponer esta referencia a lo Absoluto y el contemporáneo quedar pegada de la consciencia a la contraposición con la fe:

Esta relación o referencia del estado de limitación a lo absoluto, en la cual referencia sólo la oposición está presente en la consciencia,

²⁸ Diff, IV, 20. Trad. cast.: 22.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Diff, 21. Trad. cast.: 23.

³¹ La tarea de la filosofía, escribe Hegel en la *Differenzschrift*, es “construir el Absoluto para la consciencia”.

y por el contrario hay una completa ausencia de consciencia sobre la identidad, se llama *fe* (*Glauben*) [. . .]. En esta relación la reflexión es ciertamente razón y se aniquila a sí misma como lo que separa y lo separado, así como sus productos —una consciencia individual— conservando empero la forma de la separación. La certeza inmediata de la fe de la que tanto se ha hablado como de lo último y lo supremo de la consciencia, no es otra cosa que la identidad misma, la razón, la cual, sin embargo, no se conoce a sí misma, sino que va acompañada de la consciencia de la contraposición.³²

Según estas consideraciones, parecería haber identidad —o, por lo menos, afinidad— entre sano entendimiento humano y fe. Ambos perciben la referencia de las limitaciones al Absoluto, pero en ambos tal referencia no comporta una construcción de la identidad en y para la consciencia. En la consciencia permanece la oposición, de suerte que la identidad es sólo *unbewusste Identität*. De hecho, la tarea de la especulación consiste en elevar “a la consciencia la identidad inconsciente para el sano entendimiento humano, es decir [que ella] construye en identidad consciente lo que en la consciencia del común entendimiento humano es necesariamente opuesto, y esta unificación de lo que en la fe está separado es para él una atrocidad”.³³

En los párrafos sucesivos, las consideraciones acerca del sano entendimiento humano se volverán más ásperas y Hegel acusará a tal entendimiento de obstinación y de incapacidad de ver el alcance aniquilante de la especulación. Permanece, sin embargo, tanto la afirmación de que la fe es razón —aunque razón que no se conoce a sí misma— como la superposición entre fe y sano entendimiento. Ellas no son completamente ajenas a la especulación. Y es por ello que esta última las comprende bien: “La especulación reconoce como realidad del conocimiento sólo el ser del conocimiento en la totalidad; todo lo determinado tiene para ella realidad y verdad sólo en la conocida referencia a lo absoluto. Por ello conoce asimismo

³² Diff 21. Trad. cast.: 23.

³³ Diff 21. Trad. cast.: 23.

lo absoluto en aquello que sirve de fundamento a las máximas del sentido común”.³⁴

Esta ambigüedad respecto de la relación entre sano entendimiento humano y especulación responde, a mi modo de ver, a la concepción de la ciencia como tal que no admite afueras y, a la vez, a la exigencia de dar cuenta de ese afuera (=no saber) y de su síntesis con el saber. Exigencia, ésta, que no permite presentarlos como opuestos, completamente ajenos. El no saber deviene entonces saber inadecuado porque incompleto, parcial, tal que se fija en determinaciones singulares, e incapaz de ver la conexión de cada una de ellas con la totalidad de la cual forma parte y en virtud de la cual adquiere sentido. Al mismo tiempo, aún en esa posición es necesario relevar un “oscuro” sentimiento de Absoluto, pues sin él —si la unidad no es *schon vorhanden*— tal Absoluto no podría siquiera ser buscado. Paradigmática, en tanto que expresión del *impasse* que, según Hegel, se produciría entre saber y no saber, es la posición de Hegel respecto de la relación entre crítica filosófica y no filosofía en el texto sobre la *esencia de la crítica filosófica*:

la actividad crítica se disuelve sin duda respecto de y en aquellas obras carentes de tal idea [la verdadera idea de la filosofía]. Si la idea está ausente, la crítica se halla en la mayor dificultad, porque si toda crítica es subsunción bajo la idea, se sigue que, allí donde esta idea esté ausente, cesa necesariamente también toda crítica, y ella no puede darse ninguna otra relación inmediata que no sea la del rechazo (*Verwerfung*).³⁵

Frente a la no filosofía, la crítica filosófica —que tiene sentido sólo allí donde se funde en la verdadera *idea* de la filosofía— ve disuelta su tarea, se halla en la mayor de las dificultades, pues no puede sino rechazar ese sistema, pero el rechazo del mismo transforma a ambas en partidos unilaterales, incapaces de reconocerse mutuamente: “sólo dos subjetividades que se contraponen la una a la otra”, dos partidos

³⁴ Diff 20. Trad. cast.: 22.

³⁵ GW, IV, 118 (trad. mía).

que se enfrentan cada uno con igual derecho: “Frente a esta relación de la crítica, que separa la no filosofía de la filosofía —su estar de un lado y tener la no filosofía del lado opuesto, no hay inmediatamente salvación (*Rettung*)”.³⁶

La salvación, entonces, es posible allí donde el no saber depone su carácter de contraposición al saber. En el caso de la crítica filosófica, ella puede realizarse sólo cuando no sólo ella sino también la obra criticada tienen su *Maßstab* en la idea misma de la filosofía. Si en términos metafísicos el infinito no es tal allí donde se contraponen a lo finito, en términos gnoseológicos el saber no puede contraponerse al saber (=la filosofía a la no filosofía); pues allí donde esto sucediese ese saber se mostraría él mismo como no saber (=el infinito sería un mal infinito o un infinito finitizado). La adquisición de que el Absoluto no puede ser sólo meta, objetivo externo al movimiento de acceso a él se declina en la exigencia de afirmar que aún en el no saber el saber está ya presente, si bien sólo en la forma de un sentir inefable o incommunicable, que habrá de “orientar” al entendimiento: esto es aquello a lo que Hegel hace referencia en la *Differenzschrift*, cuando hablando del itinerario de las determinidades del entendimiento a la razón, afirma que tal entendimiento está *ab initio* guiado por la “celada eficacia de la razón (*geheime Wirksamkeit der Vernunft*)”.

En el fondo, todo el recorrido de la *Fenomenología*, como itinerario de la consciencia que desde sí misma y desplegando inmanentemente su necesidad de conocer se eleva a la ciencia, será la respuesta de Hegel a estas preocupaciones acerca de un saber que no admite introducción o acercamiento progresivo pero que debe dar cuenta de esa *necesidad* de la filosofía adonde el genitivo, entendido como objetivo, implica la realidad de un no saber que reclama ser sintetizado con el saber.

³⁶ GW, IV, 119 (trad. mía).

IV. A modo de conclusión

Dos consideraciones se imponen a partir de lo dicho en el apartado precedente; ambas muestran cómo el camino hegeliano se cruza con el spinoziano. En ambos casos, sin embargo, Spinoza no es referente explícito para Hegel.

En primer lugar, lo que Hegel achaca al común entendimiento humano es la infantilidad de fijarse sobre determinaciones singulares sin reparar en que esas determinaciones tienen sentido solamente a partir de la totalidad de la cual forman parte. Contestando a la provocación del señor Krug de que el idealismo trascendental debe deducir del sistema solar sólo un punto determinado, como la luna, Hegel se burla diciendo que así se la hace “fácil a los idealistas”: “Pero el señor Krug comprende tan poco acerca de la construcción filosófica como para suponer que la luna pueda ser comprendida sin la totalidad del sistema solar [...]?”.³⁷

Pocas afirmaciones resultan tan spinozianas como estas. Aunque en este contexto Spinoza no sea mencionado, la idea hegeliana de que la verdad reside en la capacidad de aferrar la totalidad de las conexiones recalca la célebre teoría de Spinoza en el *Breve tratado* según la cual el error no responde a lo que se conoce sino a lo que se ignora. El error no reside en la parte conocida, sino en la falta de conocimiento de su estatuto de parte, es decir en la ignorancia de la conexión de esa parte con las otras y con el todo.³⁸ Allí donde la mente acceda sólo a la parte, la misma tenderá necesariamente a ocupar el lugar el todo; como en Spinoza, allí adonde la mente no posea la idea o imagen que “haga fluctuar su imaginación”, quien sólo poseyese la idea del caballo alado no podría sino afirmar que el caballo alado existe.³⁹ El sano entendimiento humano, como la reflexión intelectual, no es sino

el quedar aferrado a la parte, desconociendo el mosaico completo en el que la misma se inserta. Esa parte, en sí misma, no es errónea; el error residirá solamente en la carencia del cuadro completo. Por eso Hegel puede decir que la especulación comprende al sentido común, pues comprende la parte, sólo que logra aferrarla en su conexión con el todo, en virtud de la cual, la parte depone su carácter de absoluta y de consistencia autónoma.

No se da, en este sentido, un absoluto no saber, sino sólo un saber parcial, incompleto, que justamente por ello, no necesita ser eliminado, sino que puede ser recomprendido una vez que se haya accedido al cuadro conjunto, pues sólo dentro del mosaico completo esa ficha particular mostrará su verdadero significado. La convicción común a Hegel y Spinoza acerca de que no hay ni puede haber dos actos cualitativamente distintos de *intelligere*, pues se entiende o no se entiende, lleva a ambos a pensar el saber como completo y el no saber como parcialidad; no como error sino como determinación particular que sólo en las conexiones con las otras fichas habrá de mostrar su verdadero significado.

En segundo lugar, como traté de poner en evidencia a partir de la cuestión de la relación sano entendimiento humano-especulación, fundamental para Hegel, ya en estos primeros años de Jena, es dar cuenta de cómo ha de realizarse el pasaje del no saber al saber, cómo, desde la consciencia, es posible el pasaje a la ciencia, mostrando al mismo tiempo que se trata de un movimiento inmanente, pues, si así no fuera, una nueva escisión se perfilaría dentro del sistema. En estos primeros trabajos, Hegel confía el camino del *endliches Erkennen* al *unendliches Erkennen* a la lógica aún distinta de la metafísica. Es en ella que las categorías del entendimiento han de desplegarse en su sistematicidad y necesidad desarrollando un contenido que las llevará a la contradicción y mostrando así que el conocer finito es inadecuado para acceder a la verdad suprema, la cual siendo actividad y obra de la razón, sólo en la metafísica habrá de ser construida como *principio* propiamente dicho.

³⁷ *Wie der gemeine Menschenverstand die Philosophie nehme*, en GW, IV, 179 (trad. mía).

³⁸ Esto es lo que habilita, en Spinoza, la compleja afirmación según la cual la idea —anticartesianamente— implica un juicio, mas al mismo tiempo la idea —cartesianamente— no puede ser en sí misma errónea. Sobre este tema, cf., Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.

³⁹ Cf. E II, 48, esc.

Que el nombre de Spinoza no aparezca en este contexto es elocuente. A pesar de los elogios al filósofo de Amsterdam, si Hegel halla una carencia en el sistema de Spinoza, la misma parece tener que ver con el hecho de que Spinoza comete la “ingenuidad de comenzar la filosofía con la filosofía”, sin sentir la exigencia de dar cuenta del movimiento del conocer parcial al conocimiento absoluto. Hegel parece aquí intuir o anticipar lo que será una de sus críticas maduras al filósofo de la sustancia única: que Spinoza comience la filosofía con la filosofía puede ser entendido en el sentido de que Spinoza comienza con la unidad absoluta, sin dar cuenta, sin embargo, del itinerario de la no unidad a la unidad; sin dar cuenta, es decir, del proceso de unificación. Cuando, a partir de la *Fenomenología*, la sustancia ya haya dejado de ser el principio más alto de la metafísica y el programa de la filosofía de Hegel se reconozca en la necesidad de una “confutación del spinozismo”, esta crítica implicará la convicción de que la sustancia no admite mediación alguna: es *Anfang* y sólo *Anfang*, y, justamente por eso, es, al mismo tiempo, *Ende*. No es inicio que sea inicio de nada, justamente porque es puro inicio, que no conoce ni admite el recorrido negativo de acceso a la unidad. No es inicio que contenga dentro de sí todo el proceso en el que las determinaciones finitas muestran su insuficiencia y se disuelven. Incapaz de dar cuenta del pasaje de lo finito a lo infinito y de hacerse cargo de la cuestión del pasaje del no saber al saber, la filosofía spinoziana se presentará como incompleta. Aun cuando Hegel nunca deje de reconocerle el mérito de haber comprendido que la filosofía no puede comenzar sin que el alma se sumerja en el éter en el que el mundo de las determinaciones finitas se disuelve, tal reconocimiento irá adquiriendo, cada vez más, el estatuto de una suerte de “purificación” sólo individual, ejercicio preparatorio que ha de realizar aquel que se “resuelve a filosofar”.⁴⁰

⁴⁰ Dice Hermann Braun que “el sumergirse de todas las determinaciones en el abismo del spinozismo, aconsejado [por Hegel] como ejercicio del pensar ha de ser entendido por cierto como una anticipación del recorrido de la lógica [...]”. Es decir que la función teórica de Spinoza es desplazada por fuera del recorrido lógico y aquel “o se es spinoziano o no se es filósofo” de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* indicarían solamente un ejercicio de purificación subjetivo necesario para resolverse a filosofar, pero que excluye toda identidad entre la posición filosófica spinoziana y alguna categoría o momento de la lógica;

Si la filosofía spinoziana presenta al Hegel de los primeros años de Jena como antídoto contra las filosofías de la reflexión y como más genuino paradigma de la filosofía, y si es correcto decir que el sistema comenzará a cobrar forma sobre la base de esta asimilación de Spinoza, no debe perderse de vista que de esa apropiación la sustancia saldrá completamente transfigurada, de suerte que ni el propio Hegel podrá ya reconocerla como momento de su propio sistema. La imagen alimenticia de la asimilación puede dar cuenta adecuadamente de tal proceso: aquello que constituye el alimento fundamental de una filosofía lo es sólo porque la nueva filosofía ha transformado tal materia en nutriente necesario para su crecimiento. Como nutriente, aquella filosofía ha perdido todos sus caracteres, adquiriendo atributos completamente nuevos.

Si es así, toca preguntarse, entonces, en qué medida es posible la pretensión hegeliana de una razón que se realiza procesual y unitariamente a través de los distintos sistemas filosóficos, o si no nos vemos obligados a admitir la idea kantiana de que cada gesto verdaderamente filosófico impone necesariamente una crítica y ruptura con el sistema precedente.

Cf., “Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik”, en *Hegel-Studien*, 17, 1982, 53-74, qui p. 70. Obviamente, estas consideraciones, ponen la cuestión acerca de si la filosofía hegeliana realiza su programa de confutación inmanente del spinozismo. Sobre este tema, *cf.*, Michelini, F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, Bologna, EDB, 2004; Palermo, S., “La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*”, en Fonnesu, L.-Ziglioli L. (eds.), *System und Logik bei Hegel*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2016, pp. 193-212.

Bibliografía

- Beiser, F., *Hegel*, New York, Routledge Philosophers, 2005.
- Braun, H., "Spinozismus in Hegels Wissenschaft der Logik", *Hegel-Studien*, 17, 1982, pp. 53-74.
- Horstmann, R-P., *Die Grenze der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus*, Anton Hain, Frankfurt am Main, 1991.
- Kant, Emanuel, *Metaphysik der Sitten*, en *Kants Gesammelte Schriften*, Bd., VI, Berlin, De Gruyter, 1968 y ss., pp. 203-494. Traducción español de A. Cortina Orts/J. Conill Sancho, *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 2008.
- Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and Its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, New York, 2015.
- Micheli, F., *Sostanza e assoluto. La funzione di Spinoza nella Scienza della logica di Hegel*, Bologna, EDB, 2004.
- Palermo, S. V., "La sostanza como genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella *Wesenslogik*", en Fonnesu, L-Ziglioli L. (ed.), *System und Logik bei Hegel*, Hildesheim-Zürich-New York, Georg Olms, 2016, pp. 193-212.
- Scribano, E., *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma, Carocci, 2015.
- Spinoza, B., *Ethica Ordine Geometrico demonstrata*, en *Spinoza Opera*, Bd. II, 1972.

El cine de Vertov, el ojo de Deleuze y la libertad de la percepción¹

Pablo Enrique Abraham Zunino (UFRB-UBA)

Introducción

Que una imagen pueda ser percibida, es decir, que la percepción de las cosas se dé bajo la forma de imágenes, no parece suscitar ningún problema, pero hablar de la libertad de la imagen ya es un poco arriesgado. Al final, ¿de qué libertad estamos hablando? ¿Qué sentido tiene decir que una imagen es más o menos libre? ¿Libre de qué? ¿O de quién? Las respuestas para estas preguntas no siempre pasan por las soluciones de los problemas que relevan, sino más bien por un replanteamiento del propio problema. ¿Cuál sería ese problema? Digamos que se trata del problema de la imagen: ¿Cómo pensar en la imagen sin dejarla caer en las garras (o en los ojos) de la percepción humana? ¿Existen imágenes no percibidas? Ese es el punto de partida de Deleuze para tratar el concepto de imagen y su relación con el cine en los libros *La imagen-movimiento* (1983) y *La imagen-tiempo* (1985).² Por otro lado, en la selección de citas de Deleuze propuestas

¹ Este artículo es resultado de una investigación en el marco del Programa de Posdoctorado en Ciencias Humanas y Sociales de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

² Además de las obras originales y sus traducciones al castellano (Deleuze, G., *L'image-mouvement. Cinéma 1*, París, Les éditions de minuit, 1983 [*La imagen-movimiento: estudios sobre cine 1*, trad. por Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2018]; _____, *L'image-temps. Cinéma 2*, París, Les éditions de minuit, 1985 [*La imagen-tiempo: estudios sobre cine 2*, trad. por Irene Agoff, Buenos Aires, Paidós, 2016], utilizamos las "clases" de Deleuze (Cursos en la Université de Vincennes), publicadas por la Editora Cactus en tres volúmenes (hay un cuarto en preparación), de los cuales aquí nos abocamos al primero: Deleuze, G.,