

“Pese a Hegel – vía Hegel”. Sobre dos modos de recepción de la filosofía especulativa en América Latina¹



<https://doi.org/10.36592/9786554600637-09>

Pedro Sepúlveda Zambrano

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso

pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com

Yo tuve sueños, no pesadillas, sueños musicales, sueños de preguntas transparentes, sueños de aviones esbeltos y seguros que cruzaban Latinoamérica de punta a punta por un brillante y frío cielo azul.

Roberto Bolaño

La relación entre Hegel y la filosofía en América Latina es un complejo de representaciones aún sin resolver. De ahí que sea posible encontrar en dicha región planteamientos extremadamente diversos en torno a la figura del filósofo de la lógica especulativa. Abundan en este sentido ideas y disposiciones teóricas, animadas por un amplio espectro de motivos del pensamiento. La presencia de Hegel en el conocimiento producido en Latinoamérica desborda con ello incluso los límites de la filosofía, de modo tal que hoy en día es posible encontrar investigaciones pertenecientes al área de las ciencias sociales y de las ciencias humanas en general —por ejemplo, en la psicología (baste pensar en la conexión con el psicoanálisis), la sociología y la antropología, así como también en la estética, el derecho y la teoría política—, que recogen un cierto concepto de la filosofía de Hegel, para ponerlo en relación con los saberes particulares de su disciplina. Sin que deje de ser sugerente la idea de llegar a trazar la historia de la influencia del filósofo de la *Ciencia de la lógica* en las distintas formas del saber en América Latina, el interés de este ensayo es ciertamente bastante más modesto, en la medida en que intenta esbozar

¹ Ensayo ganador del Concurso de Ensayo “Hegel y América Latina”, convocado por FILORED con ocasión del III Congreso Germano-Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel, Lima-Cusco, Perú 2022.

únicamente los contornos más amplios acerca de dos *modos de recepción* de la obra del Suabo en la filosofía practicada en Latinoamérica. La esperanza definitiva de este texto consiste así en poder contribuir a elucidar dichos modos, con el objeto de precisar las posiciones que han marcado la historia, la influencia y la relevancia de Hegel en la filosofía de América Latina².

A partir de esta premisa es posible realizar aquí una primera diferenciación conceptual que permita abrir la reflexión acerca de tales modos de recepción que la escritura filosófica de aquella región continental ha establecido con la imagen de Hegel. Por una parte, hay toda una tradición de pensamiento filosófico "latinoamericanista" que ha sostenido una relación tensa y problemática no sólo con la obra de Hegel en particular, sino que más bien con la idea del "eurocentrismo" en general. A partir de dicha idea, la filosofía especulativa ha sido concebida como la culminación de este proceso, de tal manera que, con el objetivo de independizarse de la tradición europeo-occidental de la filosofía, se ha levantado con ello una tradición de pensamiento que se ha dado en llamar *filosofía latinoamericana*. Sin embargo, por otra parte, existe también un complejo tejido de investigaciones, cuyo núcleo de pensamiento ha dedicado sus esfuerzos a descifrar los misterios tanto de la dimensión exotérica como de la esotérica de la obra de Hegel. Bajo el proyecto de recoger lo mejor de la filosofía clásica alemana hay también un trabajo filosófico que ha ido formando en el tiempo una *red germano-latinoamericana*. En aquella, la filosofía latinoamericana, asumiendo la variedad interna de sus matices, se trata de una forma de hacer filosofía "desde y a pesar de Hegel"³. En esta, en cambio, y relegando también aquí la multiplicidad de orientaciones teóricas, el horizonte radica en llegar a constituir un modo de trabajo filosófico en red entre Alemania y América Latina, que circunscriba su derrotero en torno al legado de la filosofía clásica alemana

² La expresión «modo de recepción», categoría que guía este ensayo, es una de las tantas deudas que he contraído de las investigaciones de Hardy Neumann y de Thomas Sören Hoffmann. Cf. NEUMANN, 2010, p. 243; cf. HOFFMANN, 1991, pp. 211–277.

³ José Santos Herceg refiere el origen de dicha tesis a la investigación de Gregor Sauerwald. Sin embargo, tal y como veremos más adelante, la expresión "desde Hegel y a pesar de Hegel mismo" proviene más bien del clásico texto de Arturo Andrés Roig (1981, p. 13). Cf. SANTOS-HERCEG, 2010, p. 475. Con todo, la expresión "desde Hegel y a pesar de Hegel" es de hecho también replicada por el libro de Sauerwald (2008, p. 156).

en general, y por lo tanto de Hegel en particular, empleando este medio como su punto de partida, y en este sentido se trata de una forma de hacer filosofía *vía Hegel*.

En el primer apartado de este ensayo serán entonces reunidas las imágenes dominantes de la filosofía especulativa presentes en algunos de los desarrollos más importantes de la filosofía latinoamericana. En el segundo apartado, la exégesis perseguirá por el contrario las huellas de un trabajo filosófico en red germano-latinoamericano. En último término, el trabajo culminará su recorrido con una serie de consideraciones finales respecto al tratamiento y las consecuencias de ambos modos de recepción de la filosofía del concepto en América Latina.

1. "Pese a Hegel". El modo de recepción escéptico-crítico del concepto especulativo en la filosofía latinoamericana

La investigación de Gregor Sauerwald resulta muy útil al inicio de nuestras reflexiones para poder esbozar de cierta manera el ánimo que mueve a la filosofía latinoamericana. En uno de sus artículos, Sauerwald expone precisamente dicho ánimo mediante las siguientes formas: en primer lugar, a propósito del tipo de relación que la filosofía latinoamericana establece con la filosofía especulativa, es posible encontrar generalmente en la primera el motivo de llevar a cabo una suerte de "liberación de Hegel a través de Hegel" [*Befreiung von Hegel durch Hegel*] (SAUERWALD, 1985, p. 226). En segundo lugar, y específicamente acerca del programa filosófico de Arturo Andrés Roig, la reflexión trazaría en él un doble movimiento, a saber, de "recepción y superación de Hegel" (SAUERWALD, 1985, p. 238), y en este sentido el proyecto de fondo consiste aquí en poder recoger las categorías de la tradición filosófica europea aún "fructíferas" para la realidad del continente americano. En tercer lugar, en relación al concepto de "a priori antropológico", vale decir, de la valoración principal del sujeto y su dignidad, o también, de una cierta voluntad de "querer-valer-para-sí" [*für-sich-gelten-Wollen*] (SAUERWALD, 1985, p. 243), la figura de Hegel, y en ello también la de Kant —*vía* recuerdo del *reino de los fines*— son ubicadas como puntos de partida del programa de la filosofía latinoamericana de la liberación, en tanto proyecto de emancipación del sujeto latinoamericano y su historia concreta. En suma, la motivación filosófico-

política de Roig, cuya potencia permite desarrollar el sentido inicial de este primer apartado de la reflexión, queda bien sintetizada si atendemos a la expresión roigiana —recogida por Sauerwald—, de poder filosofar “desde Hegel y contra él” [*von Hegel her und gegen ihn*] (SAUERWALD, 1985, p. 239).

Con todo, esta última afirmación puede ser a su vez analizada en dos partes. La primera de ellas nos invita a reconocer la presencia aún activa de la filosofía de Hegel en nuestro tiempo, y de esta manera dicha invitación se extiende también a la posibilidad de investigar su obra bajo el principio de su actualización, expresando así la necesidad de implementar el trabajo de revisión y de corrección en filosofía. Con el cumplimiento de esta necesidad es develado también el reconocimiento de aquellas potencialidades de la filosofía de Hegel que todavía pueden rendir múltiples frutos para nuestro presente. De esta forma, la filosofía se convierte además en un ejercicio potenciador de aquellas categorías del pensamiento heredado que sirven para poder repensar un problema o un conjunto de problemas del tiempo actual. Sin embargo, lo cierto es que la segunda parte de la afirmación se vuelve finalmente dominante del sentido a través del cual se ha pensado la filosofía especulativa en la filosofía latinoamericana. Al tomar aquí como ejemplo el trabajo de José Santos Herceg, resulta plausible la tesis de que esta tradición filosófica ha forjado su propia identidad a partir de un movimiento de diferenciación respecto de determinadas premisas y categorías que serían de orden principal en «el espíritu y la letra» de la filosofía especulativa.

La cartografía de estos mapas conceptuales revela una serie general de tres modos de leer a Hegel sobre la base de dichos conceptos cardinales. El primer modo de leer ha sido fundado a partir del concepto de la *universalidad*. La representación de Hegel como “pensador de lo universal” supondría entonces al inicio un tipo de “corte” que expresa y aparta lo irreductible de todo universal. Esta visión crítica de lo universal, en tanto meta especulativa de la verdad, presupone en su reverso una versión contrapuesta en el concepto de la *contingencia*. Lo universal en Hegel sería con ello lo abstracto, entendido como el resultado de aquel pensar que tiende a evadir lo concreto y el contexto. Por el contrario, este primer modo de leer consiste justamente en detenerse a pensar lo contingente, concebido como la trama de las realidades situadas y de los “problemas coyunturales” (SANTOS-HERCEG, 2010, p.

482). Sin embargo, quiérase o no, en esta mirada se encuentra contenido a la vez un motivo de pensamiento que ya ha sido asociado a la filosofía del concepto, a saber, el del *pensamiento concreto de la realidad*.

A partir de este punto adquiere importancia la siguiente pregunta, ¿cómo es posible que Hegel haya sido representado, por un lado, como el pensador de lo abstracto y, por otro lado, a la vez como el pensador de lo concreto? La respuesta a esta pregunta supone asumir que la contraposición entre lo universal y lo contingente solo es admisible si lo primero, lo universal, es pensado —como decía Hegel— “de modo unilateral”—, es decir, como “universal abstracto”. Pero ya es sabido que ese fue precisamente el sentido de lo universal que la filosofía especulativa se propuso superar. Para poder comprender esta forma especulativa de lo universal es preciso entonces atender, en primer lugar, a la “Doctrina del concepto” desarrollada en la *Ciencia de la lógica*. Dicho en breve, lo contrario de lo universal es allí lo *singular*, y no lo contingente. Ambos, lo universal y lo singular, se determinan mediante lo *particular*, y no obstante los tres ocupan además la función de *medio* en las relaciones que cada uno establece con los otros. De esta manera, lo universal puede ser igualmente concreto, en la medida en que todas estas *dimensiones*, vale decir, la universalidad, la particularidad y la singularidad, son concebidas como “momentos del concepto” [*Momente des Begriffs*] (HEGEL, GW XII, p. 210 [trad. Duque, p. 354]).

El segundo modo de leer se desarrolla en torno al núcleo problemático del principio de la filosofía. En el marco de la filosofía clásica alemana, dicho principio no es otro que el de la *libertad*. La filosofía es así auténtica solo allí donde se da como el *pensar libre de la acción* y como la *acción libre del pensar*. Este pensamiento supone entonces la realización de ciertas premisas universales, cuya definición se condensa en Hegel en la figura del Estado. El Estado tiene por lo tanto la tarea fundamental de *asegurar* el derecho a la libertad. En él se produce de esta forma, de modo objetivo, la valoración absoluta del ser humano. Dicho en pocas palabras, a partir de Hegel, solo una vida en el derecho puede juzgar la carencia del derecho —así como únicamente en la verdad es posible conocer la no-verdad—. En esta *posición originaria del valor*, que en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel se deposita sobre el ser humano como sujeto de la libertad, reside la acción filosófica por antonomasia (SANTOS-HERCEG, 2010, pp. 493-500).

Ahora bien, la recepción de tal premisa condujo de esta manera a la pregunta por la identidad de aquel sujeto que vive como propias las condiciones de vida latinoamericanas. Dichas condiciones hablan, en principio, de una historia de siglos de *dependencia*, que mirada desde su reverso es también la historia del deseo de *independencia*. A partir de esta proposición es posible ver también el establecimiento de un nuevo par de opuestos, que de paso reposiciona a Hegel en el centro de nuestra reflexión. Bajo el supuesto de que la filosofía especulativa de la historia consistiría en un pensamiento de la unidad que eliminaría las diferencias, y que produciría con ello un efecto de continuidad abstracta, se trata entonces de contraponer a ello la idea de una discontinuidad múltiple. En la representación de la unidad *contra* la multiplicidad, de la identidad *contra* la diferencia, la continuidad *contra* la discontinuidad, del tratado *contra* el ensayo, del *logos* *contra* el espacio a-lógico, la dialéctica *contra* la analéctica y, en fin, de la universalidad *contra* la "coyuntura", la filosofía latinoamericana ha ido poblando su discurso de "espectros de Hegel".

Sin embargo, y si así fuera el caso, cabe aquí igualmente abrir espacio a la siguiente pregunta, ¿cuál ha sido la justificación de este juego de posiciones?, es decir, ¿por qué, entre las tantas representaciones que habitan sobre Hegel, se encuentra también la del filósofo cuyos pensamientos abrigan un cierto desprecio al llamado "nuevo mundo"? A este respecto, es posible visitar aquel artículo de Santos Herceg que narra la imagen que Hegel habría tenido de América. De las tres imágenes allí estudiadas —América como "nuevo mundo", o lugar sin historia; América como "eco y reflejo" de Europa, o territorio sin identidad; y América como "tierra del (sin) futuro"—, resulta aquí viable poder armar un cuadro que vuelve comprensible aquella necesidad de responder a la actitud "irrespetuosa" (SANTOS-HERCEG, 2009, p. 41) que habría tenido el escritor de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Más allá del uso de traducciones más bien parciales, basadas en obras completas pertenecientes a la era precrítica de los estudios sobre Hegel —*verbigracia*, las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de la versión de Lasson, quien reproduce a su vez los textos de la primera edición de Obras completas a cargo de los llamados "amigos del difunto"—, resulta aquí necesario, en primer lugar, asumir de buena fe que en la raíz de esta querrela se esconde también el problema del modo en que Hegel pensó de hecho su idea de la historia universal, y, a partir de la posición

ausente en ella de América Latina, debe ser igualmente comprendida la imagen que hemos heredado de su filosofía. Esta apertura permite entablar un espacio de diálogo comprensivo con las lecturas críticas sobre Hegel en América Latina en particular, con el objeto de poder trazar de esta manera los contornos de un cierto periodo histórico de su recepción en esta región del mundo, sobre la base de una lectura acerca del vínculo que tales trabajos establecen con la filosofía de la Idea absoluta.

Por esta vía, encontramos aquí un nuevo flanco de la reflexión, esta vez dispuesto en torno al modo de recepción de la obra de Hegel en la tradición de pensamiento marxista en América Latina. En el libro de José Aricó, *Marx y América Latina*, hay dos espacios dedicados al tratamiento de esta relación. El primero de ellos, "Hegel de nuevo redivivo", provee un insumo más a lo que hemos dicho hasta aquí, a saber, que Latinoamérica aparece también relegada a los ojos del escritor del *Capital*. La razón de ello es lo que resulta interesante ante la perspectiva de nuestro trabajo. Aricó sostiene allí la tesis de que Marx tampoco habría alcanzado a analizar el proceso constitucional latinoamericano, en particular, respecto a la capacidad de dicho proceso de "formar nación". Ahora bien, lo cierto es que, si dicha tesis ha de valer para Marx, pues entonces cuanto más debe ser válida para Hegel. En este sentido, al tomar en cuenta la situación política y económica de la región en aquella época, pareciera más sensato considerar en este punto la cuestión al revés, y asumir con ello que una de las tareas de todo pensamiento filosófico de la libertad es justamente establecer una determinada perspectiva y una forma de relación, *desde su presente*, con la obra de Hegel⁴.

Dicho de otro modo, el proceso de independencia, y agregamos aquí, de constitución y destitución de estados nacionales en América Latina, y la inexistencia supeditada de ciertas tareas básicas para todo aquello que aspire a la idea de lo moderno, hace pensar la necesidad de realizar aún las premisas políticas suficientes para la elaboración de una filosofía de la historia latinoamericana. De esta forma, aun cuando sea preciso ir más allá de la interpretación de Aricó —también perteneciente a la era precrítica de los estudios sobre Hegel⁵—, lo cierto es que su lectura nos permite tener en consideración la siguiente precaución elemental, a saber, que el

⁴ Véase "VI. Hegel de nuevo redivivo", en: ARICÓ, 2010, pp. 137-139.

⁵ Véase "Hegel y América", en: ARICÓ, 2010, p. 196.

ingreso en la historia universal es ante todo la obra de un pueblo, y no la de un filósofo en particular.

Este tema toca de cerca el problema de las maneras específicas de hacer filosofía, y ya no solo en Latinoamérica, aunque también en ella, es decir, que la cuestión consiste acá en poder pensar ante todo en aquellas presuposiciones que reglamentan las formas de comprender una determinada filosofía, y en la esperanza depositada en ello respecto a sus posibles rendimientos. Semejante perspectiva ubica el foco en la reflexión sobre los modos de *enseñar* a hacer filosofía, es decir, en la elaboración de programas que transformen el aprendizaje y la investigación de la filosofía en un *problema filosófico* en sí mismo, y de aprender con ello a poner en cuestión los modos de trabajar en filosofía, y ya no solo (aunque de nuevo también) respecto de la obra de Hegel.

Una primera directriz metodológica a este respecto se perfila en una especie de *prevención* a la recurrente "caída" en aquello que Cecilia Sánchez llama la "personalización de la filosofía", para llegar a trabajar más bien en torno a problemas o a un complejo de problemas (ÁVALOS, 2017, p. 168). Esta forma de trabajar destina entonces sus esfuerzos a pensar en aquellas "pequeñas prácticas" (ÁVALOS, 2017, p. 163) que rigen a la filosofía como institución, y en este sentido, en contra del "maximalismo filosófico"⁶, ejemplarmente el de Hegel, se levanta aquí una suerte de minimalismo filosófico, o a "pequeña escala", centrado precisamente en aquellos actos imperceptibles que regulan la práctica de la filosofía. Semejante ocupación, que pretende renunciar a la búsqueda de la llamada "divulgación" "mimética" de un tratado, contraponiendo a ello la escritura fragmentaria, de aspiración "extra-académica" (ÁVALOS, 2017, pp. 166–169; SÁNCHEZ, 2015, p. 147, p. 158), y bajo el horizonte de la autenticidad del pensamiento, impugna aquel fenómeno que Salazar Bondy llamó la masiva "inautenticidad" del trabajo filosófico en la región⁷.

La lectura de la obra de Salazar Bondy permite describir en este punto las siguientes maneras de llevar a cabo el trabajo filosófico en general. En primer lugar, delimitando el espacio de interpretación a Hispanoamérica, Salazar Bondy busca

⁶ Acerca de la tesis de "Hegel como 'maximalista' filosófico", véase HOFFMANN, 2012, p. 10 [trad. Maureira/Wrehde, p. 11].

⁷ "El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad." (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89)

fundamentar un concepto de *unidad realizada* —o “unidad de cultura”—, que a fin de cuentas es también una unidad por realizar y promover (SALAZAR BONDY, 1988, p. 8, pp. 91-93). Su trabajo contribuyó así a reconstruir el camino de prácticamente cinco siglos de filosofía hispanoamericana. Al interior de este, su primera fase, la de la antimodernidad escolástica, muestra la presencia determinante de la perspectiva española hasta las alturas del siglo XVIII. Con el arribo al continente de las ideas de Descartes, Leibniz y Rousseau, comienza a formarse una segunda etapa, por medio de la cual se produce una suerte de “despunte de la primera mañana” de la modernidad hispanoamericana. Esta primera modernidad, que es también la del tiempo de la Ilustración americana, servirá de fundamento conceptual a los procesos revolucionarios independentistas de la época. En efecto, la era de la Independencia abre un tercer capítulo compuesto a su vez por varios periodos. Dicha era presenta un primer momento hasta 1870, el llamado “periodo romántico”, dominado por el espiritualismo y el “sensualismo francés”, y caracterizado además por la primera aparición del Idealismo alemán, mediante la influencia de Krause en España. A fines del siglo XIX comienza la fase de pensamiento positivista, vía Comte, y sobre la base de las críticas a su filosofía acontecerá en la Hispanoamérica de principios del siglo pasado, la fase de pensamiento fundacional, destacando en ella ante todo la recepción del pensamiento de Croce, Marx y Bergson. Con la recepción del marxismo, la fenomenología y el existencialismo, por un lado, y de la lógica formal, los estudios analíticos del lenguaje y de la ciencia, por el otro lado, se desprende la última etapa que alcanza a demarcar Salazar Bondy en vida (SALAZAR BONDY, 1988, pp. 14-17). A ella habría que agregar entonces, desde los años setenta en adelante, aquella formación en la que debiese quedar incorporado el posestructuralismo francés, y en general las teorías comúnmente clasificadas bajo el rótulo de lo posmoderno, y que por ello bien puede ser llamada la “fase de pensamiento de la finitud”.

Sin embargo, pensado ahora en términos “nacionales”, el problema de la recepción de la “filosofía alemana” en América Latina tiene en realidad una historia bastante menos extensa. En la fase de pensamiento de la primera modernidad, aunque de forma bastante atenuada, la primera figura del pensamiento alemán que adquiere una posición importante en Latinoamérica es la de Leibniz. Como ha sido dicho en el párrafo anterior, mediante Krause el Idealismo alemán reporta una

influencia más bien indirecta; Schopenhauer y Nietzsche son también leídos con un cierto desfase de tiempo, y el denominado movimiento neokantiano se desarrolla igualmente de forma periférica durante la primera mitad del siglo veinte. Salazar Bondy señala a este respecto que únicamente después de dicha fase se hará fuerte en América Latina la escuela fenomenológica de Husserl y la deriva de Heidegger; el historicismo de Dilthey, el existencialismo de Jaspers, y el freudomarxismo de Marcuse a Fromm. Al considerar los acontecimientos del inicio de esta tercera década del siglo XXI —tiempos de crisis sanitarias, políticas, económicas y culturales—, es posible pensar que de esta forma ha sido convocada la apertura de una nueva fase de pensamiento. Habrá que esperar, ahora que finalmente —después de dos siglos— es posible leer a Hegel en una edición crítica culminada de sus obras completas, si acaso esta época llevará por nombre “la fase de pensamiento infinito”.

En todo caso, y en concreto, es digno de nota que el modo de interpretación de Salazar Bondy aborde generalmente dos ámbitos, a saber, por una parte, la concepción del tiempo en Hegel y, por otra parte, su concepto de lo auténticamente especulativo, en tanto principio originador del filosofar. Esta última premisa es fundamental en la elaboración de su concepto de autenticidad filosófica, basado en el *entrelazamiento genuino* de categorías con sentido propio. En esta medida la obra de Salazar Bondy representa un llamado a la creación filosofante con “vigor espiritual” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 83). Semejante orientación lo llevó sin embargo también frecuentemente a forjar contraposiciones entre lo propio y lo ajeno, entre la mimesis y la originalidad, entre la dominación y la liberación, mediante el establecimiento del principio de un horizonte que se revela siempre inacabado. Aun así, el pensamiento de Salazar Bondy igualmente alberga la consideración del carácter provisorio, y potencialmente fructífero de las filosofías heredadas. La forma de recibir dichas filosofías permitiría fundar un modo de pensamiento crítico, con horizonte de creatividad creciente, y cuya meta no es sino —tal y como sostiene al final de su obra— la de llegar a convertirse en un “pensamiento auténtico” (SALAZAR BONDY, 1988, p. 95).

Hemos mencionado ya en un par de ocasiones que la imagen de Hegel fue recibida en América Latina mediante la influencia de la obra de Krause en España, y también más tarde, entre otros países, en la Argentina. Arturo Andrés Roig ha

rastreado con cierto detalle las variadas dimensiones de dicha influencia. En primer lugar, el asunto pasa por el análisis del concepto de dialéctica presente en ambos pensadores. Mientras que, de acuerdo a Roig, en Krause se trataría de una "dialéctica dual" y "abierta", en Hegel habría supuestamente una "dialéctica triádica" (ROIG, 2007, p. 57) y, por lo tanto, además «cerrada», mediante la figura de la "síntesis". En segundo lugar, la lectura de Roig muestra igualmente a Hegel como aquel pensador de la universalización que suprimiría todo principio de individuación. De ahí su tesis de que habría en el fondo una cierta "anterioridad ontológica del proceso" respecto del "individuo" en Hegel. En este contexto, se vuelve comprensible el rescate de Roig de la obra de Krause, en la medida en que posibilita enfatizar precisamente en la *anterioridad* de lo individual frente a todo proceso supraindividual. Por tal motivo, Hegel aparece de nuevo aquí como el fundador de una filosofía monista, y tal vez como la culminación de dicha tradición. Frente al monismo "en movimiento" de Hegel, Krause sería entonces el defensor de algo así como un pluralismo en movimiento, o del pensamiento de aquellas unidades plurales —vía recuerdo de la *Monadología*—, que no se dejan convertir en momentos que diluyen su identidad al interior de la sustancia, sino que más bien se mantienen en su carácter negativo, y en este sentido habría aquí en juego además la posibilidad de fundar una dialéctica de la antítesis, o más precisamente de aquella "complementariedad", que exige la fundamentación de un determinado "principio de coexistencia" (ROIG, 2007, pp. 58-59).

Con ello, el Hegel de Roig surge como el pensador de una síntesis que unificaría sin diferenciar; de una tríada que anularía lo emergente, y, dicho con el lenguaje de la *Fenomenología del espíritu*, de la contemplación de las etapas pasadas como momentos de la no-verdad, toda vez que su perspectiva no sería otra que la de la cumbre del proceso por alcanzar, esto es, la del pensar "desde arriba" (ROIG, 2007, p. 60). En tal lectura se encuentra consiguientemente contenida la representación de la dialéctica como método de supresión de la diversidad de los modos de existencia. Esta es la causa de que la búsqueda del "nuevo pensar" consista aquí en contraponer una filosofía animada por el principio de la *pluralidad de existencias*. Roig concibe dicha búsqueda como el espíritu democrático del filosofar, cuestión que de paso conduce a imaginar sin mayor dificultad, y de nuevo por contraposición, la función de Hegel al interior de este esquema.

Las consecuencias del planteamiento de Roig conllevan en definitiva a volver a separar el concepto de la realidad. A cambio, queda propuesta en él la posibilidad de una unidad complementaria, armónica y condicionada por el reconocimiento recíproco de ambas esferas. A esta contraposición entre el concepto y la realidad se incorpora aquí otra más, a saber, la del resultado y el sujeto. Sin embargo, y planteado en los términos antes descritos, lo cierto es que el concepto dialéctico-especulativo formulado por Hegel impone al inicio poder pensar más allá del esquema temporo-espacial de la "anterioridad ontológica", por lo tanto también más allá de las distinciones antagónicas entre concepto y realidad, entre individuo y proceso, y entre el resultado y el sujeto, para llegar así a pensar precisamente desde la *autogeneración* de la totalidad en sí misma, y cuya determinación más profunda es en Hegel la llamada Idea absoluta.

Esta interpretación requiere, en consecuencia, dejar de considerar lo individual como "algo" contrapuesto al concepto, y, en cambio, se trata de asumir al concepto en su forma suprema (como Idea absoluta), en tanto *unidad infinita* del concepto y la realidad; unidad que es siempre *persona*, y, al revés, lo individual debe ser también pensado como aquella instancia donde el concepto puede ser descubierto y conservado "de modo verdadero". Una subjetividad que es entonces singular y al mismo tiempo incluyente de lo universal, expresada a su vez en el *conocer* que tiene a lo conocido como la realización de su propia objetividad, supone, en primer lugar, un concepto de lo individual que —como dice el prólogo de Thomas Sören Hoffmann y Max Gottschlich al "escrito de habilitación" de Franz Ungler— se exponga como "el lugar de la autorelación del *logos*", y de esta manera como el concepto del "saber que se autoejecuta, [y] que se [auto]determina" [*sich vollziehendes, sich bestimmendes Wissen*]⁸.

⁸ Véase *Prólogo* de Thomas Sören Hoffmann y Max Gottschlich, en: UNGLER, 2017, p. 11. Acerca del concepto como *persona* puede confrontarse aquí la siguiente cita al inicio del capítulo de la Idea absoluta: "El concepto no es solamente *alma*, sino concepto subjetivo, libre, que es para sí y tiene, por eso, *personalidad*: el concepto práctico, determinado en y para sí, objetivo, que, en cuanto persona, es subjetividad impenetrable, átoma" [„Der Begriff ist nicht nur Seele, sondern freier subjektiver Begriff, der für sich ist und daher die *Persönlichkeit* hat, — der praktische, an und für sich bestimmte, objektive Begriff, der als Person undurchdringliche, atome Subjektivität ist“]. HEGEL, GW XII, p. 236 [trad. Duque, p. 384].

Con todo, el trabajo de Roig permite conectar de igual manera con el sentido más profundo de la tradición de pensamiento latinoamericano. En efecto, su proyecto de construir una *historia de las ideas* entronca del modo más interno con la llamada filosofía de la liberación, dando lugar con ello a eso que él llama “filosofía de la nacionalidad”, como momento al interior del proyecto de una “filosofía de la americanidad” (ROIG, 1993, p. 23). El carácter múltiple del concepto de nación, además de la idea de la liberación, en tanto movimiento de *unidad de la independencia*, ha sido también ya definido por Roig en su artículo “Necesidad de una segunda independencia”. En sentido amplio, el motivo de este pensamiento radica en llegar a invocar aquellos significados del concepto de patria, que de paso vinculan a este filosofar con la motivación política de fondo presente en el conjunto de la filosofía clásica alemana, a saber, los significados de los conceptos de la “libertad y [... la] dignidad” (ROIG, 2003, p. 87)⁹.

Tanto el concepto de patria como el de nación se fundan aquí, en general, a partir de la idea de una *libertad constituyente*, y en particular, desde la necesidad específica de una práctica política que trascienda las formas hereditarias del poder. Ambos aspectos se encuentran sin embargo internamente vinculados al ideario independentista de la autodeterminación, incluido en él el principio de la autonomía nacional y la integración internacional. A este respecto, es interesante notar que semejante espíritu de autonomía puede ser asimismo percibido en las páginas redactadas por el joven Leopoldo Zea. En el año 1945, Zea escribe un texto hermoso, que deslumbra por su especial fuerza especulativa, intitulado *En torno a una filosofía americana*. Al inicio de la segunda parte, el filósofo mexicano aborda el problema que denomina “América y su relación con la cultura europea”. Pensado en buena tradición kantiana, el primer quehacer de este filosofar radica en la determinación de los *límites* de América. Pero el punto es que el acto de captar el límite de la “americanidad” supone comprender igualmente —y ante todo— aquellas adversidades que obstaculizan el surgimiento de su autenticidad propiamente filosófica. La primera de

⁹ En Hegel, y en la filosofía clásica alemana como conjunto, es preciso pensar siempre el concepto de “nación” en estricta relación con las definiciones surgidas durante el proceso revolucionario francés. Nación se adhiere inmediatamente en este contexto a los conceptos de democracia, ciudadanía y constitución. Acerca del sentido del concepto de nación en Hegel como “Constitución” y “democracia”, véase “Introducción” de José María Ripalda, en: HEGEL, 2014, p. xviii.

estas adversidades consiste en lo que podría ser llamado —ya no el uso, sino que— el abuso del concepto de nación, o más bien de una cierta *regionalización* de la filosofía. En ella adquiere una importancia inédita el lugar de origen —como analogía a la supuesta distinción que proveería el “sello de un producto por vender”—, inclusive por sobre el contenido de la creación de una filosofía auténtica. Dicha búsqueda tendría su raíz en el olvido de un asunto de primera importancia, anidado en el principio de todo filosofar genuino, esto es, el del *padecimiento de un problema* o de un complejo de problemas: “Antes que sistemas —dice Zea— hubo problemas [...] antes que un Kant o un Hegel hubo un mundo lleno de problemas” (ZEA, 1945, p. 40), y la tarea principal consiste entonces en *poder filosofar respuestas* para tales problemas. Con ello el sistema filosófico se vuelve la contestación a una pregunta, o a un problema que lo origina, y que finalmente lo instala, en tanto sistema, en el lugar del símbolo de las incógnitas y las búsquedas de una era.

En este contexto, el primer problema revelado por Zea es el de la “dependencia cultural”, tal cuestión trae consigo a su vez el tema de la relación más profunda entre América y Europa. De esta manera, puestos ante la pregunta, ¿qué es, pues, lo más propio de América Latina?, la respuesta parece ser menos particular, y supone con ello la necesidad de posicionarse en el marco más amplio de la historia. A partir de este marco, Latinoamérica se muestra, al mismo tiempo, como el pasado *heterodeterminado* por la cultura europea, y como el futuro de un “proyecto” de llegar a pensar de modo *autodeterminado*. Esta ambivalencia entre el pasado y el futuro habría forjado la paradoja de vivir como “otro” lo que siempre ha sido propio. Semejante situación de “desajuste existencial” marcaría aún al día de hoy las sendas de un destino por recorrer (ZEA, 1945, pp. 43-45). Sobre esta base, hacer filosofía, como parte de la tarea de *hacer cultura* en América Latina, supone concebir esta *alteración* como fundamento, con ello la *desproporción* de múltiples determinaciones como *condición originaria del pensar*. Bajo tales circunstancias, el filosofar en sí puede ser definido como aquella actividad del pensar que proporciona las *medidas y criterios*, asumiendo la inestabilidad de toda armonía y el carácter transitorio de toda “coordinación” (ZEA, 1945, p. 77). La tarea de este pensar se vuelve así infinita, en la medida en que se trata de llegar a equilibrar constantemente el desequilibrio propio de lo negativo allí situado.

Con ello ha sido alcanzado el concepto con el que culmina la primera parte de este ensayo, a saber, el problema de la (re)definición de la filosofía en América Latina. Patricia González San Martín ha posicionado en este sentido a la filosofía de la liberación como uno de los fenómenos contemporáneos que definen el trabajo filosófico en América Latina. En su investigación pueden ser expresamente leídas las siguientes claves de interpretación. En primer lugar, el asunto de fundar la premisa del filosofar. A este respecto, la filosofía de la liberación contendría en su interior el *fin* de la filosofía del concepto. Este tema yace ciertamente también entre los “nodos fundamentales” de la filosofía clásica alemana, esto es, el problema acerca del *modo de relación* entre la teoría y la práctica (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, p. 46)¹⁰. En este escenario intelectual emerge la figura de Enrique Dussel y su pregunta por el método de una filosofía de la liberación.

En el marco de esta fundamentación —que de acuerdo a la periodización de Patricia González tiene lugar en la segunda etapa de la filosofía dusseliana (1970-1976)—, ocurre finalmente el diálogo crítico con las categorías que fundan el método de la filosofía especulativa. La primera imagen de Hegel que se deja ver entre estas páginas corresponde a la del pensador de una “filosofía de la conciencia” (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, pp. 47-48). A partir de este posicionamiento, el concepto de la obra de Hegel que sirve de puente para establecer la relación no es otro que el de la *totalidad* y, “más allá” de él, el concepto matriz de la filosofía de Dussel es —vía Levinas— el de *exterioridad*. Las premisas que forman esta lectura hablan de una suerte de “subjetivismo absoluto”, en este sentido nuevamente de un filosofar que negaría las diferencias, que suprimiría lo singular y la contradicción, mediante la realización del espíritu objetivo en la forma del Estado. Por contraposición, aparece aquí la *alteridad* del concepto y lo otro de la razón. El intento de Dussel radica entonces en elaborar aquel método que permite el acceso a lo *otro radical*, para fundar con ello una “metafísica de la alteridad”, cuyo significado último es

¹⁰ El problema de la codependencia entre teoría y práctica aparece en Hegel como el concepto de la Idea absoluta, cuya primera definición radica en poder ser la “identidad” de ambas: “La idea absoluta, tal como ha resultado, es la identidad de la idea teórica y de la práctica” [„Die absolute Idee, wie sie sich ergeben hat, ist die Identität der theoretischen und der praktischen“]. HEGEL, GW XII, p. 236 [trad. Duque, p. 384].

precisamente la necesidad de llegar a mostrar el sujeto no reconocido de América Latina (GONZÁLEZ SAN MARTÍN, 2014, pp. 49-50).

La *analéctica* es consecuentemente la condensación metodológica de orden "crítico-liberador" de estos motivos del pensamiento. Tal y como lo indica su origen, la búsqueda radica aquí en una filosofía de lo otro más allá del *logos* que, sin embargo, pueda ser igualmente una "palabra". Ella se concibe de esta manera como una "dialéctica positiva" —inspirada en Schelling—, en la medida en que afirma la singularidad de aquella alteridad negada. Las premisas esenciales de este método fueron desarrolladas por Dussel en el texto de 1973, *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, específicamente en el párrafo treinta y seis, "El método analéctico y la filosofía latinoamericana" —apartado que por cierto él mismo reconoce al día de hoy como uno de los más fieles representantes de la actualidad de su pensamiento—. En principio, es posible afirmar que el trabajo de Dussel se encuentra animado por la tradición de la filosofía latinoamericana y su voluntad de llegar a fundar un pensamiento auténtico. La piedra miliar de este filosofar radica así, por un lado, en la *debilitación del concepto* y, por otro lado, en la *potenciación de la analogía* —de ahí que la analéctica haya sido también definida como la "dialéctica analógica"—. En ella se dibuja consiguientemente el retrato de la filosofía del concepto como un "monólogo" del pensamiento consigo mismo. Por el contrario, lo otro es puesto aquí siempre en una dimensión más allá de aquel pensamiento que se piensa a sí mismo, y cuya encarnación cultural lleva por cierto el nombre de Europa (DUSSEL, 1973, pp. 156-174).

El objetivo de este programa metódico consiste entonces en llegar a pensar lo que habría "más arriba" de la totalidad, o también, de poder concebir aquella totalidad que crece "*desde el Otro*". Esta visión de Dussel se afirma —como él mismo reconoce— en la interpretación del *logos* divulgada por Heidegger, esto es, del *logos* como el "*verbo reunir*". De la misma forma, toma también de él la diferencia entre lo óntico y lo ontológico para afirmar que, en el primer nivel, en lo óntico, es cierto que el *ser* —de Aristóteles— "se dice de muchas maneras"—, sin embargo, en el nivel ontológico, el *ser* sería a fin de cuentas siempre lo "*idéntico a sí mismo*". En esta voluntad de poder ir más allá —o mejor dicho "más acá"— del horizonte occidental de pensamiento, el *ser* en Dussel, o como él dice "el modo de decir el ser", es en definitiva

“análogo”, y por ello esencialmente diverso, o, “alterativo”, respecto del ser de la metafísica occidental.

En este «filosofar con soberanía», que pone por condición la dignidad del pensamiento de un “yo-nosotros” frente a un “tú-vosotros”, conviene finalmente tener en cuenta que la lectura de Hegel llevada a cabo por los trabajos hasta aquí expuestos resulta en cualquier caso de gran valor para poder comprender el *sentido de la filosofía latinoamericana*, aun cuando este modo de recepción crítico de la filosofía especulativa ya no pueda ser suficiente a la hora de considerar a la filosofía de Hegel de un *modo inmanente*. Es decir, que en buenas cuentas no es posible comprender de manera interna el concepto de totalidad en Hegel, si a cambio de ello se pide debilitar dicho concepto. El proyecto de elevar el pensamiento hacia un “más allá” del concepto de la totalidad no considera que lo distintivo de aquel concepto radica justamente en la *imposibilidad lógica* de que exista un “más allá” de la totalidad; una totalidad con un ser exterior, más allá de ella misma, simplemente ya no puede ser más la totalidad en sentido absoluto, vale decir, la *totalidad infinita*, sino que, a lo sumo, una totalidad finita. Pero el punto es que semejante representación finita o “debilitante” de la totalidad conduce, en último término, a la clasificación de la totalidad como un concepto cerrado, o, como le gusta decir a Dussel, a la totalidad como concepto *unívoco*¹¹. Sin embargo, lo cierto es que de esta forma se vuelve entendible únicamente el concepto de lo análogo en sentido dusseliano, *mas no “el concepto del concepto” en sentido hegeliano*.

2. “Vía Hegel”. El modo de recepción inmanente para una filosofía en red germano-latinoamericana

Entre las investigaciones pertenecientes al modo inmanente de recepción de la filosofía especulativa, Héctor Ferreiro ha argumentado con precisión desde el punto de vista del posicionamiento y del diagnóstico de Hegel acerca de América Latina. Respecto a este último punto, el del diagnóstico, la forma de exponer su tesis adquiere al inicio un estilo que podría ser llamado de “inspiración hegeliana”, en la

¹¹ Esta misma imagen de Hegel seguirá vigente en la etapa del Dussel maduro, y hablará allí, al referirse a la filosofía especulativa, de “ontología ‘cerrada’” (DUSSEL, 2007, p. 343).

medida en que sostiene ante todo las premisas del pensamiento de nuestro autor, bajo el cariz y el tono de una suerte de sobriedad realista. La primera parte de su trabajo interpreta de esta manera la controvertida afirmación que habla de América como “el nuevo mundo”. Debido a que tal afirmación fue fundada a partir de un concepto determinado de la libertad, resulta al menos comprensible que, a los ojos de Hegel, el continente americano debía aún desarrollar los fundamentos necesarios para el despliegue del espíritu en su esencia, es decir, de su “libertad entendida como autodeterminación” (FERREIRO, 2019, p. 188). Si es cierto, pues, que la historia de un pueblo comienza con su autodeterminación, bajo la forma de un Estado que asegure, hacia fuera, la autonomía de la nación (o del conjunto de naciones) en relación a los demás estados y, hacia adentro, la libertad de los particulares entre sí, entonces en este punto podría también resultarnos comprensible aquella “tesis provocadora” de que las Américas —y de paso con ello África— hayan sido consideradas como regiones de una historia todavía por hacer, por cuanto aún quedarían allí ciertas obras capitales de la modernidad por realizar (FERREIRO, 2019, p. 192).

Ahora bien, acerca de la relación específica entre América Latina y los Estados Unidos de Norteamérica, aparecen en el razonamiento de Hegel dos aspectos centrales. Como primer punto, y en la base del argumento, se encuentra el problema de la religión —del catolicismo en América Latina y del protestantismo en los Estados Unidos—. Como segundo aspecto de la cuestión es considerado el modo de intervención de Europa en ambas regiones —la primera “conquistada”, mientras que, los segundos “colonizados”. Acerca del primer punto, el texto de Ferreiro muestra con claridad la distancia crítica de Hegel respecto de la llamada “doctrina de la *transubstanciación*” (FERREIRO, 2019, p. 194), particularmente debido al estado de separación que produce entre el saber, detentado por el clero, y el “no-saber” que tendría el pueblo. La defensa del protestantismo luterano por parte del Suabo se vuelve entonces plausible, dada la posibilidad que provee de pensar, por un lado, la unidad *directa* de lo finito y lo infinito, y, por otro lado, la estructuración general de la sociedad en conformidad con el principio —implicado en ella— del “espíritu libre”, esto es, de la “dignidad y el valor absoluto” (FERREIRO, 2019, p. 196) del ser humano.

En cuanto al segundo aspecto, el del colonialismo, el trabajo de Ángelo Narváez y Pablo Pulgar se ha detenido precisamente en el estudio de este fenómeno

en la obra de Hegel. A grandes rasgos, las principales orientaciones de esta investigación pueden ser valoradas de la siguiente manera. En primer lugar, con el objetivo de llevar a cabo la reconstrucción de las discusiones en torno a la presencia de los gérmenes de la crítica de la economía política en la filosofía especulativa, el trabajo de ambos entrega justamente el mapa general del debate acerca de ciertos conceptos que forman parte del recorrido histórico de la crítica de la economía política, que ya estarían presentes en la filosofía del Suabo, en particular, el concepto del colonialismo. Mediante este ejercicio puede ser constatado un cierto grado de originalidad presente en el pensamiento económico-político de Hegel, específicamente considerado al interior del marco de la filosofía clásica alemana, dado el hecho de que su reflexión elucidó de manera excepcional el carácter de la *conexión* entre economía y colonialismo, en tanto *efecto* del movimiento estructural de la sociedad moderna, esto es, de la llamada "dialéctica de la sociedad civil" (NARVÁEZ/PULGAR, 2019, p. 198).

Dicho de otro modo, el reposicionamiento de Hegel al interior del camino de los tratamientos de aquellos fenómenos pertenecientes a la tradición de la crítica de la economía política se condensa aquí en la tesis de que la *Filosofía del derecho* contendría también una teoría del desarrollo del capitalismo. Semejante tesis ubica con ello a la filosofía del concepto como un antecedente necesario del pensamiento crítico de la era moderna. El problema de la actualidad filosófica de Hegel aparece en este punto específicamente por medio de la fundamentación del fenómeno de la desigualdad en el desarrollo económico a nivel *geográfico*, y por esta vía queda hecha también una exhortación a continuar el análisis de las relaciones internas de dependencia entre los mercados nacionales y su expansión internacional¹².

Semejante premisa ayuda además a poder limpiar la discusión acerca de la posible presencia de un «discurso racial» en la obra de Hegel, y el texto ya mencionado de Héctor Ferreiro faculta justamente a zanjar dicha cuestión en los siguientes términos. En primer lugar, la consideración de la totalidad del ser humano

¹² Este espíritu de pensar la actualidad del "gesto filosófico hegeliano" para quien lee en el siglo XXI, puede ser rastreado en el trabajo de Narvárez desde el epílogo en colaboración con Roberto Vargas, acerca de "la actualidad de los límites" de Hegel, hasta el presente de su trabajo de investigación. Véase "A modo de epílogo: la actualidad de los límites para la filosofía en Hegel", en: NARVÁEZ/VARGAS, 2012, pp. 205-214; NARVÁEZ, 2019, p. 15.

sobre la base del punto de vista unilateral de su “lugar de origen” supone, al inicio, un discurso todavía anclado al análisis de las limitaciones propias de la *naturaleza*, y no a las del *espíritu que comprende su libertad*. Todo límite de la naturaleza no es, ni debe ser aquí, de carácter “insalvable”. A este respecto, una de las enseñanzas doctrinarias de Hegel consiste precisamente en que el espíritu deba ser la *elevación que se libera* de las determinaciones inmediatas, y los condicionamientos diferenciadores de la naturaleza de origen, para construir así una *forma de vida* de acuerdo a la dignidad del derecho universal de la razón y la *libertad*, bajo el modo esencial de una “identidad que se diferencia en sí misma” (FERREIRO, 2019, pp. 198-200, p. 206)¹³.

En efecto, al inicio de la primera sección de la filosofía del espíritu, el espíritu subjetivo, apartado que corresponde a la exposición de la antropología de Hegel, específicamente en la primera parte, el *alma natural*, es posible encontrar un aval textual de lo que hemos sostenido hasta aquí. Por un lado, el alma en su forma inmediata es aquella que porta en sí las llamadas “determinidades de la naturaleza”, que aparecen al alma precisamente como sus “*cualidades naturales*”. Estas cualidades son a su vez el producto de la convivencia del espíritu, bajo la forma del alma natural, con “la vida planetaria universal” [„das allgemeine planetarische Leben“]. Hegel pone aquí como ejemplo las diferencias climáticas, las estaciones del año y los horarios del día, es decir, aquellos elementos que conforman en general solo la “vida natural” del espíritu. Sin embargo, y por el otro lado, el espíritu humano debe cobrar independencia de estas condiciones de base, y tanto más cuanto “más formado” se encuentre él mismo, por tanto: “cuanto [...] más asentada esté su entera situación sobre una base espiritual y libre” [*je mehr (...) sein ganzer Zustand auf freie geistige Grundlage gestellt ist*] (HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687])¹⁴.

¹³ Las investigaciones de Thomas Sören Hoffmann han reposicionado justamente a la libertad, en último término, como la palabra fundamental [„Grundwort“] y como el enfoque fundamental [„Grundansatz“] de la filosofía de Hegel. Esta tesis supone pensar ante todo en aquella “dimensión afirmativa” del concepto, que no es sino “el conocer mismo, que se construye en la autorelación diferente” [„das sich in differenter Selbstbeziehung aufbauende Erkennen selbst“]. HOFFMANN, 2012, p. 23 [trad. Maureira/Wrehde, p. 23].

¹⁴ Acerca de la influencia específica de Kant en la “constitución subjetiva” de la idea del espíritu libre en Hegel, cf. NEUMANN, 2018, pp. 284–290; versión en alemán: 2019, pp. 213-217.

En buenas cuentas, la tesis de la historia universal puede ser mejor comprendida bajo la siguiente consideración, a saber, que únicamente como resultado de una forma de vida en la *libertad del espíritu*, "desaparecen también estas disposiciones escasas y pequeñas que descansan sobre la convivencia con la naturaleza".¹⁵ Dicho en forma sucinta, la presuposición fundamental de que "la historia universal no depende de las revoluciones en el sistema solar",¹⁶ supone una filosofía basada en un concepto del espíritu como aquello que *se sabe a sí mismo siendo libre de la naturaleza*. El espíritu libre constituye por ello el final de la filosofía del espíritu subjetivo, cuya definición no es otra que la del espíritu "realmente efectivo", y en este sentido además la del *individuo de la libertad suprema*, poseedor de un "valor infinito" ["*unendlichen Wert*"] (HEGEL GW XX, p. 495 [trad. Valls Plana, pp. 818-819])¹⁷.

Con todo, comprender el concepto como lo *libre* también en sentido *práctico*, requiere aquí poder dar un paso más allá en nuestra interpretación. Dicho paso ya ha sido dado por la investigación de Miguel Giusti acerca de la actualidad del concepto de libertad en Hegel. Al seguir de cerca su lectura es posible detectar, en primer término, la consideración de la actualidad de aquel concepto sobre la base de su alto "*nivel de complejidad*". De esta forma, la tarea consiste en rastrear la comprensión general que el filósofo de la lógica especulativa hizo del problema de la libertad en su riqueza radical de superficies y variantes. Miguel Giusti comienza su trabajo definiendo justamente dicha complejidad absoluta de la libertad en Hegel como aquel "*conjunto y [...] proceso de determinaciones de la voluntad*" (GIUSTI, 2012, pp. 610-611; cf. GIUSTI, 2021, p. 19ss). En el fondo, esta definición remite a dos perspectivas -una subjetiva y otra objetiva-, que deben ser aquí concebidas a la vez, por cuanto en ambas se juega la posibilidad de una suerte de "doble actualidad" (GIUSTI, 2012, p. 623) de la filosofía práctica de Hegel.

¹⁵ ["Aber mit der tiefer sich erfassenden Freiheit des Geistes verschwinden auch diese wenigen und geringen Dispositionen, die sich auf das Mitleben mit der Natur gründen"]. HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687].

¹⁶ ["Die Weltgeschichte hängt nicht mit Revolutionen im Sonnensysteme zusammen"]. HEGEL, GW XX, p. 403 [trad. Valls Plana, pp. 686-687].

¹⁷ Estas palabras no hacen más que recordar la frase de la *Fenomenología del espíritu*, en la que Hegel habla del concepto como "propiedad de toda razón autoconsciente" ["*Eigentum aller selbstbewußten Vernunft*"]. HEGEL, GW IX, p. 48 [trad. Díaz, p. 107].

En la primera perspectiva, el asunto pasa por comprender la totalidad objetiva como la "estructura global" de dimensiones de la libertad; en la segunda perspectiva, en cambio, el problema se encuentra asentado sobre el proceso subjetivo, en tanto "*experiencia progresiva de adquisición*" de aquellas dimensiones. Veamos este doble núcleo con mayor detalle. El primer aspecto de la cuestión, el de lo objetivo como estructura universal, nos conduce a pensar el concepto de la libertad como "plenitud de determinaciones" (GIUSTI, 2012, p. 612). Este lugar de la reflexión adquiere en Hegel "rigor sistemático" recién con el concepto del *espíritu objetivo*. En concreto, la fórmula especulativa asume aquí la contradicción entre *totalidad absoluta* y *personalidad absoluta*, vale decir, entre la unidad universal de la comunidad "y" la diferencia singular de la individualidad. Bajo esta premisa, tanto el "republicanismo comunitarista" como el "individualismo liberal" representarían dos modos de comprensión de lo ético —el modo de comprensión sustancialista y el modo de comprensión atomista—, basados sin embargo cada uno de ellos en una suerte de *unilateralidad coextensiva*. La *Filosofía del derecho* puede ser así leída precisamente como la vía de superación de esta dicotomía, y en este sentido como aquella "forma de mediación que permite salir de la aporía". El ejercicio de redefinir los términos de la contraposición, y con ello la relación en sí misma, entre la unidad del *todo* y la libertad del *uno* supone concebir este complejo, en primer lugar, como un resultado determinado del "proceso de *realización* de la libertad" en cuanto tal (GIUSTI, 2012, p. 619).

El segundo aspecto del problema supone un tipo de actualidad fenomenológica —en sentido hegeliano— del concepto de libertad. El centro de esta perspectiva apunta al camino de la experiencia, por medio del cual el sujeto va ganando su libertad. Dicha ganancia se produce entonces de modo "gradual", toda vez que el propio sujeto va adquiriendo mayores grados de libertad, a partir de la consolidación progresiva de sus determinaciones constitutivas. De esta forma, el movimiento de la reflexión consiste en llevar el orden del primer aspecto de la libertad, como "plenitud de determinaciones" objetivas, a la "experiencia" subjetiva del "padecimiento", vale decir, de la vivencia de una cierta *carencia* de aquellas determinaciones (GIUSTI, 2012, p. 622).

Instalados ya en este punto del argumento, asoma aquí la discusión acerca del basamento que funda la relación entre los momentos de la objetividad y la subjetividad, así como de la totalidad común y la autonomía individual. Dicho en términos lógicos, la contradicción entre la universalidad y la singularidad queda ahora redeterminada bajo el concepto de la *voluntad*, cuya estructura desarrolla en sí los tres momentos del *concepto* como tal, es decir, la universalidad (de la comunidad), la singularidad (de la libertad individual), y entre ambas, la particularidad (o la *acción que concreta* lo universal en lo singular).

Este problema de la fundamentación lógica de la *Filosofía del derecho* también ya ha sido desarrollado por el artículo, titulado en forma de pregunta, "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?". Al poner de relieve sus premisas de base, es posible comprender aquí el sentido de actualidad del concepto de libertad en Hegel. En principio, la respuesta a la tesis de Axel Honneth (de apartar la lógica a la hora de pensar la ética), desarrolla en este punto la siguiente forma, a saber, que la destitución del lugar de la lógica en la fundamentación de la ética constituye más bien una suerte de *sustitución*, por medio de la cual se instaura, en palabras de Miguel Giusti, "en lugar de la lógica de Hegel, la lógica de Honneth" (GIUSTI, 2013, p. 58). En efecto, difícilmente es posible desechar toda idea de la lógica, si lo que se pretende es *fundar* una teoría de la libertad, de la justicia y la moral. Los conceptos de la sociedad civil, del estado y las instituciones modernas en general presuponen siempre un *sistema de «formas puras»*, encargado principal de dimensionar "la comprensión de la realidad" (GIUSTI, 2013, p. 55). Pensado con las categorías guías de este ensayo, una reflexión fundamentada sobre un modo de recepción *inmanente* de la obra de Hegel *imposibilita* de suyo el abandono de la lógica, o lo que es lo mismo, dicho abandono solo es posible si se reemplaza el modo de recepción inmanente por el modo de recepción escéptico-crítico. Una filosofía sistemática como la de Hegel requiere, para poder ser comprendida de modo interno, la consideración de todas sus dimensiones, en la medida en que cada una de ellas forma parte de un *todo orgánico e interdependiente*. De ahí que no solo, aunque también, la *Filosofía del derecho* deba ser pensada —sobre la base de una "*dependencia metodológica múltiple*"—, a la manera de aquel contenido que pertenece a las *formas especulativas* desarrolladas por la *Ciencia de la lógica*. Dicha

dependencia se expresa concretamente aquí en “tres tipos de presuposiciones” de la relación entre la lógica y la ética en Hegel, a saber, las presuposiciones “*inmediatas, mediatas y hermenéuticas*” (GIUSTI, 2013, p. 52).

Dicho en breve, la primera de ellas sostiene precisamente el punto que hemos buscado desarrollar hasta aquí, esto es, que la comprensión del concepto especulativo en Hegel es “determinante para la exposición inicial del concepto de voluntad libre” (GIUSTI, 2013, p. 53). Sin embargo, en cierta forma las tres presuposiciones reafirman la necesidad de asumir la totalidad de la filosofía de Hegel como condición del modo inmanente de recepción de su obra, debido a que sin estas presuposiciones de interdependencia orgánica queda imposibilitada una concepción estructural, y por lo tanto una “argumentación inmanente” (GIUSTI, 2013, p. 55) de la *Filosofía del derecho*. En este sentido, la *Ciencia de la lógica* debe seguir siendo pensada como la “causa” de la “actualidad” y la “relevancia” de la *Filosofía del derecho* en particular, pero también de la totalidad del sistema hegeliano de la filosofía (GIUSTI, 2013, p. 58)¹⁸.

Por esta vía, hemos llegado al desenlace de nuestras reflexiones, y que a fin de cuentas no es sino un nuevo momento de entrelazamiento, esta vez entre el concepto especulativo y el sentido sistemático de la filosofía de Hegel como conjunto. De hecho, es interesante que el problema del concepto se encuentre internamente ligado al modo de filosofar sistemático desarrollado por la tradición de la filosofía clásica alemana. Al interior de ella, la obra de Hegel creó una suerte de dimensión lógica, cuyas huellas marcan las maneras de mirar en filosofía hasta el día de hoy. Dicha dimensión remite sin embargo constantemente a la obra de sus antecesores, entre ellos, la figura de Kant, como es bien sabido, toma un lugar privilegiado a tal punto, que al pensar el *autodespliegue* del concepto *especulativo* en Hegel aparece también la necesidad interpretativa de recordar la *exposición deductiva* del concepto *transcendental* en Kant.

¹⁸ Acerca de la relación principal entre la *Ciencia de la lógica* y la tradición metafísica, cf. GIUSTI, 1994, pp. 49-59. Sobre la relación de dependencia entre ética, lógica y enciclopedia, y en particular, respecto del llamado “potencial crítico” de la libertad, cf. GIUSTI, 2018, pp. 593–601; versión en alemán: 2019, pp. 37-42.

Pues bien, entre los trabajos de exégesis immanente acerca de la relación entre el concepto transcendental y el concepto especulativo, la investigación de Konrad Utz nos ha mostrado la importancia que adquiere en dicha relación el concepto de *síntesis transcendental*. Dicho en pocas palabras, en Kant hay solamente una síntesis transcendental, que sin embargo puede ser analizada de modo singular en sus diferentes momentos. Ella debe ser concebida, en primer lugar, como aquel «acto originario», puramente espontáneo, que yace en el fondo como la acción transcendental de *unificación a priori* de los elementos del juicio. Esta unificación del entendimiento es por lo tanto aquella *acción originaria* que consiste en el *formar puro* de la materia del juicio. Kant caracteriza de hecho este *acto transcendental del formar puro* como el principio supremo del entendimiento, cuestión que de paso subyace a la necesidad de comprender el concepto en Kant como la *actividad* de la síntesis transcendental originaria. De ahí que las categorías puedan ser también concebidas en sí mismas como aquellas “formas del formar” (UTZ, 2019, p. 98), es decir, como las *acciones* más propias de la *síntesis transcendental unitaria*.

Bajo estas premisas, el *ejecutar puro* de la *acción originaria del formar* debe ser comprendido ante todo como una cierta *permanencia* de la *activación* del concepto en el pensar en cuanto tal. Dicha actividad originaria de la síntesis transcendental es entonces, y esto es lo fundamental, *una y la misma unidad*, que se desarrolla en diversos momentos transcendentales. La síntesis transcendental del concepto se despliega con ello en sus diferentes relaciones de objeto, en palabras de Utz, como “momentos de la unidad dinámica unitaria del acto sintético unitario de la conciencia”¹⁹. Este aspecto de la reflexión –como reconocía el propio Hegel– queda plasmado en Kant de modo genuinamente especulativo en el principio supremo de la «unidad sintético-originaria de la apercepción transcendental». Por medio de este principio, es posible afirmar la tesis de una actividad autónoma de carácter principal, esto es, de una *autoactividad*, que congrega y conduce a la vez a lo determinado en esta determinación del pensar. De ahí también la famosa expresión de que el principio de la apercepción transcendental “deba poder acompañar” (KANT, KrV B131 [trad.

¹⁹ [„Momente der einen dynamischen Einheit oder des einen synthetischen Bewusstseinsakts“]. UTZ, 2019, p. 105.

Caimi, p. 163]) a todo acto de representación, constituyendo de esta forma la *autoconciencia* de la verdad presente en el acto de conocer.

En este punto es preciso insistir en el hecho de que Hegel, en repetidos pasajes de su escritura, concibió aquel principio de la apercepción trascendental como el verdadero *espíritu especulativo* de toda la obra del maestro de Königsberg. Sobre esta base de lectura, es posible presentar aquí la siguiente tesis doble. En primer lugar, el modo de recepción inmanente de la filosofía especulativa debe establecer también una relación *interna* entre la comprensión que Hegel tenía de su propia obra y el contexto filosófico de su época. A partir de allí es que la figura de Kant, y la de la filosofía clásica alemana en general, asumen una relevancia de orden principal. En segundo lugar, como consecuencia de lo anterior, es posible fundamentar ahora la categoría de la *continuidad autodiferenciada* entre el concepto trascendental y el concepto especulativo, sobre la base de la relación que ambos programas establecen con la tradición metafísica, y en particular, con la tarea de su transformación, en el primer caso como una *metafísica crítica*, y en el segundo caso como una *metafísica especulativa*²⁰.

Mediante esta reflexión hemos alcanzado al fin la posibilidad de adentrarnos en el llamado "concepto del concepto". A modo de una cierta precaución elemental, es preciso tener en cuenta que la filosofía en Hegel —como dice Thomas Sören Hoffmann—, debe ser siempre entendida como "ciencia de la totalidad" (HOFFMANN, 2012, p. 11 [trad. Maureira/Wrehde, p. 11]), dicha totalidad se mueve conceptualmente bajo la forma del *silogismo*. En efecto, esta ciencia de la totalidad puede ser concebida en última instancia como aquel sistema internamente relacionado (de modo *silogístico*) en sus tres macro dimensiones, la *lógica*, la *naturaleza* y el *espíritu*. Sobre esta premisa es posible comprender ahora aquella compleja sentencia de Hegel, en la que se define al *todo como un silogismo*, cuyo movimiento es el "ciclo de la mediación"²¹ entre los tres momentos del concepto —lo

²⁰ Acerca del sentido de lo *a priori* en la fundamentación de la metafísica crítica, cf. NEUMANN, 2009, p. 264. Respecto a la tesis de la metafísica especulativa como filosofía o "ciencia de la *forma absoluta*", cf. HOFFMANN, 1991, p. 11. Finalmente, al interior de la *Ciencia de la lógica*, véase HEGEL, GW XII, p. 27 [trad. Duque, p. 142].

²¹ ["Kreislauf der Vermittlung"]. HEGEL, GW XX, p. 178 [trad. Valls Plana, pp. 374-375]. Respecto a la primera parte de la sentencia, Hegel dice "*todo es un silogismo*" ["*Alles ist ein Schluß*"]. *Ibid.* Acerca

universal, lo particular y lo singular—. Semejante todo que se *autodespliega* es por lo tanto el concepto especulativo en sí mismo. Él es únicamente la razón universal que se realiza en la situación *particular*, bajo el modo de su autodeterminación, en tanto realidad *singular*. Sin embargo, la eterna tensión en Hegel —y su actualidad principal para nuestro presente— estriba aquí en poder concebir al mismo tiempo el *contra movimiento* de la dirección anterior, es decir, que la singularidad en sí misma sea también capaz de constituirse en la universalidad, mediante la vía que ofrece la *particularidad*. El concepto especulativo es así tanto el carácter absoluto del *conocer*, en tanto *forma* del contenido, y a la vez el carácter absoluto de lo *conocido*, como el *contenido* de la forma, o, como dice el Suabo, en la medida en que el concepto como tal es la “esencia sustancial” (HEGEL, GW XIV,1, p. 16 [trad. Jiménez Redondo, p. 70]) de todo lo real, y en tanto que tal, es él mismo además la *unidad diferente (y libre) entre la forma y el contenido*²². La *totalidad plena de las dimensiones del concepto* es al fin y al cabo el desarrollo eterno de la *substancia*, el elemento constitutivo de la nueva determinación, esta vez en clave conceptual, o dialéctico-especulativa, de la obra de Spinoza.

Hay aquí un último núcleo problemático que nos ayuda a mostrar la actualidad de la filosofía de Hegel, cuyo centro no es otro que el problema de la “forma y grado de (...) presencia” de Spinoza en la obra especulativa. Semejante relación, analizada mediante un estudio del concepto de negación en ambos autores, ha sido ejemplarmente trabajada por Hardy Neumann. A grandes rasgos, la herencia principal del filósofo de Amsterdam, y el modo de recepción inmanente que el propio Hegel desarrolla de su obra radica, por una parte, en poder concebir aquella determinación que *contiene en sí* tanto la “positividad del ser (... como) la negatividad del no-ser” (NEUMANN, 2017, p. 184) y, por otra parte, en que la negación en cuanto tal sea también un momento constitutivo *de la forma*²³. Sobre esta base, Hegel puede ser

del concepto de la filosofía como sistema enciclopédico, cf. HOFFMANN, 2019, pp. 23-27 [trad. Sepúlveda, pp. 841-847].

²² Acerca del problema de la unidad como *libre autodiferenciación*, quisiera remitir aquí a los trabajos que he podido realizar a este respecto. Véase SEPÚLVEDA (2017, 2018a, 2018b; versión en alemán: 2019).

²³ Esto significa, en Spinoza, que la determinación sea negación, vale decir, que el “ser finito sea realmente una negación parcial” [“parte negatio”]. SPINOZA, 2015, p. 14 [trad. Domínguez, p. 42]. Cf. HEGEL, GW XI, p. 76 [trad. Duque, p. 259].

leído al fin conjuntamente como el pensador que ha desarrollado el concepto de negación, hasta dar en él con una nueva dimensión, a saber, la de la *negación de la negación*²⁴. Esto implica en definitiva que la negación sea constitutiva de la forma, a saber, que toda forma sea *en sí negación* (de otra forma), y que la negación de una forma deba ser por lo tanto la *negación de una negación*. Esa doble negación es la *negatividad absoluta*, que a fin de cuentas es la "verdadera afirmación", o, lo que es lo mismo, que la negación de una forma es aquí la *forma de una forma*, esto es, una *forma absoluta*, que en último término no es otra cosa que el *verdadero contenido*.

3. Consideraciones finales

A lo largo de estas páginas fueron esbozados dos modos de recepción de la filosofía de Hegel en América Latina. Por una parte, en líneas generales, el modo de recepción escéptico-crítico tiende a aplicar un uso más bien externo, y en ocasiones fragmentario, de aquellos conceptos que en la obra de Hegel forman una unidad orgánica y sistemática. El gesto común de dicha tendencia radica en la potenciación de ciertos tópicos de identificación, y de propiedad de sentido, en torno a la idea de América Latina, entendida como un "más allá" de Europa. Por otra parte, y de nuevo enfatizando más en las similitudes que en las diferencias, el modo de recepción inmanente tiende a realizar en cambio un uso interno de los conceptos de la filosofía de Hegel. En este sentido, su gesto habitual consiste en desarrollar aspectos de la obra especulativa que cobran actualidad y preeminencia en aquellos problemas, que ya no únicamente (aunque también) remiten al territorio latinoamericano. De ahí que su horizonte pueda ser imaginado como el complejo de investigaciones en torno a los conceptos que permiten fundar la *unidad de sentido diferenciador* entre ambas regiones, sobre la base de las adversidades y afinidades que los vinculan.

De esta manera, pensar aquella preeminencia de la filosofía de Hegel como conjunto supone de antemano la precaución metodológica de poner siempre la mirada por sobre el acto analítico de contraposición, concibiendo ante todo la continuidad más amplia del fenómeno estudiado. Esto implica además la posibilidad

²⁴ Acerca de la relación interna entre negatividad y filosofía, o de la filosofía *como negatividad*, y al revés, de la negatividad *como filosofía*, cf. FORERO, 2019, pp. 309-320.

de considerar dichos fenómenos a partir de sus diversas fases de desarrollo, y sobre la premisa de aquello que, desde Hegel, puede ser concebido como la unidad que se *diferencia* y como la unión que se *hace disyunción*. Desde aquí es posible a su vez captar –como solía decir el Suabo– a *la cosa misma* en su despliegue, a la manera de un *quiebre continuo*, o de una continuidad que avanza traspasando las multiplicidades y los cortes en el tiempo. Inspirados con la obra especulativa, es preciso asumir entonces, al inicio, la *autodeterminación* de esta misma continuidad universal, en tanto contenido de lo más fuerte y lo más vivo de todo. Como es sabido, Hegel llamó a esta fuerza suprema el concepto, y a su forma superior, la Idea absoluta.

Al mirar ahora en clave histórico-filosófica, con Kant hemos aprendido a concebir aquella fuerza radical como el poder originario de unificación y determinación *de lo objetivo*, y mediante ella hemos sido conducidos hacia una concepción de la libertad como *nomos* (en el uso práctico), y a la vez como *logos* (en el uso teórico) de la razón. En el Hegel maduro, este mismo uso teórico tendrá lo práctico dentro de sí, y con ello se hablará sin más de la autodeterminación *del concepto*. En suma, estas leyes de lo libre expresan la unidad negativa común, o el concepto de una fuerza absoluta, cuyo saber trae consigo el recuerdo del antiguo *logos*.

Resumida esta historia en muy breves palabras, en Heráclito, el *logos* es siempre aquello que se expande *en el alma* como el fuego de un espíritu originario. En Parménides, el *logos* habla, en cambio, de una razón crítica *singular*, y del discurso dado por la Diosa al pensamiento. Sócrates enseñó la sabiduría del *daimónion*, o del *logos objetivo* que gobierna y vive en el espíritu *subjetivo*, haciendo aparecer con ello la figura divina de *eros*, que a su vez no es sino el *logos hecho carne*. En Platón, el *logos* será el ser, concebido como aquella relación que *entrelaza las formas* (o las Ideas). En su doctrina del silogismo, Aristóteles nos mostró el problema de la conexión *necesaria* entre las premisas por medio de la acción de un concepto, de tal manera que este, el concepto, acabó allí convirtiéndose en aquella parte en la que “se disuelve el juicio”, bajo los elementos del sujeto y el predicado. Finalmente, la historia

del *logos antiguo* se objetivó también en el pensamiento de Plotino como el concepto del *nus interior*, o del *espíritu que se piensa a sí mismo*²⁵.

Este recorrido histórico del *logos universal* arribó con el paso de los siglos a la ciudad de Königsberg y se depositó allí bajo el concepto de la *unidad sintético-originaria de la apercepción trascendental*. Kant dirá que esta unidad no es más que una *actividad sintética a priori*, expresada como aquel poder de unificación de lo finito con lo infinito, y que está presente en el sujeto. Por ello, este poder es también la *fuerza fundante* de las leyes que sirven de base para la comprensión de la experiencia. En esta, la experiencia, el *logos* obtendrá la potencia necesaria para la validación universal de sus conceptos, y se dará allí la ejecución originaria de la actividad incondicionada formadora de sus leyes. Esta actividad es en última instancia la unidad trascendental entre la acción y el concepto *autónomos*. Sobre este punto de apoyo, Hegel proyectó para nosotros la tarea de realizar aquella actividad originaria del *logos*, pero esta vez pensado como la unidad infinita de la totalidad y la individualidad, así como del concepto y la realidad. He aquí, pues, la actualidad más profunda del filosofar especulativo, toda vez que él mismo sea concebido como el momento de realización *autoexpansiva* de aquello que, desde el éxodo, regresa siempre de nuevo para impregnar el ánimo y hacer así sentir su voz.

Este último asunto, el de la voz de la filosofía, nos lleva en definitiva al aspecto final del juego de relaciones que hemos establecido. En concreto, la pregunta consiste ahora en poder pensar el criterio acerca del momento de intervención de la filosofía en su mundo vital. Dicho criterio fue simbolizado por el propio Hegel como aquella parte que inicia el fin del día, o una vez que ya han acaecido los hechos de la jornada, y comienza a caer la noche. Una "filosofía crepuscular", que empieza desde el fin, y cuyo símbolo arquetípico, el mítico "búho de minerva" (HEGEL, GW XIV,1, p. 16 [trad. Jiménez Redondo, p. 72]), abre su vuelo infinito al despertar el "atardecer". Por contrapartida, en el pensamiento latinoamericano se ha esbozado de hecho la figura de una "filosofía del amanecer", definida ejemplarmente por Salazar Bondy como la "mensajera del alba" (SALAZAR BONDY, 1988, p. 89). Un pensamiento que evoca la imaginación del porvenir y provoca con ello la anticipación de lo nuevo,

²⁵ Acerca de la relación entre el Idealismo antiguo y el Idealismo alemán, sobre el base del *logos*, véase RASCHKE, 1949, pp. 7-16.

posee como símbolo arquetípico a la "calandria" del sur —o el canto del amanecer²⁶—. Sobre ambos símbolos, asoma aquí una posible mediación: entre "el amanecer" y "el atardecer", Hugin, el pensamiento, y Munin, la memoria, son los dos cuervos de Odín, representantes del saber transmitido al Dios de la sabiduría. Sus miradas inteligentes habitan, de la mañana a la noche, las ciudades del presente. Entre el búho de Minerva y la calandria del Sur, los cuervos de Odín también despliegan sus alas para destellar la voz de un fulgor infinito.

Bibliografía

ARICÓ, J. (2010), *Marx y América Latina*, Buenos Aires: FCE.

ÁVALOS, C. (2017), "(Otras) filosofías en Chile: las paradojas de la disciplina de la distancia. Entrevista a Cecilia Sánchez", en: *Revista latinoamericana del Colegio Internacional de Filosofía*, 2, pp. 161-178.

DUSSEL, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana II*, Buenos Aires: Siglo XXI.

DUSSEL, E. (2007), *El último Marx (1863-1882) y la liberación latinoamericana*, Buenos Aires: Siglo XXI.

FERREIRO, H. (2019), "Hegel y América Latina. Entre el diagnóstico de la brecha de desarrollo y el eurocentrismo", en: *Hermenéutica intercultural: Revista de filosofía*, 31, pp. 187-208.

FORERO, F. (2019), *Filosofía y negatividad. Sobre el camino del pensar de Hegel en Jena*, Bogotá: Universal Nacional de Colombia.

GIUSTI, M. (1994), "Raíces metafísicas de la Lógica de Hegel", en: *Areté*, 6:1, pp. 49-59.

GIUSTI, M. (2012), "Sobre la actualidad de la concepción hegeliana de la libertad", en: *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29:2, pp. 609-624.

GIUSTI, M. (2013), "¿Se puede prescindir de la *Ciencia de la lógica* en la *Filosofía del derecho* de Hegel?", en: *Areté*, 25:1, pp. 45-60.

GIUSTI, M. (2017), "La enciclopedia: un delirio báquico: sobre el potencial crítico del concepto de libertad", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso*

²⁶ Véase SANTOS HERCEG, 2010, p. 487.

Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica, Porto Alegre: Editora FI, pp. 581-603; versión en alemán: "Die Enzyklopädie: Ein bacchantischer Taumel. Zum kritischen Potential des Freiheitsbegriffs", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 29-43.

GIUSTI, M. (2021), *La travesía de la libertad. Ensayos sobre Hegel*, Madrid: Abada.

GONZÁLEZ SAN MARTÍN, P. (2014), "La filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Una aproximación a partir de la formulación de la *analéctica*", en: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 16:2, pp. 45-52.

HEGEL, G.W.F. (1968ss), *Gesammelte Werke (GW)*, edición de la Nordrhein-Westfälische (1968-1995: Rheinisch-Westfälische) Akademie der Wissenschaften, en colaboración con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Hamburgo: Meiner.

HEGEL, G.W.F. (1978), *GW XI, Wissenschaft der Logik. Bd. 1: Die objektive Logik (1812 / 1813)*, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner, 1978 [*Ciencia de la lógica, vol. I: La lógica objetiva (1812 / 1813)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2011].

HEGEL, G.W.F. (1980), *GW IX, Phänomenologie des Geistes*, edición de W. Bonsiepen & R. Heede, Hamburgo: Meiner, 1980 [*Fenomenología del espíritu*, traducción de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2022].

HEGEL, G.W.F. (1981), *GW XII, Wissenschaft der Logik. Bd. 2: Die subjektive Logik (1816)*, edición de F. Hogemann y W. Jaeschke, Hamburgo: Meiner [*Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva (1816)*, traducción de Félix Duque, Madrid: Abada, 2015].

HEGEL, G.W.F. (1992), *GW XX, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, edición de W. Bonsiepen y H. C. Lucas, Hamburgo: Meiner, 1992 [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio (1830)*, traducción de Ramón Valls Plana, Madrid: Abada, 2017].

HEGEL, G.W.F. (2009), *GW XIV,1, Grundlinien der Philosophie des Rechts. Teilband 1. Naturrecht und Staatswissenschaften im Grundrisse*, edición de K. Grotzsch & E. Weisser-Lohmann, Hamburgo: Meiner, 2009 [*Líneas fundamentales de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia del Estado (para uso en sus lecciones)*, traducción de Manuel Jiménez Redondo, Madrid: Ápeiron, 2022].

HEGEL, G.W.F. (2014), *El joven Hegel: ensayos y esbozos*, edición de José María Ripalda, Madrid: FCE.

HOFFMANN, T.S. (1991), *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín: De Gruyter.

HOFFMANN, T.S. (2012), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Marixverlag: Wiesbaden [*Hegel. Una propedéutica*, traducción de Max Maureira y Klaus Wrehde, Buenos Aires: Biblos, 2014].

HOFFMANN, T.S. (2019), "'Die Philosophie ist wie das Universum rund in sich'. Enzyklopädisches Wissen und Selbstbegründung der Philosophie bei Hegel", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, pp. 13-28 ["'La Filosofía es, como el universo, circular en sí'. Saber enciclopédico y autofundamentación de la Filosofía en Hegel", traducción de Pedro Sepúlveda, en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, 2017, pp. 827-848].

KANT, I. (1900ss), *Gesammelte Schriften*, «Akademieausgabe» (AA), edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias, Berlín: Reimer/De Gruyter. *KrV*, AA III-IV [*Crítica de la razón pura*, traducción de Mario Caimi, México: FCE, 2009].

NARVÁEZ, A. (2019), *Hegel y la economía mundial. Crítica y génesis de la economía política del colonialismo*, Valparaíso: Ediciones Universitarias de Valparaíso.

NARVÁEZ, A. y PULGAR, P. (2019), "Hegel y la crítica de la economía política del colonialismo. La recepción de un debate inconcluso", en: *Hermenéutica intercultural: Revista de filosofía*, 32, pp. 187-208.

NARVÁEZ, A. y VARGAS, R. (2012), "A modo de epílogo: la actualidad de los límites para la filosofía en Hegel", en: R. Espinoza (ed.), *Hegel. La transformación de los espacios sociales*, Concón: Midas, pp. 205-214.

NEUMANN, H. (2009), "Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la Filosofía de Kant", en: *Thémata. Revista de filosofía*, 41, pp. 255-268.

NEUMANN, H. (2010), "Filosofía, experiencia y conciencia en la *Fenomenología del espíritu*. Una reflexión en torno al modo de exposición de la verdad filosófica según Hegel", en: *Revista de filosofía*, 66, pp. 241-260.

NEUMANN, H. (2017a), "De Spinoza a Hegel. Una rehabilitación productiva de la negación", en: *Revista de filosofía*, 73, pp. 179-192.

NEUMANN, H. (2017b), "Impulsos a partir de Aristóteles y Kant en la constitución subjetiva del espíritu en Hegel", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 269-298; versión en alemán: "Aristotelische und Kantische AntöÙe in der subjektiven Konstituierung des Geistes bei Hegel", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 205-222.

RASCHKE, H. (1949), *Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus*, Bremen: Friedrich Trüben Verlag.

ROIG, A. (1981), *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México: FCE.

ROIG, A. (1993), *Historia de las ideas, teoría del discurso y pensamiento latinoamericano*, Bogotá: Universidad Santo Tomás.

ROIG, A. (2003), "Necesidad de una segunda independencia", en: *Polis, Revista latinoamericana*, 4, pp. 85-118.

ROIG, A. (2007), "Cuestiones de dialéctica y de género en Krause. Sofía o la nueva mujer", en: *Estudios de filosofía práctica e historia de las ideas*, 9, pp. 57-72.

SALAZAR BONDY, A. (1988), *¿Existe una filosofía en nuestra América?*, México: Siglo XXI.

SÁNCHEZ, C. (2015), "Institucionalidad de la filosofía en Chile: rutas y quiebres", en: *Solar*, 11:2, pp. 145-165.

SANTOS HERCEG, J. (2009), "La imagen de América en Hegel. De la caricatura a la falta de respeto", en: J. Choza, M.C. Betancur y G. Muñoz (eds.), *La idea de América en los pensadores occidentales*, Sevilla: Thémata/Plaza y Valdés, pp. 31-42.

SANTOS HERCEG, J. (2010), "Desde Hegel y a pesar de Hegel: Sus huellas en el pensamiento latinoamericano", en: V. Lemm y J. Ormeño (eds.), *Hegel, pensador de la actualidad. Ensayos sobre la Fenomenología del espíritu y otros textos*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, pp. 473-505.

SAUERWALD, G. (1985), "Zur Rezeption und Überwindung Hegels in Lateinamerikanischer Philosophie der Befreiung: Ein Beitrag zur Darstellung ihres Konfliktes in der Auseinandersetzung mit europäischem Denken", en: *Hegel-Studien*, 20, pp. 221-245.

SAUERWALD, G. (2008), *Reconocimiento y Liberación: Axel Honneth y el pensamiento latinoamericano. Por un diálogo entre el Sur y el Norte*, Berlin: LIT Verlag.

SEPÚLVEDA, P. (2017), "La unidad definitiva de la Filosofía. Una lectura fenomenológica del Espíritu absoluto", en: A. Bavaresco, O. Cubo y H. Neumann (eds.), *II Congreso Germano Latinoamericano sobre la Filosofía de Hegel. Hegel y el proyecto de una Enciclopedia Filosófica*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 683-715; versión en alemán: "Die schlußlogische Einheit der Philosophie. Zu Hegels spekulativ-enzklopädischer Syllogistik", en: T. S. Hoffmann y H. Neumann (eds.), *Hegel und das Projekt einer philosophischen Enzyklopädie*, Berlín: Duncker & Humblot, 2019, pp. 159-182.

SEPÚLVEDA, P. (2018a), *La unidad en Hegel. Una fenomenología del concepto*, Buenos Aires: Biblos.

SEPÚLVEDA, P. (2018b), "Die Einheit bei Hegel. Eine Phänomenologie des Begriffs in der spekulativen Phase", en: B. Bowman, M. Gerhard y J. Zovko (eds.), *Hegel-Jahrbuch*, Bd. 11, Heft 1, Berlín/Boston: Walter de Gruyter, pp. 187-191.

SPINOZA, B. (2015), *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt, Lateinisch-Deutsch*, Hamburg: Meiner [Ética demostrada según el orden geométrico, traducción de Atilano Domínguez, Madrid: Trotta, 2000].

UNGLER, F. (2017), *Individuelles und Individuationsprinzip in Hegels Wissenschaft der Logik*. T.S. Hoffmann y M. Gottschlich (eds.), Freiburg/München: Alber Verlag.

UTZ, K. (2019), "Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik", en: A. Bavaresco, E. Pontel y J. I. Tauchen (eds.), *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre: Editora FI, pp. 91-115.

ZEA, L. (1945), *En torno a una filosofía americana*, México: Colegio de México.