

HEGEL Y ARISTÓTELES: UNA CRÍTICA A LA REPRESENTACIÓN

ESPACIO ABIERTO

RODRIGO STEIMBERG - steimbergr@gmail.com

Universidad Nacional de Cuyo – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

FECHA DE RECEPCIÓN: 14-4-2023

FECHA DE ACEPTACIÓN: 11-7-2023

Resumen

El presente artículo tiene por objetivo general mostrar que la crítica hegeliana al conocimiento representativo se fortalece a la luz del vínculo entre Aristóteles y Hegel. En particular, se robustece al tratar a la dialéctica como una forma de apropiación de la teoría del movimiento propuesta por Aristóteles. Como hipótesis, diremos que de esta crítica resulta un modo de comprender el proceso de conocimiento que hace de la actividad de conocer la forma en la que se realizan potencias inherentes a los objetos que ésta enfrenta.

Palabras clave: potencia, saber absoluto, espíritu, conocimiento, negatividad

543

HEGEL AND ARISTOTLE. A CRITIC OF REPRESENTATION

Abstract

The general aim of this article is to show that the Hegelian critique of representative knowledge is strengthened in the light of the link between Aristotle and Hegel. In particular, it is enhanced by treating dialectics as a form of appropriation of the theory of movement proposed by Aristotle. As a hypothesis, we will say that this critique results in a way of understanding the process of knowledge that makes the activity of knowing the form in which are realized the potentialities inherent in the objects it confronts.

Key Words: potentiality, absolute knowledge, spirit, knowledge, negativity

Introducción

El presente artículo tiene por objetivo general mostrar que la crítica hegeliana al conocimiento representativo se fortalece a la luz del vínculo entre Aristóteles y Hegel. Como objetivo particular, intentaremos exponer que esta crítica ofrece como resultado un modo de comprender el proceso de conocimiento, en tanto

porción de la acción específicamente encargada de organizarla, que hace de la actividad de conocer la forma en la que se realizan potencias inherentes a los objetos que esta actividad enfrenta.

Para lograr este cometido, centraremos nuestro análisis en el tránsito de la *Religión al Saber Absoluto*, figura con la que se cierra la *Fenomenología del Espíritu*. Tomaremos este tránsito por eje ya que allí se juega la crítica a la representación que aquí buscamos exponer, así como la formulación de un modo de tomar al conocimiento que la trasciende. Por eso, en nuestro primer apartado reconstruiremos el contenido de la *Religión* en el contexto del libro.

En nuestro segundo apartado procuraremos señalar que la propuesta hegeliana se comprende con mayor claridad si se la ubica en el contexto de su recepción de la filosofía de Aristóteles. Diremos que la apropiación hegeliana del estagirita permite entender cabalmente el lugar del proceso de conocimiento en el tránsito de la *Religión al Saber Absoluto*.

Afirmaremos, en nuestro último apartado y como hipótesis de nuestro escrito, que la crítica hegeliana a la representación coloca al conocimiento como una actividad práctica colectiva, que enfrenta al proceso de conocimiento individual a reconocerse como forma de existencia de un sujeto colectivo, que Hegel denomina *Espíritu*, y que se reconoce a sí mismo como sujeto a través de la actividad de los individuos.

Hacemos nuestra, como presupuesto, la tesis de Carlos Pérez Soto: el problema del saber refiere, para Hegel, al problema de cómo ordenar las relaciones sociales entre individuos libres (Pérez Soto, 2008, p. 16-20). La exterioridad entre sujeto y objeto de conocimiento, que distingue al conocimiento representativo (Valls Plana, 1971, p. 281 y ss.), se corresponde, para el caso de los vínculos entre individuos libres, con la exterioridad entre el nexo social, la comunidad humana, y sus miembros. Es decir, el conocimiento representativo culmina afirmando la exterioridad y separación, para el caso de las relaciones sociales (que Hegel trata como espíritu), entre individuo y comunidad. Entrega así un mundo en el que lo general y lo singular constituyen entidades que se afirman en sí mismas y se deben

vincular exteriormente. Esto es, un mundo de individuos tomados como átomos, punto que reclama la crítica hegeliana (Pérez Soto, 2008, p. 87-89).

Como aclaración preliminar, cabe decir que cuando aludimos al conocimiento representativo nos referimos a uno en el que lo general aparece separado de lo singular. En el caso de las relaciones sociales este procedimiento separa a los individuos del nexos social. En el terreno epistemológico, esta empresa consiste en extirpar de las formas singulares la presencia de las formas generales que las habitan de modo inmanente. En este sentido, dice Frederick Copleston (2000): “si se supone una solución conceptualista (que los conceptos universales son simplemente construcciones conceptuales), se puede preguntar cómo es posible el conocimiento científico” (p. 146). Pues bien, afirmaremos que el conocimiento representativo cae en lo que aquí Copleston llama conceptualismo, porque separa sujeto y objeto de conocimiento. Esto, a su vez, como pretendemos demostrar, se sostiene en una perspectiva que toma a las formas singulares como afirmaciones inmediatas, que carecen de todo principio en su interior que las impulse a transformarse. Por ser afirmaciones inmediatas se niega la presencia, en ellas, de un algo-otro de ellas que las habita, sean formas generales o potencias específicas. Procuraremos mostrar, por lo tanto, que la separación entre sujeto y objeto de conocimiento se apoya en un enfoque -implícito o no- que quita a las formas reales todo movimiento inmanente, toda potencia para transformarse a sí mismas. Lo cual involucra que, por ser afirmaciones inmediatas, carezcan de potencias y aparezcan separadas de las formas generales de las que son manifestaciones individuales. En resumidas cuentas, diremos que no hay modo de no caer en una solución conceptualista partiendo de una perspectiva que quita a las formas concretas su negatividad, y esto porque tratarlas como afirmaciones inmediatas supone negar la presencia de formas generales en ellas mismas. Supone, otra vez, rechazar que estas formas singulares encierren en sí algo más que ellas mismas. Se trate de sus propias potencias o de los géneros que se apropia el conocimiento. Intentaremos, así, mostrar que la necesidad de tomar al conocimiento como una representación de lo real se sostiene en una perspectiva acerca de qué es lo real

mismo, perspectiva que separa al sujeto del objeto de conocimiento, porque, primero, separa al objeto de las potencias generales que porta.

Comencemos entonces por el desarrollo de lo que Hegel despliega en la *Religión*, para fundamentar luego por qué otra forma de conocimiento implica otro vínculo entre individuo y comunidad.

La religión como momento espiritual: el tránsito al Saber Absoluto

A lo largo de este apartado, intentaremos dar una interpretación de conjunto de la religión en el contexto de la *Fenomenología del Espíritu*, momento, vale decir, del cual brota el *Saber Absoluto* como crítica al conocimiento representativo. Como aclaración preliminar, cabe decir que no nos proponemos reponer exhaustivamente qué sentido tiene la religión como tal para Hegel, sino señalar que lo que la conciencia supera en ella es su forma representativa. En otros términos, nos proponemos enfatizar qué distingue al *Saber Absoluto* de la religión, ubicando, para eso, a qué alude Hegel con conocimiento representativo.

La *Fenomenología del Espíritu*, como su subtítulo lo indica, trata de la experiencia que hace la conciencia de su saber sobre su objeto (Hyppolite, 1974, p. 521; Hegel, 2006, p. 471). En esta experiencia, la conciencia modifica las formas de su saber, y con ellas, el modo en que piensa a sus objetos. Como este saber, según Hegel, es un saber del objeto mismo, al transformarse el saber, otro tanto ocurre con su objeto (Houlgate, 2005, p. 54; Valls Plana, 1971, p. 83)¹.

Pérez Soto enfatiza que para Hegel la conciencia no se limita a inteligir; ella consiste, más bien, en una forma de disponerse ante los objetos, en una posición hacia su propia actividad, en tanto lo se modifica en su experiencia es un saber que encierra un modo de vincularse con los objetos (Pérez Soto, 2005, p. 113; Houlgate,

¹ Vale aquí una aclaración. Resulta muy difícil ceñirse a un capítulo o apartado de una obra de Hegel, dado que es el mismo autor el que enfatiza la trabazón de cada uno de los momentos que desarrolla con el conjunto de la obra. Sin embargo, procuraremos delimitar nuestro análisis, dado que de lo contrario nos veríamos obligados a entregar al lector una interpretación de conjunto de la obra de Hegel, cosa que excede, desde ya, el límite de un artículo con esta extensión.

2005, p. 54). Así, cada figura de la conciencia, al experimentar su objeto, engendra aquella que la va a suceder.

Conforme avanza el texto, Hegel sitúa este problema en el terreno del enfrentamiento de una conciencia con un objeto constituido por otra conciencia. Señala que la conciencia se sabe como tal al devenir un objeto para otra conciencia. Estrictamente, entonces, para Hegel, la conciencia se sabe como sí misma y deviene autoconciencia cuando encuentra otra conciencia como objeto, que deviene entonces autoconciencia “El ‘yo existo’ de una autoconciencia solo es posible por otro ‘yo existo’, y es justamente una condición de mi propio ser el que otro sea para mí y yo sea para otro” (Hyppolite, 1974, p. 293). El título del libro indica que la experiencia de la conciencia la enfrenta a la manifestación del espíritu, que consiste en la realidad humana intersubjetiva; un nosotros que brota de la unidad y la separación de las conciencias que se toman por objeto entre sí y transforman, así, tanto su saber del otro, como su saber acerca de sí mismas (Valls Plana, 1971, p. 49 y 380-381). De aquí que Hyppolite (1974) diga que el tema fundamental del libro es la oposición entre este nosotros y el yo, entre lo general y lo singular, entre la sustancia y el sujeto o entre el ser y el sí mismo (p. 318)².

547

Este énfasis en la problematización del vínculo entre lo singular y lo general a lo largo de la obra de Hegel, redundante, como señala Pérez Soto (2008), en que el sujeto del libro, una vez reconocido como tal, no sea el individuo sino la comunidad, que se produce a sí misma y se expresa produciendo, por tanto, a los singulares que le dan forma (p. 49 y 178). Así, como producto de la experiencia de la conciencia se le presenta a ella este espacio colectivo que es el espíritu. Y este mismo espacio es el que la conciencia reconoce como su verdad en la experiencia que hace al conocer su objeto. Se trata para Hegel de un sujeto que adquiere determinadas formas, una de las cuales abordaremos inmediatamente.

² Más allá de la distancia que tomaremos con estas interpretaciones, las recuperamos para mostrar el objetivo político que encierra el texto hegeliano. Se trata para él de conocer la materia de la cual está hecha el vínculo social general.

En la religión, la conciencia experimenta la presencia de lo absoluto (Dios) en la comunidad humana. Por lo tanto, no se trata solamente de la experiencia de una conciencia individual, sino de esta como portadora del espíritu. En la religión, entonces, la comunidad humana se *representa* a sí misma como tal.

Si el sujeto que se sabe a sí en la religión es el espíritu, y este espíritu, decíamos, consiste en un espacio colectivo que se hace a sí mismo produciendo a los particulares como individuos, entonces en la conciencia religiosa la comunidad humana deviene conciencia de sí como entidad absoluta (Houlgate, 2005, p. 96). En la experiencia religiosa, la conciencia conoce que lo absoluto se encarna en la comunidad humana. Y, por esta misma experiencia, lo que la conciencia conoce es que ella misma consiste en el movimiento del espíritu deviniendo autoconsciente. Al final de la religión, lo que el espíritu alcanza es un saber de sí. Sabe, también, que este saber es la misma experiencia del espíritu; le pertenece. El espíritu, en la religión, experimenta que es su propio objeto, que su saber de sí es obra de sí (Hegel, 2006, p. 454-455).

Ahora bien, a esta altura, cabe preguntarse: ¿qué distingue al saber religioso? ¿Por qué la religión consiste en un saber que permanece en el elemento de la representación?

Houlgate ubica en un lugar preciso el carácter representativo de la religión. En ella, dice, la comunidad humana se representa su vínculo con dios a través de imágenes, metáforas y figuras. Específicamente en el cristianismo, que para Hegel es la religión revelada, la conciencia concibe a dios como el padre creador, que envía a su hijo al mundo y en la muerte de éste, resucita como espíritu santo. Pero, señala Houlgate (2005):

Religious consciousness certainly takes itself to be infused with God's Holy Spirit and in that sense understands God and humanity to become identical with one

another in religious faith. None the less, religion pictures God as a being who is essentially *other* than us and who then *comes to be* one with humanity”³ (p. 98)

En la plenitud de la conciencia religiosa, dios o lo absoluto posee un resto de trascendencia que lo ubica, aún, como el creador de la conciencia que la comunidad humana tiene de él. Por lo tanto, el movimiento en el que lo absoluto se realiza como autoconciencia queda comprometido, ya que se deposita su motor en la actividad de dios y no en la de la comunidad que lo conoce. La religión, y la religión revelada en particular, poseen así una contradicción que impulsa a la conciencia a superarlas.

En la religión, la comunidad humana se reconoce a sí misma; a la vez, la conciencia humana adquiere este saber bajo una forma representativa, en tanto su unidad con lo absoluto o dios lo mantiene como algo que permanece más allá de la conciencia (Hyppolite, 1974, p. 488; Valls Plana, 1971, p. 358). El carácter representativo reside, entonces, en no mantener firme la unidad entre lo absoluto, vale decir, el espíritu, y la conciencia de él (Houlgate, 2005, p. 98-100).

La superación de esta experiencia de la conciencia ocurre en el *Saber Absoluto*. Se trata de un saber acerca de la historia humana como una realidad plena, libre y absoluta. Y por lo tanto, que sabe a este saber mismo como inmanente a aquella historia que conoce, como forma de existencia de ella, de la comunidad humana produciéndose a sí misma en este saber (Pérez Soto, 2005, p. 114-115; Hyppolite, 1974, p. 515). En el *Saber Absoluto*, así, la comunidad humana se sabe como sujeto. Como saber, se tiene por objeto a sí misma y es este sujeto: un nosotros que se sabe en los singulares que lo expresan y unos singulares que se reconoce en el nosotros que los produce. El saber humano se hace entonces absoluto: se hace autoconciencia humana y abole así su carácter representativo (Valls Plana, 1971, p. 357-358; Hegel, 2006, p. 454-455).

Ahora bien, Hegel mismo afirma que lo que se supera en el *Saber Absoluto* no es el contenido de lo sabido; ya en la religión se trataba del espíritu conociéndose a sí

³ Salvo expresa aclaración, las cursivas pertenecen al original.

mismo. Lo que resta por superarse, en ella, es la forma misma del conocimiento (Hegel, 2006, p. 461 y 471). Apuntamos, específicamente, a las siguientes palabras de Pérez Soto (2008):

El racionalismo moderno imagina el saber como una relación exterior. El ser, como ser quieto, y el sujeto que lo conoce son pensados como "lugares", en una relación completamente dominada por una metáfora espacial. Esto obliga a pensar el saber como una adecuación: hay saber cuando lo que hay en el sujeto (como idea) es adecuado o corresponde a lo que hay en el objeto (como cosa) (p. 79).

Pues bien, la última forma de conocimiento representativo en la *Fenomenología del Espíritu* es el de la religión, porque en ella todavía se sostiene la relación exterior entre el sujeto y aquello que éste sabe, tal y como lo plantea Pérez Soto. Frente a ella, el *Saber Absoluto* plantea otro vínculo entre el saber y su objeto, otro modo de tomar al conocimiento.

Aquí es donde consideramos pertinente iniciar un rodeo por la filosofía de Aristóteles y la recepción que Hegel hace de ella.

El filósofo Javier Hernández-Pacheco afirma que Aristóteles concibe al conocimiento, no como una representación de las formas de lo real en el entendimiento, sino como su reproducción. En la lectura de Hernández-Pacheco, así como en la de Gerard Lebrún y en la de Walter Kern y Anne-Marie Roviello, Aristóteles considera que aquello que los humanos conocemos de las cosas son las mismas formas internas a ellas desplegadas en nuestro lenguaje (Hernández-Pacheco, 2014, p. 72-73; Lebrun, 1983: 440; Kern y Roviello, 1985, p. 62). Los cuatro autores sostienen que en este sentido Aristóteles acompaña a su maestro, Platón, en el rechazo de todo planteo nominalista⁴: la inteligibilidad de lo real no es un añadido, un proceso en el que el pensamiento produce formas que se separan de lo real y lo re-presentan, sino la naturaleza misma de lo real, su forma, desplegada en el pensamiento. Para Aristóteles, en esta lectura, el concepto que

⁴ Apuntan al mismo planteo que Copleston denomina conceptualista: uno en el que las categorías aparecen como construcciones mentales, añadidas desde fuera a lo real que pretenden asir.

los humanos tienen de las cosas son las mismas sustancias de ellas, no sus representaciones (Lebrun, 1983, p. 440).

Respecto del vínculo entre Hegel y Aristóteles, en esta cuestión, afirma Hernández-Pacheco (2014):

el suabo [Hegel, R.S.] trata en él una cuestión decisiva para nuestra comprensión de la idea aristotélica de intelección, mientras apunta una crítica implícita al planteamiento kantiano. Se trata precisamente de la identidad actual de pensamiento y ser que ha de tener lugar para que la conciencia sea cognoscitiva y la realidad lo conocido en ella (p. 87).

Efectivamente, lo que Hegel muestra al final de la *Fenomenología*, como *Saber Absoluto*, es la unidad de pensamiento y ser. En esta unidad, entonces, no cabe ya un saber representativo, que supone la exterioridad entre el sujeto de conocimiento y su objeto. Para dar sustento a nuestra afirmación, se nos impone mostrar en qué consiste, para nosotros, la recepción hegeliana de la filosofía aristotélica, pues en ella se juega un planteo que oficia como base de este otro modo de conocer, que aquí presentamos.

551

Aristóteles y Hegel

A lo largo de este apartado procuraremos mostrar que la recepción hegeliana de Aristóteles permite tratar al movimiento dialéctico como una apropiación del par potencia-acto. Como corolario del punto, intentaremos robustecer el señalamiento que realizáramos en nuestro primer apartado, a saber: que la filosofía de Aristóteles entraña, leída a la luz de la de Hegel, una crítica al conocimiento representativo. Es decir, una crítica a un modo específico de conocer. Comencemos reponiendo brevemente las indicaciones que Aristóteles realiza en *Metafísica* acerca del vínculo entre potencia y acto.

Aristóteles despliega la cuestión de la potencia para explicar el movimiento. Especifica que la potencia es aquel principio que, o bien está en otra cosa, o está en la misma cosa pero como otra (Aristóteles, 2004, p. 277). Ahora bien, este modo de ser-otro de lo potencial respecto del acto, permite, para Aristóteles, afirmar que

algo que no existe puede llegar a ser (Aristóteles, 2004, p. 406-407). En otros términos, que la potencia alude a un modo de existencia no actual, pero sin embargo real (Aristóteles, 2004, p. 406-407).

Para distinguir potencia de actualidad, o la potencia realizada de la potencia como forma latente, es menester asumir que la potencia existe como tal incluso cuando no se encuentra realizada. En otros términos, puede hablarse de potencia justamente porque su existencia no se agota en la actualidad de la que, sin embargo, es potencia (Agamben, 2007, p. 458). Por eso la potencia no se confunde con el acto y permanece como tal. Resume Agamben (2007): “Hay una forma, una presencia de lo que no está en acto, y esta presencia privativa es la potencia” (p. 355).

Esta forma de ser es la que permite comprender el movimiento, toda vez que este consiste, para el estagirita, en la actualización de determinadas potencias, sea por obra de la misma actualidad que encierra estas potencias, sea porque otra actualidad opere sobre una forma actual en aras de actualizar las potencias que habitan en ella (Aristóteles, 2004, p. 277). Veamos entonces cómo se apropia Hegel de este planteo.

Hegel interpreta la *energeia* aristotélica como autodeterminación (ya sea que la llame *Tätigkeit, Wirklichkeit, Aktuosität* o *Entwicklung*) y la refiere como el proceso de actualización irrefrenable e incesante de determinaciones propias de todo lo real (Hegel, 1997, p. 239 y ss.; Hegel, 2005, p. 261-262; Bloch, 2018, p. 41-42; Lebrun, 1983, p. 337; Valls Plana, 1971, p. 370-371; Ferrarin, 2001, p. 26-27). Esta autodeterminación para Hegel alude a darse forma, a darse un término, un fin. Y esta actividad de trazarse fines no viene dada desde fuera, sino que constituye el modo de ser, para Hegel, de todo lo real (Pérez Soto, 2005, p. 80). O, en otras palabras, para Hegel lo real es inseparable de su propia actividad de acabarse (Weiss, 1969, p. 8-9; Lebrun, 1983, p. 337; Pérez Soto, 2005, p. 78). No existe, entonces, cosa como un ser que primero se afirma como tal y luego se termina. Lo que es, es un ser-puesto, un ser que se abisma, que perece, y en este movimiento llega a ser (Hegel, 1997, p. 283; Pérez Soto, 2008, p. 121-122). A partir de esta

condición, todo lo que es, deviene otro de sí mismo para afirmarse (Pérez Soto, 2005, p. 104).

La expresión *zu Grund geht/zugrunde gehen*, “ir al fundamento”, cobra aquí sentido (Hegel, 1997, p. 218-219). Toda determinación se disuelve o disipa (*sich auflösen*) cuando alcanza su fin (Hegel, 1997, p. 278). Es decir, se acaba. Pero este acabamiento o término es también su fundamento, puesto que el acto más propio es el de darse un fin (Pérez Soto, 2005, p. 74 y 83-84; Agamben, 2007, p. 218 y ss.). Veamos entonces cómo puede leerse este planteo a la luz de la filosofía aristotélica (Weiss, 1969, p. 53-54). Seguiremos, para ello, a Juan Iñigo Carrera (2004, p. 207-255)⁵.

Toda forma real es una actualidad, un concreto que encierra una potencia a desplegar. Es, asimismo, una potencia ya realizada, una forma que en la que una potencia se actualizó. Por ello, esta forma concreta es la realización de una potencia que la determina a ser lo que es y a la vez una potencia a ser realizada, que ella encierra como forma concreta actual (Iñigo Carrera, 2004, p. 227 y ss.). Lo concreto tiene así, en su interior, su propia necesidad de existir, por cuanto la determinación que le da forma le es inmanente. Al mismo tiempo, lleva dentro suyo la potencialidad para devenir otra forma que la actual.

Cuando la forma concreta real actualiza la potencia que porta, alcanza su término, se afirma como lo que es. Sin embargo, en este mismo acto, se aniquila como tal, puesto que deviene otra, incluso al reproducirse (Iñigo Carrera, 2004, p. 230). Constituye, por eso, una afirmación que se realiza rechazándose, una afirmación mediante la propia negación (Iñigo Carrera, 2004, p. 230; Marx, 2001, p. 186).

Aristóteles, como especificamos, dice que la potencia es aquel principio del movimiento que, o bien está en otra cosa, o está en la misma cosa pero como otra (Aristóteles, 2004, p. 277). Hegel, siguiendo a diversos intérpretes, toma a este modo de ser para analizar el movimiento (Kern y Roviello, 1985, p. 34-35; Weiss,

⁵ La apropiación del planteo de Iñigo Carrera en este contexto corre enteramente por cuenta del autor de estas líneas. Iñigo Carrera no hace referencia al vínculo entre Aristóteles y Hegel y critica a la filosofía de este último (Iñigo Carrera, 2004, p. 279 y ss.).

1969, p. 37-38; Ferrarin 2001, p. 380). De lo cual resulta que la potencia existe en la determinación presente como aquello que la niega y que, sin embargo, está en ella. Al realizar una potencia, la forma actual niega dicha negación. Pero en este movimiento, se niega a sí misma y deviene otra. Lo cual hace del ser actual la negación de una potencia, por ser su realización, así como a la potencia que le corresponde, su negación (Hyppolite, 1974, p. 222). Concluimos, entonces, que la negatividad es este permanente tránsito, una incesante negación de potencias que constituyen, a su vez, negaciones de lo actual (Weiss, 1969, p. 10; Ferrarin, 2001, p. 26-27 y 228). La negatividad es así el movimiento necesario de negar la propia negación que representa la potencia, para afirmarla.

Weiss afirma que el vínculo entre potencia y acto es la llave para comprender al proceso de conocimiento, tal y como Aristóteles lo describe en *Acerca del alma*. Según Weiss, para Aristóteles, cuando conocemos postulamos retrospectivamente una potencia de conocer que lo antecede. Pero, a la vez, al conocer, actualizamos la potencia del objeto para ser conocido. Mientras que los sentidos reciben objetos perceptibles que son exteriores a la mente y reales, y cuya actualidad como objetos se da al entrar en contacto con el pensamiento, el pensamiento, a la vez, recibe formas que se actualizan al ser aprehendidas por él (Weiss, 1969, p. 40).

La realidad material, en esta perspectiva, encierra potencialidades (Aristóteles, 2010, p. 57). Cuando los entes reales son apropiados por la acción que se organiza conociendo, sus potencias son reproducidas en el terreno del pensamiento (Aristóteles, 2010, p. 144). Sin embargo, nuevamente, el pensamiento no conoce una forma que le es exterior a aquello que tiene por objeto (Aristóteles, 2010, p. 139-140). En la acción humana organizada por el pensamiento, la materia, como potencia real exterior al aquel, se actualiza, adquiere un modo de realizarse. Es decir, se da una forma. Esto nos entrega al conocimiento como una potencia para actualizar las formas reales que enfrenta en los objetos exteriores. Resume Weiss (1969)

If the object "itself" is conceived as real, everything which bears a relation to it, i.e., sensation, thought, is potential, while if actual sensation and thought are seen to be

“actual” or “real”, the object of these realities is viewed as only potential. Of course, for Aristotle, this is a fundamental truth of the nature of what is, i.e., that things may be both potential and actual. For Hegel, the principle is the same, except that he terms the two aspects the implicit and the explicit, and sees the interplay of the two in its widest scope in the opposition of nature and Spirit (p. 44).

De modo que en la lectura de Weiss, para Aristóteles no hay una brecha entre los objetos y el pensamiento. El mundo es potencialmente inteligible y activa algunas de sus formas al ser pensado. Esta recepción, entonces, actualiza aquello que existe de forma potencial en la realidad material. El conocimiento, en tanto momento de la acción humana, a su vez, como potencia, se actualiza al conocer los objetos que enfrenta (Aristóteles, 2010, p. 141). Y en esta actualización realiza también las formas que potencialmente habitan en los objetos. Resume Weiss (1969): “As Randall tells us, knowing, for Aristotle, was not a problem to be solved, but a natural process to be analyzed and understood; there is no ‘gulf’ between mind and nature, no dualism to be solved, but a unity to be understood” (p. 47).

Mirabell sostiene que una veta de la teoría aristotélica de la abstracción la trata, no como una imagen intramental o como una representación del objeto conocido, sino como una presencia de la cosa en el pensamiento, vista a través de ideas (Mirabell, 2008, p. 11). Afirma, también en esta línea, que dicha teoría de la abstracción depende, a su vez, del par potencia-acto como fundamento ontológico (Mirabell, 2008, p. 6). Y esto porque, siguiendo a Hernández-Pacheco, Aristóteles profundiza la línea inaugurada por Platón cuando indica que la inteligibilidad de lo real no es un añadido categorial puesto por el conocimiento. Por el contrario, según Aristóteles conocemos la propia naturaleza de la cosa, su forma (Hernández-Pacheco, 2014, p. 72-73; Hegel, 2005, p. 266). Indica Hernández-Pacheco (2014):

Por eso Aristóteles (...) busca otro paradigma cognoscitivo. Y lo hace volviendo al principio platónico de reflexividad. En él, recordemos, el alma es el lugar de las ideas o formas de las cosas, (...) si el conocimiento es capaz de expresar el ser de las cosas, él mismo ha de ser la forma que en todas las formas o ideas se reproduce; de manera que conoce lo en cuanto tal cognoscible; o que al conocer se reconoce (p. 75).

Nuestro énfasis está puesto en que, para Aristóteles, el intelecto es un espacio en el que las formas de lo real se expresan (Aristóteles, 2010, p. 140). De modo que el conocimiento no se encuentra separado de lo real que pretende conocer; consiste en el momento de la actividad humana en el que se despliegan aquellas formas que estaban implícitas en lo real, en estado potencial. De ahí, nuevamente, que el conocimiento consista en la unidad entre el pensamiento y lo conocido (Hegel, 2005, p. 265), unidad en la que el pensamiento actualiza una necesidad que habita en la cosa y, viceversa, dicha cosa se realiza a sí misma en la actividad humana que se organiza mediante el pensamiento (Hernández-Pacheco, 2014, p. 73).

En la estela de ciertos intérpretes, decimos entonces que esta lectura de Aristóteles culmina en la afirmación de que el pensamiento y aquello que este piensa son uno: el concepto es la forma en la que se realiza una potencia que habita al objeto por conocer (Lebrun, 1983, p. 330 y 341-342; Ferrarin, 2001, p. 241-242; Gerard, 2012, p. 20-21). Esta es la conclusión que Hegel obtiene de su lectura de *Acerca del alma*, que a nuestro modo de ver depende, a su vez, de asociar la negatividad con la actualización de potencias inmanentes a todo lo real. Para fundamentar nuestra tesis, se nos impone avanzar sobre las razones que hacen de la unidad entre pensamiento y ser una crítica al conocimiento representativo.

A. La crítica al conocimiento representativo: la reproducción de lo concreto mediante el pensamiento

Iñigo Carrera sostiene que todo conocimiento representativo asume como su punto de partida que el objeto que tiene delante consiste en una afirmación inmediata. Esto es, que, en lugar de consistir en una forma que encierra en sí una potencia que lo lleva a transformarse por su propia obra, es decir, en vez de afirmarse a sí misma realizando la potencia que lleva en sí -negándose-, se agota en su modo de ser actual, se afirma de modo inmediato (Iñigo Carrera, 2004, p. 227). Puesto en otros términos, dice que para que la tarea de conocer consista en representarse un objeto, se le debe quitar a éste toda capacidad para moverse por sí mismo (Hegel, 2006, p. 41 y ss. y p. 112). Este movimiento, por lo tanto, tiene que estar atribuido a las formas reales por la conciencia. De modo que las

transiciones de las formas reales y los vínculos que estas implican tienen que ser postulados por el pensamiento (Iñigo Carrera, 2004, p. 224-225). Dice Pérez Soto (2008), en esta línea:

Para la modernidad, en rigor, no tiene sentido decir que algo se relaciona de manera inmediata consigo mismo. Siempre que se piensa la "relación consigo mismo" se piensa algún otro término que permite, por reflexión, por acción y reacción, tal relación. Lo que en buenas cuentas significa que se la piensa como ínter (entre) acción. (...) Tal como nada puede cambiar su propio estado de movimiento sin interactuar con algo otro, así también nada puede relacionarse consigo mismo sino a través de lo otro. También en sentido relacional la cosa en la modernidad es inerte (p. 101).

Lo que afirmamos aquí es que concebir al conocimiento como una representación de lo real tiene por supuesto tomar a las cosas como afirmaciones inertes. De modo que, vaciado lo real de una necesidad inmanente para moverse por sí, esta necesidad y los vínculos que el movimiento engendra entre las cosas pasan a ser postulados concebidos en el pensamiento, que luego reclaman ser comprobados. Esto es, dado que las relaciones entre las formas reales no pertenecen a ellas mismas, porque ellas carecen de movimiento inmanente, de formas generales que encierran como otros que sin embargo están en ellas, estas formas les deben ser adjudicadas mediante construcciones, mediante conceptos. Luego, dichos conceptos necesitan ser comprobados en la realidad. El proceso que guía la representación de estas relaciones es, siguiendo a Iñigo Carrera (2004), una necesidad ideal (p. 246-247). Dice Iñigo Carrera: "Dar por sentado el requerimiento de una necesidad lógica para aprehender cualquier forma real con el pensamiento es, de por sí, dar por sentado que esta forma real no tiene necesidad propia alguna a ser mentalmente seguida" (p. 247). El conocimiento representativo, así, abstrae de las formas reales las vinculaciones que ellas tienen, el tejido de formas generales inmanentes a ellas (entre ellas, claro está, las potencias que portan). Y esto porque trata a la realidad como un cúmulo de afirmaciones inmediatas, que no contienen en sí algo-otro, sean estos otros, nuevamente, potencias o géneros. Luego, la representación se adjudica a sí la tarea

de postular las relaciones que el movimiento engendra entre ellas. Este proceso de construcción ideal se encuentra guiado por un conjunto de normas. Por un método.

Pues bien, tomar al conocimiento como una empresa que consiste en representarse a las formas concreta parte de negar el movimiento dialéctico de lo real. Negación que abre la dificultad a la que alude Copleston (2000):

[L]os objetos exteriores a la mente son individuales, mientras que los conceptos son generales (...) en el sentido de que se aplican indistintamente a una multitud de individuos (...) Si el hecho de que los objetos subsistentes son individuales y los conceptos son generales significa que los conceptos universales no tienen fundamento en la realidad extramental, si la universalidad de los conceptos significa que éstos son meras ideas, entonces se crea una brecha entre el pensamiento y los objetos, y nuestro conocimiento, en la medida en que éste se expresa en conceptos y juicios universales, es, cuando menos, de dudosa validez (...) Se pone en claro que el problema de que se trata es últimamente el problema epistemológico de la relación del pensamiento a la realidad (p. 145-146).

Como dice Copleston, el problema de la comprobación depende de una consideración epistemológica: la separación entre el orden del pensamiento y el orden real. Si el conocimiento, a partir de la observación de lo real, establece generalizaciones: ¿cómo saber que dichas generalizaciones habitan en los singulares? ¿Por qué serían correctas *éstas* y no *otras* generalizaciones producidas mediante el conocimiento? (Planty-Bonjour, 1965, p. 35).

La pregunta que se abre, nuevamente, es por la fundamentación de dicha generalización. Nuestra posición consiste en replantear la forma misma del conocimiento, la relación que tiene el pensamiento con aquello que conoce. Pues sostenemos que la cuestión de la comprobación de los conceptos se abre una vez que se asume que entre el pensamiento y su objeto tiene lugar una relación exterior. Levantado este supuesto, podemos formular otro modo de conocer, en el que la conciencia ya no se representa lo real, sino que lo reproduce idealmente (Iñigo Carrera, 2004, p. 243).

Nuestro largo rodeo por la lectura hegeliana de Aristóteles cobra aquí toda su relevancia. Sostenemos que tomar al proceso de conocimiento como una representación de lo real, que necesita ser comprobada justamente porque parte de tomar a lo real como un conjunto de entidades inertes cuyas relaciones necesitan ser postuladas mediante un método exterior a ellas, depende de rechazar que en lo real existan de modo inmanente las formas generales que lo explican. Posición que según Copleston caracterizó históricamente a quienes afirmaban que los universales eran meras palabras o *flatus vocis* (Copleston, 2000, p. 149 y ss.). Así como depende de rechazar que lo real engendre por sí su propio movimiento. En otros términos, depende de rechazar la negatividad de lo real.

Habiendo realizado este recorrido, estamos en condiciones de formular con claridad qué le contrapone Hegel al conocimiento representativo: el *Saber Absoluto*.

El Saber Absoluto

Arribados a este punto, estamos en condiciones de explicitar la hipótesis de nuestro escrito. En la lectura de Hegel que proponemos, apoyada, insistimos, tanto en la propuesta de Iñigo Carrera como en la recepción hegeliana de Aristóteles, el conocimiento racional pleno del objeto no consiste en una representación. Sostenemos que de la crítica hegeliana al conocimiento representativo se sigue que el sujeto humano, al conocer, actualiza una forma que existe en potencia en el objeto conocido. Es decir, el sujeto es tomado como una forma de existencia en la que se despliegan las potencias de su objeto; se objetiva. Pero al hacer esto, a la vez, el objeto que el ser humano conoce se niega como simplemente tal. Por tener a la acción subjetiva como una forma en la que se despliegan sus potencias, la autonomía del objeto respecto del sujeto pierde toda consistencia. La actividad humana de conocer, así, se pone como aquella capaz de darse sus objetos. O, de otro modo, es en ella que los objetos se actualizan como tales (Iñigo Carrera, 2004, p. 234). De modo que ciertas potencias de los objetos existen en la actividad

subjetiva de darles curso mediante el conocimiento⁶. Esta era la tesis que, desde nuestra perspectiva, ciertos intérpretes le adjudicaban a Aristóteles (Kern y Roviello, 1985, p. 62; Hernandez-Pacheco, 2014, p. 75; Lebrun, 1983, p. 330 y 341-342; Ferrarin, 2001, p. 241-242; Gerard, 2012, p. 20-21). Y esta es asimismo la posición de Hegel (2006), quien dice en un extenso pasaje de la *Fenomenología del Espíritu*:

La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia, que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse como el *defecto* de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos (...) Ahora bien, si este algo negativo aparece ante todo como la desigualdad del yo con respecto al objeto, es también y en la misma medida la desigualdad de la sustancia con respecto a sí misma. Lo que parece acaecer fuera de ella y ser una actividad dirigida en contra suya es su propia acción, y ella muestra ser esencialmente sujeto. Al mostrar la sustancia perfectamente esto, el espíritu hace que su ser allí se iguale a su esencia; es objeto de sí mismo tal y como es, y se sobrepasa con ello el elemento abstracto de la inmediatez y la separación entre el saber y la verdad. El ser es absolutamente mediado -es contenido sustancial, que de un modo no menos inmediato es patrimonio del yo, es sí mismo o el concepto. Al llegar aquí, termina la *Fenomenología del Espíritu* (p. 26).

560

El *Saber Absoluto* remata la *Fenomenología del Espíritu* porque consiste en esta transformación que sufre la conciencia, que atañe no solo al contenido que piensa sino, eminentemente, a la forma de ese pensamiento.

El saber alcanza la unidad que señala Hegel porque el conocimiento deja de representarse a su objeto para saberse objetivo. Es decir, pasa a saberse una forma de existencia de ese objeto y sabe que su objeto encierra una potencia que para

⁶ Evidentemente, aquellas que la acción humana organizada por el conocimiento persigue transformar, no la totalidad de las determinaciones que hacen al objeto ser tal. Estas otras determinaciones continúan abriéndose paso sin tomar a la acción humana como su forma de realizarse. Esto es, no afirmamos que las determinaciones de los objetos requieren del conocimiento humano para actualizarse. Es una obviedad que este no es el caso. Los humanos desconocemos la necesidad de muchas de las manifestaciones que enfrentamos y no por eso ellas dejan de ocurrir. Nos referimos, en cambio, a la multiplicación de las potencias de la acción humana organizada por un conocimiento que conoce su propia necesidad a partir de saberse la forma concreta que asume la realización de ciertas determinaciones de los objetos que enfrenta.

realizarse reclama ese saber. Se trata, así, de la unidad de sujeto y objeto, finalmente alcanzada (Hegel, 1997, p. 511; Houlgate, 2005, p. 64; Hernández-Pacheco, 2014, p. 87; Hyppolite, 1974, p. 527-531).

Sin embargo, esto adquiere en el capítulo final de la *Fenomenología del Espíritu* contornos más precisos. Dado que se trata de una figura del espíritu, esta posición de la conciencia ya no es simplemente individual. Es decir, el cambio de perspectiva respecto del conocimiento, su paso desde un conocimiento representativo -propio aún de la religión- a uno que reproduce lo concreto mediante el pensamiento tiene por sujeto a una conciencia colectiva. Este es el punto que pretenderemos justificar para cerrar nuestro escrito.

Dice Hegel (2006): “El *yo* es el *nosotros* y el *nosotros* el *yo*” (p. 113) Si hasta acá pretendíamos justificar que la lectura hegeliana de Aristóteles permitía reponer la crítica del primero al conocimiento representativo, nos resta recuperar un último paso, ya esbozado en nuestro primer apartado.

En la superación del conocimiento representativo, desde nuestra perspectiva se juega a la vez el reconocimiento de que el sujeto que conoce lo hace como portador de potencias sociales. Esto es, como un *yo* que es una forma de existencia del *nosotros*. O, en otros términos, sostenemos que en el *Saber Absoluto* Hegel dice que lo que la conciencia individual reconoce -el *yo*- es que su proceso de conocimiento es la forma en la sociedad humana -el *nosotros*- se apropia de las potencias de sus objetos. Y esto porque, así como el sujeto sabe que al conocer realiza potencias que laten en su objeto, sabe que al conocer realiza potencias que le pertenecen al *nosotros*. Es decir, sabe que sabe en tanto *yo-que-es-un-nosotros*, porque la unidad entre el pensamiento y su objeto ocurre en aquella entidad absoluta, a la que no le queda exterior al que dirigirse: la sociedad humana que se produce a sí misma. De modo que, al transformarse la relación entre el pensamiento y su objeto, se reconfigura, a la vez, la relación entre el sujeto individual y la sociedad de la que pasa a saberse órgano activo.

Según Hegel, la forma de la representación es la última barrera pendiente para reconocer a la comunidad humana como el sujeto de su autodespliegue. En la

representación, veíamos que al objeto de conocimiento se lo tomaba como una afirmación inmediata. Esto es, como un objeto que no encerraba en sí mismo el principio de su transformación, que carecía de toda potencia. De modo que, también por principio, la actividad de conocer al objeto no podía realizar una potencia perteneciente a aquel –sencillamente porque este objeto no era potente⁷.

Hegel plantea que el *Saber Absoluto* encierra una nueva *forma* de conocimiento: aquella que asume que la actividad de conocer es un modo de actualizar ciertas potencias que habitan en los objetos conocidos. O, como enfatizamos de la mano de diversos intérpretes de Aristóteles, en nuestros propios términos, que los objetos reales actualizan algunas de sus potencias a través de la acción humana que se organiza reproduciendo lo concreto mediante el pensamiento, y allí reside la necesidad que gobierna a este último. Esta otra forma, que, de acuerdo a nuestra hipótesis, Hegel plantea como *Saber Absoluto*, se sostiene, ya no en la separación, sino en la unidad entre sujeto y objeto de conocimiento. Pues asumir la unidad de sujeto y objeto, asumir que la sustancia es sujeto, implica la crítica de raíz a toda perspectiva que tome al conocimiento como una actividad exterior a la necesidad que rige el devenir de los objetos.

562

Ahora bien, como decíamos, dicha unidad supone, a su vez, tomar a lo real como un incesante flujo de afirmaciones que se niegan a sí mismas, o de actos que encierran en sí sus propias potencias para moverse. Así, la lectura hegeliana de Aristóteles, que hace de la negatividad este incesante movimiento, fundamenta un modo de presentar al conocimiento en el que el sujeto que conoce no es exterior a su objeto. Por el contrario, dicho sujeto es quien realiza en su actividad potencias que pertenecen a sus objetos y, por esto mismo, estos objetos dejan de resultarle exteriores –vale decir, porque la realización de sus potencias están mediadas por la actividad subjetiva organizada por un conocimiento que se sabe determinado por su objeto. Pero, a la vez, así como el sujeto se objetiva, porque la actividad cognoscitiva da forma a potencias que pertenecen al objeto, otro tanto ocurre con

⁷ Como indica Pérez Soto, el conocimiento tratado como representación depende de ciertos supuestos ontológicos. Hemos procurado sacarlos a la luz.

el objeto, que deviene sujeto de su despliegue. Si, como intentamos mostrar, el objeto se realiza en la actividad subjetiva que actualiza las potencias que dicho objeto engendra, la acción subjetiva es el modo en el que los objetos se afirman como tales. Así se fundamenta, desde nuestra perspectiva, la insistencia de Hegel en tratar a lo absoluto como la unidad del pensamiento y su objeto. No por repetida, tiene menos validez aquella frase de Hegel (2006): “Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto” (p. 15).

La unidad entre pensamiento y ser hace absoluto al espíritu. O, en otros términos, porque el espíritu se piensa a sí mismo, porque cuando conoce se reconoce, es absoluto. Ahora bien, decíamos en nuestro primer apartado que el sujeto de esta unidad, al final de la Fenomenología, es la comunidad humana. En el *Saber Absoluto*, esta comunidad se conoce a sí misma en tanto sujeto y objeto de su propia producción (Hegel, 2006, p. 466-467). Decíamos, entonces, que en el *Saber Absoluto* esta comunidad sabe que su saber de sí es su propia actividad, que le pertenece a sí misma y, justamente por eso, abandona así su carácter representativo (Hegel, 2006, p. 466; Hyppolite, 1974, p. 527-528)

563

En la experiencia de la conciencia que se sintetiza al final de la *Fenomenología*, el sujeto individual ya es una autoconciencia singular que es reconocida como tal por los demás sujetos (Valls Plana, 1971, p. 359). Es decir, se trata de una conciencia que se reconoce a sí misma como miembro del nexo social porque este su saberse de sí tiene por condición que otras conciencias la sepan conciencia de sí. Y que ella, a su vez, reconozca a las otras conciencias como autoconciencias (Hyppolite, 1974, p. 538). De modo que la afirmación del yo como yo depende de otros yoes, depende de un nosotros ya conformado a partir de la sección *Espíritu*. Lo cual hace que cada yo sea tal justamente porque hay otros, y no simplemente en un sentido exterior.

Si el nosotros ya en el *Espíritu* resultaba una mediación necesaria del yo, entonces el yo tiene a los otros en sí. Depende de ellos para ser. Por eso Hegel dice que el yo

está escindido (Hegel, 2006, p. 467). Como esta experiencia recorre a todo sujeto individual, el tejido social existe para Hegel en el interior de cada uno.

Esta experiencia de inmanencia del nosotros en el yo, requiere que el yo transite su desgarramiento de ese tejido social. Finalmente, se sabrá que solo por ese tejido social, puede reconocerse plenamente como un yo individual. De suerte que el yo se reconoce como yo porque el nosotros se reconoce como nosotros. O, decimos, en él lo general y lo singular se encuentran puestos: lo general se presenta como presupuesto del yo, pero a la vez, solo en el yo se reconoce a sí como sujeto; del otro lado, el yo se reconoce en su singularidad, pero sabe que ésta es una forma de existencia del nexo social (Hyppolite, 1974, p. 540; Valls Plana, 1971, p. 379; Pérez Soto, 2005, p. 85-90 y p. 115)

Hegel plantea explícitamente que la religión, a diferencia del *Saber Absoluto*, se mueve en el ámbito de la representación. Y por representación apunta a que en la religión, dios, que sintetiza la comunidad, permanece aún más allá de la sociedad humana en la que sin embargo se presenta. De modo que el carácter representativo reside en la separación que la humanidad sufre de sí misma en la figura de dios. Es decir, la humanidad se representa a sí misma porque no se trata a sí de forma plenamente inmanente. O, en otros términos, porque no se asume a sí misma como un sujeto absoluto, sin exteriores. Pone entonces en dios su unidad.

Desde nuestra perspectiva, esta experiencia se supera a sí en el *Saber Absoluto* porque al poner la unidad fuera de sí, la humanidad abre el espacio para un mundo atomizado. Una vez que el vínculo social general queda puesto fuera, se despeja el camino para tomar a los individuos como entidades soberanas, autocentradas y autodeterminadas. Es decir, como sujetos que no están constituidos *por* su vínculo social, sino que tienen a este vínculo social como una entidad exterior a ellos mismos. Lo cual hace de las relaciones con sus pares, los otros individuos, algo que se agrega desde fuera a una identidad que ya poseen como individuos soberanos,

que se autodeterminan⁸. Sostiene Pérez Soto (2008): “Hay un orden estricto entre estos tres términos que forman una relación: cosa-relación-cosa. Es perfectamente pensable que haya una cosa sin que haya otra, incluso sin que haya ninguna otra” (p. 101). En la representación religiosa aún hay espacio para esta relación exterior entre los individuos. Esto es, para que pueda haber individuos que no se reconozcan constituidos por el vínculo social, en tanto se representan a sí mismos como átomos.

De modo que en la religión, la representación equivale, en nuestra lectura, a la separación entre los singulares y la sociedad humana. Y es justamente esta separación, para Hegel, la que se supera al trastocar la forma del saber con la que se corresponde. Así, otra forma de conocimiento es, en sí, para Hegel, otra forma del vínculo social: una en la que los singulares se reconozcan a sí mismos como órganos de la comunidad, y en la que la comunidad solo exista en el reconocimiento general de los singulares en los que existe de forma inmanente. Esto es, una en la que se acepte que las formas singulares encierran en sí sus potencias genéricas, que les son inmanentes y no exteriores a ellas mismas. En este caso, la comunidad humana. Por lo tanto, esta otra forma de conocimiento para Hegel implica que cuando un individuo se afirma como tal, reconoce a la comunidad genéricamente humana como su presupuesto. Se trata de una comunidad en la que “La autoconciencia sólo alcanza su satisfacción en otra autoconciencia” (Hegel, 2006, p. 112). Esto es, se trata de una forma de la sociedad humana en la que cada individuo, para saberse como voluntad libre, tiene que reconocerse en los otros, así como estos otros en él. Comunidad que se sabe como sujeto porque los individuos realizan su libertad reconociéndose mutuamente o comunidad en la que el reconocimiento general se realiza de forma inmanente a ella. Así, en ella, todo individuo actualiza una totalidad diferenciada que lo produjo,

⁸ Cuando afirmamos que para Hegel en el Saber Absoluto la humanidad es concebida como un sujeto absoluto, sin exteriores, nos referimos a que en ella queda superada la apariencia de que ella se sobreimprime a algo que los individuos ya son, como si se tratara de una realidad que se adhiere a una materia ya hecha. Hegel no llega ni a tomarse en serio que, al constituirse como sujeto absoluto, la humanidad decreta la inexistencia de la realidad material que los rodea. Afirma, sí, que la realidad más plena y compleja de los seres humanos, que los hace absolutos, es su vínculo social general.

porque su propia constitución como voluntad depende de un nosotros en el que ese yo ocurre. Luego, una vez que se reconoce como órgano de la comunidad, no hay yo posible sin el nosotros, no hay modo de que un singular se reconozca a sí como tal sin hacer otro tanto con la comunidad que opera como su espacio. O, en otros términos, que para que el singular se afirme como tal, es necesario, no que liquide o dé muerte a los otros, sino que, por el contrario, los reconozca como singulares. Nuevamente, como su propio presupuesto (Pérez Soto, 2005, p. 88). Sostiene Hegel (2006):

[E]ste concepto del sí mismo singular superado que es esencia absoluta expresa, por tanto, de modo inmediato la constitución de una comunidad que, habiéndose mantenido hasta entonces en la representación, retorna ahora dentro de sí como al sí mismo, y el espíritu sale así del segundo elemento de su determinación, la representación, para pasar al tercero, a la autoconciencia como tal (p. 450).

Al final de la *Fenomenología del Espíritu*, la conciencia tiene un objeto que es concepto, y por tanto ella es autoconciencia. Es decir, la conciencia tiene un objeto que sabe que es ella misma; tiene un objeto del cual sabe que ella es forma de existencia –por eso se trata de una conciencia que deviene autoconciencia, porque en ella sujeto y objeto son uno. Ahora bien, este objeto es el espíritu y por tanto el sujeto que conoce a dicho espíritu, también lo es. Por eso, decimos, el sujeto individual se sabe como forma de existencia del espíritu, en tanto no queda nada por fuera de este espíritu, que es un todo que se despliega a sí mismo diferenciándose (Hegel, 2006, p. 469). Así es que al final de la *Fenomenología*, el sujeto individual se sabe un órgano de la realidad absoluta: la comunidad humana produciéndose a sí misma. Pero en ese pasaje está en juego una nueva forma de conocimiento: aquella que no necesita representarse a las formas singulares, porque asume que los vínculos generales les son inmanentes, y no trascendentes.

Conclusiones

Las conclusiones de nuestro trabajo han sido expuestas en nuestro último apartado. Por eso, para finalizar, insistiremos en algunos de los ejes que subtienden al presente escrito y que ofician como guías de nuestro trabajo⁹.

Desde nuestra perspectiva, la lectura hegeliana de Aristóteles resulta un campo fértil para exponer qué entiende Hegel por negatividad. Así, siguiendo a Iñigo Carrera intentamos mostrar que el movimiento más general de la dialéctica, para Hegel, consiste en la afirmación mediante la propia negación de toda forma real. Dijimos, entonces, que el par potencia-acto, como modos de ser de lo real, echaban luz sobre este movimiento dialéctico: toda forma real encierra en sí misma aquella que la niega, en tanto potencia. Es decir, toda forma actual está preñada de una potencia que en tanto tal la niega, es distinta de ella como forma actual. Pero, a la vez, esta potencia no solo habita la forma actual, sino que al asumir la forma de acto -al realizarse- la forma actual de la cual es potencia deviene otra. Se niega. En el desenvolvimiento de su propia potencia, se da un término, se determina y así se acaba. De modo que al realizar las potencias que portan en sí, las formas reales se transforman a sí mismas y engendran nuevas.

Pues bien, aquí enfatizamos que esta negatividad se extiende en una crítica al conocimiento representativo, justamente porque bajo esta forma de tratar al conocimiento se supone que lo real carece de movimiento inmanente. Así, a lo largo de nuestro trabajo hemos subrayado que tomar al conocimiento como una construcción mental cuya verdad depende de su adecuación con un objeto que se supone fuera descansa sobre este supuesto. De modo que, para finalizar, quisiéramos recuperar las palabras de Pérez Soto (2008) que dan sustento a

⁹ Cabe señalar que el objetivo de este artículo ha sido poner de relieve qué es para Hegel el conocimiento representativo y cuáles son sus presupuestos. Para ello, el escrito se concentra en la filosofía de Hegel. Sin embargo, esto no implica ni comprometerse con el modo en el que Hegel trata a la sociedad humana (esto es, no implica adoptar la explicación hegeliana acerca del vínculo social, que ameritaría otro trabajo), ni suponer que el filósofo consigue superar el conocimiento representativo. Entraña, sí, apropiarse de algunos de los ejes planteados en su obra para señalar los límites de la acción humana que se organiza mediante un conocimiento representativo.

nuestra empresa: “en la indagación de las condiciones que hacen posible el saber lo que está en juego no es sólo un asunto lógico sino, ni más ni menos, qué clase de entidad puede ser el ser” (p. 181). Pues si lo real es movimiento, no hay representación que pueda conocerlo.

Agradecimientos

Agradezco muy especialmente a mi maestro, compañero y amigo Luis Denari, quien leyó y criticó con extraordinaria dedicación, pasión y detenimiento este texto. Lamento que las imprecisiones y ambigüedades que lo recorren no hagan justicia a la profundidad de sus señalamientos.

Luis utilizó las siguientes palabras, para referirse a quien inició un proceso de conocimiento que, junto con el de él y el de Juan Iñigo Carrera, hizo y hace de los nuestros procesos de reconocimiento de las propias determinaciones: *su apasionada ternura por cuantos estaban cerca de él, su temperamento rebosante de amor y de entrega*. Lo que Luis no llegó a saber es que algún día las haríamos nuestras para dedicárselas a él.

¿Cómo se cita este artículo?

STEIMBERG, R. (2023). Hegel y Aristóteles: una crítica a la representación. *Argumentos. Revista de crítica social*, 28, 543-570. [link]

Referencias bibliográficas

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Adriana Hidalgo Editora.
- Aristóteles. (2010). *Acerca del alma* (Trad. Marcelo Boerí). Colihue.
- Aristóteles. (2004). *Metafísica*. Sudamericana.
- Bloch, E. (2018). *Avicenna and the Aristotelian left* (Trad. Loren Goldman y Peter Thompson). Columbia University Press.
- Copleston, F. (2000). *Historia de la Filosofía. Vol. II: de San Agustín a Escoto*. 4ª ed. Ariel.
- Ferrarin, A. (2001). *Hegel and Aristotle*. Cambridge University Press.
- Gerard, G. (2012). Hegel, Reader of Aristotle's *Metaphysics*. Substance as Subject. *Revue de métaphysique et de morale*, 2(2), 195-223. <https://doi.org/10.3917/rmm.122.0195>
- Hegel, G. F. (1997). *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*. Alianza.
- Hegel, G. F. (2005). *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. Vol. 2. Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. F. (2006). *Fenomenología del Espíritu*. Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Hernández-Pacheco, J. (2014). Intelecto agente, forma formarun, libertad. De Aristóteles a Hegel y vuelta a Tomás de Aquino. *Thémata. Revista de Filosofía*, (50), 69-94.
- Houlgate, S. (2005). *An Introduction to Hegel. Freedom, Truth and History*. 2nd ed. Blackwell.

Hyppolite, J. (1974). *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Península.

Iñigo Carrera, J. (2004). *El capital: Razón histórica, sujeto revolucionario y conciencia*. Imago Mundi.

Kern, W., Roviello, A.-M. (1985). L'interprétation d'Aristote par Hegel: le dépassement du 'noûs' aristotélicien dans l' 'esprit' hégélien. *Revue de Philosophie Ancienne*. 3(1): 29-68. <http://www.jstor.org/stable/24353784>

Labarrière, P.-J. (1985). *La "Fenomenología del Espíritu" de Hegel*. Fondo de Cultura Económica.

Lebrun, G. (1983). Hegel lecteur d'Aristote. *Les Etudes philosophiques* (3), 329-347. <http://www.jstor.org/stable/20847974>

Marx, K. (1844/2001). *Manuscritos Económicos y Filosóficos. Tercer manuscrito*. Marxists Internet Archive. <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/man3.htm>

Miralbell, I. (2008). La teoría aristotélica de la abstracción y su olvido moderno. *Sapientia* 53(223), 3-27. <https://repositorio.uca.edu.ar/bitstream/123456789/4726/1/teoria-aristotelica-abstraccion-olvido-moderno.pdf>

Pérez Soto, C. (2008). *Sobre Hegel*. Palinodia.

Pérez Soto, C. (2005). *Desde Hegel: para una crítica radical de las ciencias sociales*. Itaca.

Planty-Bonjour, G. (1965). *The categories of Dialectical Materialism*. D. Reidel

Valls Plana, R. (1971). *Del yo al nosotros; lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*. 3ª ed. Promociones y Publicaciones Universitarias.

Weiss, F. (1969). *Hegel's Critique of Aristotle's Philosophy of Mind*. Martinus Nijhoff.