

concomitantes a su condición (miedo a la muerte, servicio a otro, trabajo). Con esta relación, el concepto de reconocimiento queda sin realización, toda vez que la esencia de este consiste en su carácter simétrico o recíproco. Por esta razón se hace necesaria la “reconciliación” entre las autoconciencias. El autor entiende dicha reconciliación como la realización misma del reconocimiento, para lo cual apela al carácter ético-religioso que este presenta en la concepción hegeliana del espíritu y de la religión de la referida obra.

En el “sistema maduro”, tal como se presenta en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* y los *Principios de la filosofía del derecho*, el concepto de reconocimiento aparece internamente vinculado a la idea de la totalidad ética que encarna el Estado. En esta otra presentación, la dialéctica del reconocimiento se muestra como constitutiva de las determinaciones éticas, políticas y jurídicas que están en la base de la vida en el Estado. Esto se evidencia en el papel que cumple dicho concepto en las determinaciones jurídicas del contrato, del derecho de propiedad, así como de las diversas mediaciones que se cumplen en el ámbito de las instituciones de la sociedad civil, cuya justificación y reconocimiento emana del Estado como suprema instancia ética.

El recorrido por las diferentes versiones que hiciera Hegel del concepto de reconocimiento permite al autor enfatizar la tesis de que dicho concepto no se reduce al fenómeno particular de la intersubjetividad, dado que abarca elementos y determinaciones que exceden el ámbito de las relaciones entre sujetos autoconscientes, cualquiera que sea la figura que estas cobren (amor, familia, señor-siervo), e involucra procesos constitutivos de la política, la religión, el derecho, el trabajo, la for-

mación, etc. Con ello se hace evidente, a la vez, la pluralidad de sentidos que esta teoría tiene en el conjunto del sistema filosófico de Hegel.

Bibliografía

- Hegel, G. W. F. *Principios de la filosofía del derecho*. Buenos Aires Sudamericana, 1975.
- Hegel, G. W. F. *Fenomenología del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica, 2003.
- Hegel, G. W. F. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas: lógica, naturaleza y espíritu*. Valls Plana, R. (intr., trad. y notas). Madrid: Alianza, 2000.

CARLOS EMEL RENDÓN

Universidad Nacional de Colombia

Sede Medellín

carlosemel@yahoo.es

Perinetti, Darío. “Inferencia y racionalidad en Hegel”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* xxxv/2 (2009): 253-285.

El artículo nos ofrece una interesante relectura de la *Lógica* de Hegel, al señalar cómo esta última ha sido interpretada como una metafísica monista que vendría a retroceder en su reflexión por detrás de los límites señalados por Kant. Perinetti busca mostrar que en realidad se trata de algo muy diferente: de una “filosofía de la lógica” que apunta, siguiendo el camino abierto por Kant, “a una teoría normativa de nuestras prácticas conceptuales, y no a una ontología” (256).

Partiendo de los análisis kantianos acerca del papel legislador que llega a tener el sujeto en la configuración de

algunos conceptos fundamentales (categorías e ideas), muestra cómo Kant establece una diferencia significativa entre unos y otros: mientras que las categorías del entendimiento relacionan los juicios con la experiencia empírica o fenomenal, las ideas, por su parte, relacionan el raciocinio con la unidad del conocimiento como un todo. Pero, aunque en ambos casos se trata de darle unidad al conocimiento, en el primero se trata de una unidad constitutiva, mientras que en el segundo es sólo una unidad regulativa. Esta segunda llegaría a su culminación, si se lograra alcanzar un conocimiento que fuera condición de todos los conocimientos (lo incondicionado), pero tal objeto escapa por su misma naturaleza a las condiciones empíricas de todo conocimiento, de modo que su idea sólo puede cumplir una función regulativa.

La propuesta de Perinetti es leer la *Lógica* hegeliana como “la tentativa de generalizar y radicalizar la idea kantiana de que el contenido de ciertos conceptos es el resultado de actos lógicos” (268). Esto se aplicaría así a todos los conceptos, y operaría, no al nivel de los juicios, sino de los raciocinios. Se trata de la conocida tesis hegeliana según la cual el *locum veritatis*, como decían los escolásticos, no se halla en realidad en el juicio, sino en el raciocinio o silogismo: Hegel piensa que no cabe hablar de la verdad de un juicio sino dentro de una estructura global de pensamiento. Así, por ejemplo, la proposición “Dios existe” sólo puede ser llamada verdadera o falsa dentro de un sistema de pensamiento en el que ambos conceptos, sujeto y predicado (Dios, existir), adquieran su sentido.

Luego de examinar con atención los argumentos mediante los cuales Hegel establece la diferencia radical entre *re-*

presentación y concepto, mostrando que la representación corresponde a una información conectada a la memoria, mientras que el concepto es producto de un juicio, nos dice Perinetti:

Dado que un término sólo significa un concepto cuando adviene en [llega a ser] un juicio, y dado que un enunciado sólo expresa un juicio cuando se lo concibe como producto de un razonamiento; se debe concluir que sólo se puede determinar si un término expresa un contenido conceptual cuando el uso de ese término está determinado por su rol en un razonamiento. (274)

Creo que Perinetti logra muy bien su cometido al mostrarnos que el interés fundamental de Hegel en la *Lógica* no es propiamente elaborar una metafísica monista, cuanto establecer las condiciones de toda predicación verdadera, para lo cual examina algunas de las reflexiones hegelianas acerca del silogismo, que no voy a exponer aquí. Su conclusión a este respecto es consistente:

un juicio es la consecuencia lógica de una serie de premisas si, conformemente a lo que estipula una concepción general o Idea, es *impensable* aceptar la conjunción de las premisas y no aceptar la conclusión. De este modo se puede ver que la validez lógica depende del *contenido* de las concepciones generales o ideas. (281)

Ahora bien, al llegar a la conclusión, Perinetti se pregunta, con razón, si su análisis no viene a contradecir la hipótesis inicial, ya que en realidad la concepción anti-formalista que presenta Hegel de la lógica viene a significar la subordinación de la lógica a la metafísica, lo que ha dado pie a las interpretaciones tradicionales que se buscaba cuestionar.

Para responder a ello, Perinetti acude a la parte final de la *Lógica*, donde Hegel examina el carácter de esas concepciones generales, a las que designa con el término general de “idea absoluta”, y señala que se trata de “principios estructurantes de nuestros saberes [...] dependientes de lo que se sabe” (283), es decir, dependientes de los avances de las ciencias empíricas. De ahí que “codifican una cierta manera de conferir unidad a nuestros saberes y exigen una reconfiguración de nuestro repertorio conceptual” (*Ibid.*), por lo que “están sujetos a revisión cuando nuevas prácticas modifican estos saberes y exigen una reconfiguración de nuestro repertorio conceptual” (*Ibid.*). De ahí que Hegel mismo considere que la “idea absoluta” viene a ser en realidad un *método* como proceso permanente de adecuación entre concepción y práctica.

Tenemos así una demostración, si es que hacía falta una más, de que el sistema hegeliano no puede ser entendido como un todo cerrado e “insuperable”, sino radicalmente abierto y consciente de su carácter transitorio. Pero lo que Perinetti no nos dice, y no tenía tampoco por qué hacerlo, es que esas diversas “ideas absolutas” van cambiando, no por arte del azar inesperado, como pareciera que cambian los “paradigmas” de T. S. Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas*, sino que obedecen también a una “lógica” que, si bien no puede ser pre-vista, sí puede ser comprendida una vez que acontece.

Hegel estaba convencido de que, con Kant, Jacobi y Fichte, la historia del pensamiento occidental había agotado una etapa definitiva de su recorrido, iniciada por Descartes, caracterizada, en contraste con la anterior, por su búsqueda del fundamento de todo conocimiento, la “idea

absoluta”, en el yo: como objeto absoluto en Kant (cosa en sí), como sujeto absoluto en Jacobi (intuición intelectual) y como acto puro en Fichte (el yo que se pone a sí mismo) (*cf. Creer y saber*). Agotadas así las posibilidades, el paso que estaba dando Hegel consistía en concebir el ser “no sólo como sustancia, sino también como sujeto”, es decir, en comprender que, frente a una realidad evanescente, pasajera, indetenible, “fenoménica”, sólo el sujeto, como sujeto trascendental, estaba en condiciones de constituirle sentido, de permitir que la estructura racional que sigue su incontenible devenir se hiciera presente. Lejos, entonces, de pretender situarse “antes de Kant”, el Idealismo buscó, desde sus primeros pasos con Fichte, avanzar más allá por la senda abierta por la filosofía crítica. Tal vez ahora se estén dando las condiciones para retomar ese camino.

Bibliografía

Hegel, G. W. F. *Creer y saber*, Díaz, J. A. (trad.). Bogotá: Editorial Norma, 1992.

JORGE AURELIO DÍAZ
Universidad Nacional de Colombia
jadiaz9@cable.net.co