

LÍMITE, JUICIO Y ALTERIDAD EN HEGEL

Stascha Rohmer

Universidad de Medellín (Medellín, Colombia)

srohmer@udem.edu.co

RESUMEN

Todo lo real, y especialmente lo vivo es, desde el punto de vista de Hegel, un sujeto más o menos desarrollado. Según el filósofo alemán, los sujetos tienen la capacidad de determinarse y realizarse a sí mismos, lo cual requiere la facultad de juzgar. A diferencia de Kant, sin embargo, Hegel entiende el juicio de manera ontológica. Concibe, por un lado, los sujetos como totalidades que están enfrentadas al mundo; por otro lado, considera el mundo como algo que pertenece al ser de aquellos. Para Hegel el problema del límite consiste, por tanto, en concebir el límite de manera immanente y dialéctica —como su contrario—, esto es, como relación, como *conexión* y *mediación* (*Vermittlung*).

PALABRAS CLAVE:

Ontología, subjetividad, límite, juicio, alteridad, negación.

ABSTRACT

From Hegel's point of view, all that is real, and especially the living things, is a more or less developed subject. According to the German philosopher, subjects have the faculty to determine and realize themselves, which requires the faculty to judge. Unlike Kant, however, Hegel understands the judgment in an ontological way. On the one hand, he conceives subjects as totalities that are facing the world; on the other hand, he considers the world as something that belongs to the being of subjectivity. For Hegel, the problem of limit consists, therefore, in understanding the limit in an immanent and dialectical manner (as its counterpart), that is, as relation, as connection and mediation (*Vermittlung*).

KEYWORDS:

Ontology, subjectivity, limit, judgement, otherness, negation.

LÍMITE, JUICIO Y ALTERIDAD EN HEGEL

INTRODUCCIÓN

Según Immanuel Kant hay dos clases de conocimientos con un carácter completamente diferente: conocimientos con *validez objetiva* y conocimientos con *validez subjetiva*. Mientras los conocimientos con validez objetiva se fundamentan en un saber seguro, los conocimientos con validez subjetiva funcionan solamente como reglas regulativas en los juicios de reflexión. En el pensamiento de Kant, dicha distinción entre estas dos clases de conocimiento se vincula con la manera en la que se nos presenta la naturaleza, ya que en la inorgánica se puede realizar una interpretación a través de la categoría de la causalidad, en términos de causa y efecto. Lo contrario ocurre en el caso de los seres vivientes. Así como Descartes pensaba que un animal funcionaba igual que una máquina, Kant difería, ya que opinaba que respecto de los organismos se debía de aplicar una interpretación a través de la categoría de la finalidad. Según Kant tenemos que conceptualizar todos los organismos como “fines de la naturaleza” (*Naturzwecke*) que se realizan a sí mismos con una finalidad interior (*innere Zweckmäßigkeit*). La finalidad interna del organismo no es otra cosa que la “idea del todo” o “forma interna”¹ del organismo. Con su concepto de la forma interna Kant recurre evidentemente al concepto aristotélico de la *ἐντελέχεια* como *causa formalis* del organismo, es decir, al concepto de una *forma* que el organismo lleva *dentro de sí*, la cual se puede considerar al mismo tiempo como *fuerza* interna que posibilita y dinamiza la autorrealización del organismo y que funciona en *todas* las etapas del desarrollo del organismo como *causa finalis* de su desarrollo. Kant concreta y aclara su concepto

¹ Las palabras que usa Kant son “Idee des Ganzen” e “innere Form”. Cf. Kant, I. (1989). *Kritik der Urteilskraft*, p. 321 (A287/B291), p. 327 (A296/B 300). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.

de la finalidad interna del organismo en una famosa comparación de un organismo con una obra de arte. Lo que un organismo tiene en común con una obra de arte es una “perfección interna” (*innere Vollkommenheit*) en la que ninguna parte es superflua. Todas las partes de las que se compone forman, más bien, un “todo” (*ein Ganzes*), siendo cada una de ellas una representación del “todo”.² Pero la idea de la finalidad interior es para Kant solamente una regla regulativa de la reflexión que no nos lleva a un saber seguro como en el caso de la interpretación mecánica de la naturaleza, como por ejemplo en la física newtoniana.

Hegel ha menospreciado esta distinción entre conocimientos con validez objetiva y validez subjetiva, pero tanto más ha admirado la interpretación kantiana de lo bello del arte, y especialmente la interpretación de los seres organizados en la *Crítica del Juicio*. Hegel consideraba, por un lado, la concepción de la finalidad interna de lo viviente en la *Crítica del Juicio* como un gran mérito de Kant. En este sentido afirmaba Hegel (1982) en la segunda parte de la *Ciencia de la Lógica*:

Uno de los mayores méritos de Kant en su filosofía consiste en la distinción que ha establecido entre la finalidad relativa, o extrínseca, y la finalidad intrínseca. En esta última ha abierto el camino al concepto de la vida, a la idea, y con eso ha elevado positivamente la filosofía por encima de las determinaciones de la reflexión y del mundo relativo de la metafísica, lo cual la *Crítica de la Razón* hizo solamente de modo incompleto, con rodeos muy oblicuos y de manera solamente negativa. (p. 494)

De hecho, por eso Hegel (1986) recomienda en la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas* la *Crítica del Juicio* como introducción a su misma filosofía, es decir, a la idea como realidad concreta:

² Hay que subrayar que, según Kant, los conceptos del “todo” (“Ganzen”) y de la libertad, que trascienden la realidad empírica, son conceptos de la razón (“Vernunft”) y no del entendimiento (“Verstand”).

[...] la presencia de los organismos vivos y de la belleza artística muestra desde ya, incluso para el sentido y a la intuición, la realidad del ideal. Las reflexiones kantianas sobre estos objetos serían, por tanto, especialmente apropiadas para introducir a la conciencia en la captación y en el pensamiento de la idea concreta. (p. 140)

De otro lado, Hegel (1982) critica fuertemente las contradicciones e insuficiencias que el concepto kantiano de la finalidad interna implica en sí:

Más bien es un conocimiento subjetivo, es decir, accidental, este que aplica, en *oportunidades ocasionales* una u otra máxima, según que la considere adecuada para objetos dados, sin preguntar además por la *verdad* de estas mismas determinaciones, ya sean ambas determinaciones de los objetos, ya del conocimiento. (p. 452)

Mientras para Kant la teleología solamente es una forma necesaria en la que *reflexionamos* sobre el mundo, para Hegel la teleología interna plasma la estructura del universo como tal. Bajo esta segunda perspectiva, todo lo real, y especialmente los seres vivos, son organismos, es decir, seres organizados, más o menos desarrollados. Por eso, en el sistema hegeliano la naturaleza inorgánica presenta solamente un caso límite y en el fondo irrelevante en un universo cuya estructura básica es teleológica y orgánica. Rolf-Peter Horstmann (1990) resalta con buena razón que dentro del pensamiento hegeliano la estructura del organismo con su finalidad interior juega un papel paradigmático para la concepción hegeliana de la subjetividad y su percepción del concepto (*des Begriffs*), del método absoluto y de la idea absoluta. Según Hegel, consecuentemente hay que considerar todos los seres como organismos y todos los organismos como sujetos (más o menos desarrollados) porque la estructura teleológica del organismo implica que estos tienen la capacidad de determinarse y realizarse a sí mismos. Esto, según Hegel, requiere la facultad de juzgar; la cual caracteriza el sujeto como tal.

En la segunda parte de *Ciencia de la Lógica*, que culmina en el desarrollo y la explicación de lo que Hegel llama la idea de la vida (*Idee des Lebens*), el pensador alemán define el juicio como “la auto-determinación” (Hegel, 1982, p. 484) de los seres vivientes. A diferencia de Kant, Hegel entiende el juicio de manera ontológica. Es famosa su frase “Todas las cosas son un juicio, es decir, son singulares que incluyen en sí (*in sich*) una universalidad o naturaleza; se trata de una universalidad que está singularizada; la universalidad y la singularidad se diferencian en ello, pero al mismo tiempo es algo idéntico entre ellos”.³ Para entender esta frase hay que tener en cuenta el significado que —según la interpretación de Hegel— tiene la palabra *Urteil* (juicio) en alemán literalmente: el juicio es la división (“*Teilung*”) del origen (“des Ursprungs”). “El significado etimológico de la palabra juicio en nuestro idioma [...] expresa en primer lugar la unidad del concepto y su diferencia como la *división primordial*. Esta *división primordial* es lo que el juicio verdaderamente es”.⁴

¿Pero qué es el origen? ¿Y qué se divide en el juicio? El origen según Hegel es Dios, o —lo que es lo mismo para él— lo “absoluto”, es decir, el espíritu absoluto. Por lo tanto, Hegel (1970) interpreta el *juicio* como una auto-división (*Selbstteilung*) (p. 202) del espíritu absoluto (*absoluten Geistes*). Bajo la perspectiva de su idealismo absoluto, según la cual el espíritu es la única y última verdadera realidad, esta auto-división no es otra cosa que la

³ “Alle Dinge sind ein Urteil, d.h. sie sind *Einzelne*, welche eine *Allgemeinheit* oder innere Natur in sich sind, oder ein *Allgemeines*, das *vereinzelt* ist; die *Allgemeinheit* und *Einzelheit* unterscheidet sich in ihnen, aber ist zugleich identisch” (Hegel, 1986, p. 318).

⁴ “Gewöhnlich denkt man bei einem Urteil zuerst an die Selbstständigkeit der Extreme, des Subjektes und des Prädikats, dass jenes ein Ding oder eine Bestimmung für sich und ebenso das Prädikat eine allgemeine Bestimmung außer jenem Subjekt, etwa in meinem Kopfe sei [...]. Die etymologische Bedeutung des Urteils in unserer Sprache ist tiefer und drückt die Einheit des Begriffs als das Erste und dessen Unterscheidung als die ursprüngliche Teilung aus. Was das Urteil in Wahrheit ist” (Hegel, 1986, p. 316).

diferencia entre el sujeto (u organismo en el caso de animales y plantas) y su mundo. Hegel concibe, por un lado, los sujetos como totalidades y encarnaciones del espíritu absoluto que están enfrentadas al mundo; por otro lado, considera el mundo como algo que pertenece al ser de aquellos. Todo sujeto se identifica y al mismo tiempo se diferencia de su mundo; por eso “la universalidad y la singularidad se oponen en ello, pero al mismo tiempo es algo idéntico entre sí.” La conciencia natural (es decir, la conciencia ingenua, no desarrollada, que Hegel llama en la *Fenomenología del Espíritu* “natürliches Bewusstsein”) comete el error de considerar las cosas en el mundo objetivo como algo que existe de manera inmediata e independiente; pero “en verdad el objeto es idéntico con el espíritu y existe solamente a través de una auto-división del espíritu en su independencia aparente” (Hegel, 1970, p. 202).

La auto-división dialéctica del espíritu absoluto entre sujeto y objeto, sujeto y mundo, caracteriza especialmente la concepción hegeliana de la vida como tal. En los escritos del joven Hegel encontramos la caracterización de la “vida” como “conexión de la conexión y no-conexión”⁵. La vida es dicha conexión dialéctica, porque el sujeto y su mundo forman una unidad que está mediada por la *diferencia*. Por eso, según Hegel, la verdadera identidad —la identidad del espíritu consigo mismo— se concibe como *identidad de la identidad y de la diferencia*. Esa identidad dialéctica para Hegel no es nada abstracto o meramente ideal, sino que se expresa en el límite que diferencia una cosa determinada de otra cosa igualmente determinada. Desde el punto de vista de Hegel, el límite es la primera forma en la que se manifiesta el juicio (entendido como *división primordial*) tanto en la naturaleza como en el auto-desarrollo lógico del espíritu absoluto. En la medida en que el concepto hegeliano de *juicio* surge de un proceso lógico en el que el sujeto va construyendo paso a paso una auto-referencialidad

⁵ Das Leben ist “Verbindung von Verbindung und Nicht-Verbindung” (Hegel, 1971, p. 444).

en el límite, en la medida en que el *límite* es, por tanto, el *juicio prefigurado*, debería quedar claro que Hegel desarrolla un concepto de límite que no desconecta el sujeto de su *otro*, sino que lo interrelaciona al mismo tiempo con este *otro* y así consigo *mismo*. El problema consiste, por tanto, en concebir el límite de manera inmanente y dialéctica —como su contrario—, esto es, como relación y como *conexión* y *mediación* (*Vermittlung*) entre las cosas. Desde el punto de vista de Hegel esto no significa otra cosa que demostrar la *idealidad* del límite: el límite se comporta con las cosas que diferencia en su *individualidad* y particularidad como algo *general* que relaciona una cosa con lo *otro*, permitiendo así la auto-referencialidad de las cosas mutuamente limitadas.

1. EL LÍMITE

El punto de partida de las consideraciones de Hegel, que han de demostrar la idealidad del límite, es la famosa afirmación de Spinoza, según la cual toda determinación es negación “*Omnis determinatio est negatio*” (cf. Hegel, 1982, p. 146). Según Spinoza, las cosas finitas son limitadas en la medida en que están determinadas *cualitativamente*, pues están afectadas por una negación y excluyen de sí mismas otras cosas finitas: una mesa no es una silla, la flor no es un árbol. Hegel (1986) —al igual que Spinoza— identifica esta negación, que desde su punto de vista conforma la “base de toda determinación” (p. 196), con el límite y habla, por tanto, de un límite *cualitativo*, a diferencia de límites *cuantitativos*. Si decimos que un terreno tiene tres hectáreas, nos referimos, según Hegel, a un límite *cuantitativo*. Pero desde otra perspectiva, ese terreno, que puede ser un prado limitado por un bosque o un lago, es un límite *cualitativo* (cf. Hegel, 1986, p. 197). Spinoza dedujo la realidad positiva de un Dios ilimitado, en el que las cosas finitas se fundamentan a sí mismas como tales, del hecho de que las cosas finitas únicamente obtienen su determinación en una negación que representa su forma de delimitación y demarcación. Por el contrario, según Hegel, las cosas finitas están *en sí* determinadas de manera negativa, a saber,

de manera que se fundamentan precisamente a través de esta negatividad y en ella obtienen así una determinación afirmativa como una autodeterminación. En este sentido, las cosas encarnan lo ilimitado precisamente en la limitación que les es *inmanente*; y a la inversa, los límites han de pensarse como límites a partir de una idealidad que se manifiesta y existe en ellos. Las cosas finitas o los sujetos finitos brotan en este sentido de una *auto-distinción* de lo universal, de lo general, y encarnan una idea (o un concepto) que caracteriza su auto-subsistencia, su principio interno. Esto significa, bajo la perspectiva hegeliana, que los límites determinan las cosas finitas no solo desde afuera —como en el caso de un río que define el límite entre dos países. Los límites forman más bien parte de una auto-distinción de su *esencia*; como “principios”, los límites son los *orígenes* de las cosas que las limitan. Los límites no se manifiestan solamente entre las cosas, sino también en el ser de las cosas. Así, las cosas finitas —según Hegel— contienen una contradicción en sí.

Las cosas finitas son, según Hegel, una unidad de su *realidad* (como ser determinado) y su *negación*. Así pues, en cuanto que representan una unidad de realidad y negación, las cosas finitas se encuentran, desde una perspectiva ideal, en relaciones mutuas que se caracterizan por una *divergencia polar*. Dicha divergencia polar, que se expresa, por ejemplo, en términos como calor/frío, norte/sur, cazador/presa, padre/hijo, hombre/mujer, etcétera, se manifiesta, a su vez, por el hecho de que cada uno de los polos es lo que es únicamente por medio de la relación con su otro que, al mismo tiempo, excluye. La oposición dialéctica es una oposición contradictoria —en el sentido de ser “o lo uno o lo otro”— en la medida en que el *no-ser* de un polo exige de manera inmediata el *ser* del otro polo; y ello de una manera por la cual ambos polos mantienen entre sí una relación recíproca de dependencia y fundamento. Así, por ejemplo, no puede concebirse algo como norteño en el mismo sentido en el que se concibe como sureño; en la misma familia, el padre no puede ser al mismo tiempo el hijo, y en relación a su temperatura, algo no puede ser al mismo tiempo caliente y frío. Pero hay que resaltar a la vez que el concepto de

norte no tiene ningún sentido sin el de sur, el de calor sin el de frío y el de padre sin el de hijo o hija. En cuanto cada uno de los polos contiene al mismo tiempo implícitamente aquello que no es, todo lo finito trasciende, según Hegel, en su determinación fáctica lo contrafáctico. Con ello, lo finito existe únicamente como *unidad de su mismidad y de su contrario*, y tiene incluso que resolver infinitamente esta oposición. La causa de la capacidad de nacer y morir es, por ejemplo, la ambivalencia originaria que se hace efectiva en la medida en que lo finito se manifiesta por medio de la delimitación con respecto a su contrario polar —es decir, la ambivalencia originaria que es inherente a su límite. Lo finito nace y muere porque está determinado *positiva y negativamente* en su límite, gracias al cual existe. La determinación positiva de lo finito consiste, según Hegel (1982), en que

... en la medida en que algo es limitante, se ve degradado a estar, a su vez, limitado; sin embargo, como cesación del *otro* en él, su límite mismo es al mismo tiempo solo el ser de algo; este es lo que es a través del límite, en él tiene su cualidad. (p. 162)

Pero esto, ser el *no-ser* de *otro*, el que lo *blanco* sea lo *no-negro* y lo *caliente* lo *no-frío*, implica a la inversa también una negación del ser más propio e inherente de cada algo finito —por el cual la negatividad inherente al límite se hace efectiva. El hecho de que, por una parte, *algo* sea lo que es únicamente *a través de* su *otro* y que, por otra parte, el *ser* del *otro* sea al mismo tiempo inmediatamente su propio *no-ser*, hace que lo finito—como ya hemos señalado— esté mediado consigo a través de su *propio* no-ser. En *Ciencia de la Lógica* Hegel desarrolla esa “contradicción de lo finito” en la discusión y análisis entre “algo”⁶ y su “otro” (“Etwas und Anderes”).

⁶ “Algo” (“etwas”) significa en este contexto cualquier entidad.

2. LA ALTERIDAD

Algo y *otro* son ambos, en primer lugar, entes determinados o *algos*. Pero Hegel (1982) subraya que “en segundo lugar cada uno de ellos es también otro” (p. 151). Por eso, es indiferente cuál de los dos se llama primeramente y puramente *algo*: “Si llamamos un ser determinado *A* y a otro *B*, en primer lugar *B* se halla determinado como el otro. Pero igualmente *A* es el otro de *B*. Ambos son de la misma manera *otros*” (Hegel, 1986, p. 152).⁷ Pero esta “mismidad de las determinaciones” (Hegel, 1982, p. 152) normalmente permanece solo en la reflexión exterior, por ejemplo, en la comparación de las dos cosas por una tercera persona. Hegel (1982) —por el contrario— saca de esa mismidad y reciprocidad de la relación de *algo* con su *otro* la conclusión de que

... en tercer lugar, por ende, el *otro* tiene que ser tomado, como aislado, en relación consigo mismo; esto es, de manera abstracta como el *otro*; τ ό έ τ ε ρ ο ν de Platón, que lo opone como uno de los momentos de la totalidad al uno, y de esta manera atribuye al otro una naturaleza propia. Así, el *otro* se halla concebido solo como tal, no como el *otro* de algo, sino el otro en sí mismo, vale decir el *otro* de sí mismo. (p. 152)

Lo *otro en sí* —según Hegel— es “lo otro de lo otro”: la *doble negación* de la alteridad (del ser otro) que interpreta Hegel como ser afirmativo. Pero este *ser afirmativo* se diferencia del *ser inmediato* del primer *algo* que solamente niega su *otro*. Algo, en verdad, no existe inmediatamente y aislado de su *otro*, sino, de hecho, está mediado por la negación, es decir, va a través de su misma alteridad. Por lo tanto, el *algo* no coincide inmediatamente consigo mismo, sino solamente a través de la relación con su *otro*. Así, el *algo*

⁷ Hegel menciona aquí una expresión del latín que expresa en su opinión paradigmáticamente la reciprocidad de la relación entre algo y otro: “cuando se presentan en una proposición, se llaman ambos aliud, o bien “el uno el otro”, *alius alium*; en una oposición la expresión *alter alterum* es análoga (Hegel, 1982, p. 151).

se halla puesto como reflejado en sí junto con la eliminación del ser *otro*, como algo idéntico consigo mismo, con respecto al cual, pues, el ser otro, que es a la vez su momento, es algo diferente, que no le compete precisamente en tanto es algo. (Hegel, 1982, p. 153)

El “ser otro” o la alteridad que está contenido en algo, y al mismo tiempo se manifiesta separado de él, lo interpreta Hegel como el “ser-para-otro”.

Con ello, el límite da expresión a una auto-contradicción de lo finito; “contiene idealmente en él los momentos del algo y del otro, y estos, en tanto momentos diferentes, se hallan puestos al mismo tiempo en la esfera del ser determinado como diferentes real y cualitativamente” (Hegel, 1982, p. 162). La forma concreta que adopta esta contradicción consiste, según Hegel, a su vez en el hecho de que las cosas finitas tienen, por un lado, un *ser-para-sí* y, por otro lado, un *ser-para-otros* —una contradicción que amenaza su auto-integridad, pues lo finito solo es lo que es de forma mediata en relación con su *otro*, en cuanto que solo es a través de su *otro* y está determinado *en sí mismo* como relación con *otro*: por eso es ser-para-otros. Pero esto, el que esté determinado en sí mismo como ser-para-otros, y con ello esté determinado por *otro*, niega al mismo tiempo su propia autodeterminación, como dice Hegel: degrada su *determinación (Bestimmtheit)* a ser una mera *condición (Beschaffenheit)*, es decir, como algo que está sometido a influencias externas y que en este sentido, estando determinado por otros, es negación: “En la medida en que algo es en *otro* o para *otro*, carece de su propio *ser*” (Hegel, 1982, p. 155). Pero al mismo tiempo, como subraya Hegel, es “la cualidad de algo, ser abandonado como presa a esta exterioridad y tener una condición” (p. 159). Lo finito se comporta, por tanto, espontáneamente, “a partir de sí mismo hacia el *otro*, porque el ser-diferente está dispuesto en él como su propio elemento; su *ser-en-sí* incluye la negación dentro de sí, por medio de la cual únicamente puede tener una existencia afirmativa” (p. 161). En esta contradicción existencial de lo finito,

en el hecho de ser y a la vez no ser el mismo en su límite —o de tener un *ser-en-sí* que implica la auto-negación—, se basa al mismo tiempo la mortalidad de lo finito: si el ser humano, para ser lo que es, no necesitara a su *otro*, no sería un *Yo* que es un *Tú* y un *Tú* que es un *Yo*, entonces sería Dios. Pero precisamente porque no es así, porque depende de su semejante para ser lo que es, y en este sentido tiene en todo momento que llegar a ser lo que es, tiene su ser en una auto-distinción que contiene una auto-contradicción que tiene que resolver por necesidad.

La superación de la contradicción existencial en la que se consuma todo lo finito significa no obstante, en primer lugar, la muerte o la auto-superación de lo finito, pues la auto-distinción en determinación y condición ser-para-sí y ser-para-otros es constitutivo de lo finito. Pero en segundo lugar, desde una perspectiva dialéctica, la muerte o la auto-superación de lo finito no es meramente un proceso que caracteriza su deceso y su fin. La auto-superación de lo finito, que solo se consuma en su muerte, es más bien la forma concreta a través de la cual algo finito se realiza, por medio de su ser-para-otros, en la disolución de su contradicción existencial a la vista de su *otro*. El ser de lo finito en particular, de lo viviente, es, en última consecuencia, una lucha que consiste en no perderse a sí mismo en la relación con el *otro*, sino, más bien, en recuperarse infinitamente, llevando más allá la enajenación en el *otro*, y en este sentido en permanecer consigo mismo en el *otro*. Desde esa perspectiva, la “cosa-en-sí” (“Ding an sich”) —concepto clave de Kant en la *Crítica de la Razón pura*— según Hegel es una mera abstracción, una mera construcción de la mente sin contenido. Según Hegel no hay cosas que existen solamente en-sí. Lo que existe en sí necesariamente tiene un ser-para-otros, y lo que tiene un ser-para-otro necesariamente tiene un ser en-sí: “El en-sí en el algo se halla reflejado dentro de sí en su ser para otro, ya no es en sí abstracto, sino que se halla como negación del ser-para-otro, mediado por este, que así es su momento. No representa solo la identidad inmediata del algo consigo, sino aquella por la cual el algo es también *en él* lo que es *en sí*” (Hegel, 1982, p. 158).

“Algo está en-sí, cuando al salir del ser-para-otro, ha vuelto en sí” (p. 154).

Ahora bien, si la auto-contradicción de lo finito tiene, a su vez, su realidad en el límite en el cual lo finito se identifica como tal, resulta obvio que la permanente auto-superación de esta contradicción asentada en y como límite signifique el ser de lo ilimitado, de lo infinito. Por tanto, como afirma Hegel, es inherente a la naturaleza de lo finito el ir más allá de sí mismo, negar su negación y devenir infinito: “El superarse a sí mismo, negar su propia negación y convertirse en infinito constituye la naturaleza misma de lo finito” (Hegel, 1982, p. 176). Pues lo finito, en cuanto que finito, existe solamente en la reflexión, en la que está vinculado consigo mismo en su *otro* como lo *otro* de este *otro*. Pero como tal, como infinito Ir-más-allá-de-sí mismo —es decir, más allá de sus límites—, se basa en realidad, en lo infinito, esta infinitud es, conforme a Hegel, el verdadero modo de realización de la *idea*, siempre y cuando no se conciban las ideas como algo estático y puramente intemporal (“lo que siempre está siendo”), tal y como lo hacía Platón, sino más bien como principios dinámicos en los cuales se consume lo finito como tal.

En dicho proceso de principios dinámicos, el límite juega un papel fundamental que plasma una forma de “común diversidad” (Hegel, 1982, p.163) en la que cada uno está mediado consigo mismo en su *otro*. Según Hegel (1982), ya una piedra

va más allá de su límite; el concepto que ella representa en sí contiene la identidad con su otro. Si es una base acidificable, entonces es también oxidable, neutralizable, etc. En la oxidación, neutralización, etc., se elimina su límite que es el de existir solo como base; ella llega más allá de este límite, tal como el ácido elimina su límite que es el de existir como ácido, y en él, tal como en la base cáustica, se presenta el *deber ser*, el superar su propio límite, con tal intensidad que solo por la fuerza pueden ellos ser mantenidos firmes como ácidos y base cáustica -anhídros, vale decir, puramente no neutros. Pero si una existencia contiene el concepto no solo como ser-en-sí abstracto, sino como totalidad existente por sí, como impulso, como vida,

sensación, representación, etc., entonces cumple ella misma por sí esta condición de estar más allá del límite y de superarlo. La planta supera el límite de existir como germen, e igualmente el de existir como flor, como fruto, como hoja; el germen se convierte en planta desarrollada, la flor se marchita, etc. El ser sensible en los límites del hambre, de la sed, etc., es el impulso (instinto) de superar este límite, y cumple esta superación. (p. 172)

3. LÍMITE Y JUICIO

Finalmente cabe preguntarse qué es lo que distingue el límite del juicio ontológico y en qué sentido el límite es el juicio prefigurado. Tanto en el límite como en el juicio, lo particular y lo general entran en una relación mutua precisamente en su *diferenciación*. Pero en el límite, que al mismo tiempo *une* y *separa* las cosas, esta diferencia todavía es indeterminada. Por eso, cuando la cosa traspasa su límite se transforma en otra cosa —y pierde su identidad. En el caso del juicio, en cambio, se nos presenta un nivel lógico más alto, y con ello una *identidad* en la que se refleja la diferencia del límite y que se muestra como una forma de auto-integración dialéctica. Esta identidad es la verdadera identidad del sujeto que solamente se desarrolla a sí mismo en su auto-diferenciación. Si consideramos que para Hegel el sujeto es un “concepto existente”⁸, la identidad mediada por el juicio es la identidad del concepto consigo mismo (cf. Sell, 2013). Por eso, para Hegel (1986) el juicio no es otra cosa que el “concepto en su singularidad, como relación diferenciadora de sus momentos” (p. 316).

Esta relación diferenciadora o unidad de diferencia de lo particular y lo general, en la que ambos se reflejan el uno en el otro, se expresa, según Hegel, en el lenguaje mediante la cópula, el “es”. Desde esta perspectiva, el “es” del juicio no expresa

⁸ En este sentido, Hegel (1982) dice: “Por consiguiente el dolor es el privilegio de las naturalezas vivientes; estas, siendo el concepto existente, son una realidad de la fuerza infinita, es decir que son en sí la negatividad de sí mismas, y que esta negatividad suya existe por ellas, y que ellas se conservan en su ser-otro” (p. 491).

meramente que el sujeto cae bajo un concepto general al que se refiere de manera puramente externa. Más bien, resulta del hecho de que aquí lo particular y lo general *están* identificados entre sí mediante una *auto-diferenciación*. Solo dicha identificación, mediada por una auto-diferenciación real, hace posible la relación con la verdad *como tal*. Así, contemplado desde la lógica formal, el criminal de guerra es un “ser humano” exactamente en el mismo sentido que un santo —en la medida en que ambos caen, concebidos de manera abstracta, bajo el mismo concepto de ser humano—. Pero aparte de esto tiene su sentido, desde el punto de vista dialéctico, la verdad de que el criminal de guerra sea al mismo tiempo inhumano, precisamente por el hecho de que es, *en sí*, un ser humano. Contemplado de modo dialéctico, en el juicio no solo se trata, pues, de lo que es el sujeto como tal de manera fáctica. Más bien, se trata a la vez de saber si el sujeto como tal se corresponde con su concepto en aquello que él mismo es de hecho, es decir, si se corresponde consigo mismo. Desde la perspectiva de Hegel, los juicios asertivos, es decir, los juicios de valor como *esta flor es bella, esta acción es buena, esta persona no tiene conciencia, esta casa es mala* poseen máxima importancia. Pues en estos juicios la relación entre sujeto y predicado no es solo una relación exterior o bien puramente formal, sino que resulta evidente que tiene un contenido. Este contenido no es otra cosa que lo general, como se hace objetivo, en cuanto tal, en lo particular y como lo particular, es decir, como puro corresponderse-a-sí-mismo-consigo-mismo. En la deducción (“Schluss”) se expresa, por consiguiente, la forma de la verdad en cuanto tal. Por ello, si el juicio es, como dice Hegel (1986), la diferenciación del concepto a través de sí mismo, entonces la deducción es, a la inversa, “la reconstrucción del concepto en el juicio, y por eso como la unidad y verdad de ambos” (p. 356). Esta unidad y verdad es, en última instancia, el sujeto mismo: “La deducción racional [...] es que el sujeto se une a sí mismo a través de la mediación. Solo así llega a ser sujeto, o el sujeto es solo en él mismo la deducción racional” (Hegel, 1986, p. 333). Desde esta perspectiva, la deducción es la

superación absoluta de la indeterminación del límite que al mismo tiempo une y separa una cosa de otra.

REFERENCIAS

- Hackenesch, C. (1978). *Die Logik der Andersheit. Eine Untersuchung zu Hegels Begriff der Reflexion*. Königstein: Athenäum.
- Hegel, G. W. F. (1970). Die Wissenschaft der Logik I. En E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.), *Gesammelte Werke* (vol. 8). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1971). Frühe Schriften. En E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.), *Gesammelte Werke* (vol. 1). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1982). *Ciencia de la Lógica*. [Traducido al español de *Die Wissenschaft der Logik*]. Traducción de A. Mondolfo y R. Mondolfo (Eds.). México D. F.: Ediciones Solar.
- Hegel, G. W. F. (1986). Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften. En E. Moldenhauer y K. M. Michel (Eds.), *Gesammelte Werke* (vol. 9). Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1971). *Hegel im Kontext*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Henrich, D. (1976). Hegels Grundoperation. En U. Guzzoni, B. Rang y L. Siep (Eds.), *Der Idealismus und seine Gegenwart, Festschrift für Werner Marx* (pp. 208-230). Hamburg: Meiner.
- Horstmann, R. P. (1990). *Wahrheit aus dem Begriff. Eine Einführung in Hegel*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Iber, C. (1990). *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*. Berlin/New York: De Gruyter.
- Iber, C. (2002). Hegels Konzeption des Begriffs. En A. F. Koch (Ed.), *Wissenschaft der Logik* (pp. 182-202). Berlin: Akademie Verlag.
- Koch, A. F. (1999). Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 53, 1-29. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/pdf/20484868.pdf>
- Koch, A. F. (2000). Sein-Nichts-Werden. En A. Arndt y C. Iber (Eds.), *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven* (pp. 140-157). Berlin: Akademie Verlag.
- Marcuse, H. (1975). *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*. Fráncfort del Meno: Vittorio Klostermann.

- Rohmer, S. (2013). *Amor, el porvenir de una emoción*. A. M. Rabe y G. Menéndez Torrellas (trads.). Barcelona: Herder.
- Rohmer, S. (2016), *Die Idee des Lebens. Zum Begriff der Grenze bei Hegel und Plessner*. Friburgo/München: Karl Alber.
- Theunissen, M. (1980). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Wiehl, R. (1965). Platos Ontologie in Hegels Logik des Seins. *Hegel-Studien*, 3, 157-180.