

**Reflexión y concepto en Hegel. Una aportación a las raíces
kantianas de la *Ciencia de la Lógica***

***Reflection and notion according to Hegel. A contribution to the
Kantian Roots of the Science of Logic***

ANDRÉS ORTIGOSA*

Universidad de Sevilla, España

Resumen

La presente investigación trata de los conceptos de reflexión entre Kant y Hegel, y sobre cómo su tratamiento hegeliano conduce sus teorías del concepto y de la subjetividad. Partiendo de la diferencia entre inicio y principio de la filosofía propuesta por Hegel, trata de exponer su continuación y crítica del proyecto kantiano. Hegel delimitará, denunciará y expondrá las carencias teóricas kantianas y, simultáneamente, propondrá la superación de estas mediante el movimiento inmanente de los objetos, aprehensible mediante la reflexión inmanente, que termina por diluir la distinción kantiana entre razón y sujeto, y su escisión entre pensar y ser.

Palabras clave:

Hegel; Kant; Reflexión; Concepto; *Ciencia de la Lógica*

Abstract:

The present research glimpses the concepts of reflection between Kant and Hegel, and how its Hegelian treatment leads them to Concept and subjectivity. Starting from the difference between beginning and principle of philosophy proposed by Hegel, it is exposed his continuation and criticism of the Kantian project. Hegel will delimit, denounce and expose the Kantian theoretical deficiencies and, simultaneously, he will propose its overcoming through the immanent movement of objects, which is apprehensible through immanent reflection, which ends up diluting the Kantian split between reason and subjectivity and among thinking and being.

Key words:

Hegel; Kant; Reflection; Concept; *Science of Logic*

* Universidad de Sevilla, España, y miembro del grupo de investigación sobre el Idealismo Alemán y sus consecuencias actuales (HUM172). E-mail: ortigosaandres@gmail.com

1. Introducción

Hegel al inicio de la doctrina de la esencia en la *Ciencia de la lógica*¹ pone en relación las determinaciones reflexivas estudiadas en esa parte de la lógica, con la lógica del concepto. La lógica de la esencia

comprende las determinaciones de reflexión propiamente dichas [...]. La esencia no es aún el concepto mismo, sino que constituye primero la región de la reflexión como movimiento hacia el concepto (*CL* II: 210-211; *GW*: 11/32).

Las determinaciones de reflexión no son una pieza teórica hegeliana, sino que constituyen el núcleo de la “Anfibología” de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*, A 260/B316 – A 292/B 349), añadida por Kant como apéndice al final de la analítica trascendental, donde critica el uso de estos conceptos por Leibniz.

Kant tiene que reconocer, al añadir como *Apéndice* de la Lógica trascendental o Doctrina del entendimiento un Tratado sobre los *conceptos de reflexión*: una esfera que se halla entre la *intuición* y el *entendimiento*, o sea entre el ser y el concepto (*CL* II: 134; *GW*: 12/19).

Estos conceptos de reflexión son para Kant los siguientes: identidad/diferencia, concordancia/discordancia, interior/exterior y, materia/forma. Se trata de conceptos sumamente importantes porque ellos fundan los cuatro tipos posibles de juicios:² por ejemplo, los juicios universales se basan en la identidad de muchas representaciones, los particulares en la diferencia de unas representaciones respecto de otras; cuando varias representaciones concuerdan entonces tenemos juicios afirmativos, etc. Como es bien sabido, la tabla de los tipos de juicios posibles es la base de la deducción trascendental en la primera edición de la *Crítica*.

La Anfibología, pese a ser un apéndice, es una pieza central en la *Crítica*. Actúa como puente entre la Analítica y la Dialéctica trascendentales. Respecto de la Analítica, Hegel se pronuncia muy favorablemente ya que por ella “la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica” (*CL* I: 200; *GW*: 11/22). También valora que Kant situase en el ápice de la *Crítica*

la dialéctica —y este aspecto constituye uno de sus más grandes méritos—, al quitarle la apariencia de arbitrariedad que según la representación habitual tenía, y al exponerla como un hacer necesario de la razón (*CL* I: 204; *GW*: 11/26).

Pese a ello las exposiciones dialécticas de Kant “no [le] merecen gran alabanza» (*Ídem*). Advertida esta primera deficiencia se hace comprensible que el propio Hegel concibiese su

¹ Citaré la *Ciencia de la lógica* (trad. Duque) como *CL* seguido del volumen y número de página tal y como recomienda la Sociedad Española de Estudios sobre Hegel. Añado su indicación en la *Gesammelte Werke* *GW* seguido de tomo y página. El volumen II apareció en 2015.

² Para un explicación y defensa de esta idea, véase: Vigo (2006).

lógica objetiva como “la crítica de verdad” (CL I: 211; GW: 11/32). La *Ciencia de la lógica* no es concebible sin Kant ni sin la crítica a Kant. Este es el objeto de estudio concreto de esta investigación.

Autores como Pipin (1989), Longuenesse (2007), McDowell (2009) o Beiser (2020) han concebido a Hegel como *el* continuador del proyecto kantiano.³ Desde la perspectiva aquí defendida, estimo que Kant y Hegel siguen caminos divergentes, tras haber realizado un trecho juntos, pese a que Hegel tenga la impresión de no haber abandonado el camino andado con Kant, sino de estar prolongándolo.

Esta investigación comienza por el concepto de reflexión. Como veremos, para Hegel la reflexión es inicio, o comienzo, de la filosofía a la par que principio, en el sentido de fundamento. Pero, que la determinación del inicio sea reflexiva, y que al concepto se acceda reflexivamente, no puede llevar a confundir inicio y verdad. Esto según Hegel es “un malentendido capital” (CL II: 136; GW: 12/22) al que sucumbe Kant.

Hegel diferenciará dos grandes sentidos de la reflexión: la relativa o hacia otro —*Reflexion-in-Anderes*—, y la absoluta o hacia dentro —*Reflexion-in-sich*— (Enc, §121),⁴ estudiadas respectivamente en la lógica de la esencia y la lógica del concepto. La primera es una reflexión que *sale* de sí —*exitus*— y se encuentra con lo otro. La segunda es una reflexión que *vuelve* a su interior —*reditus*— (Valls, 2018: 164).

La reflexión que sale de sí, extrínseca, fue muy estudiada por la filosofía moderna, en particular por Leibniz y Kant. Hegel estima que los diversos sentidos estudiados de la reflexión (lógica y trascendental) por Kant en la “Anfibología” son *subjetivos*. No en un sentido subjetivista, que introduciría el relativismo y el escepticismo, sino en un sentido muy profundo que involucra al sujeto trascendental en las operaciones reflexivas. Hegel intenta dotar de sentido objetivo a la reflexión, pues toda reflexión implica no solo un *reflejo* —un *salir*—, sino un *objeto* que *emite* ese brillo (*Schein*)⁵ y al que la reflexión debe *volver* (Valls, 2018: 164).

La doctrina de la esencia estudia *el ser* como brillo o apariencia. Así el comienzo se justifica retrospectivamente, y el inicio no se confunde con el principio o con la verdad. Hegel no se cansó jamás de insistir, incluso en su mayor periodo de senectud, en que todo “avanzar es un retroceder hacia el fundamento, hacia lo originario y verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido”.⁶

³ En general, también prácticamente todas las publicaciones en *The Palgrave Hegel Handbook* que declaran, sin ningún miedo a esconderlo, intentar recopilar textos que muestran a Hegel como heredero y deudor de Kant. Véase: Bykova & Westphal, (2020).

⁴ Citaré como *Enc*. Siempre se cita la tercera edición, por lo que se omite la C habitual, y a continuación el parágrafo.

⁵ Para las traducciones de las nociones de Hegel del alemán al español sigo las traducciones propuestas por Ramón Valls Plana.

⁶ CL I, sigo aquí la edición de 1831, no traducida por Duque. La referencia en la *Sämtliche Werke* editada por Suhrkamp es 5/60.

2. La reflexión

2.1. Los sentidos subjetivo y objetivo de la reflexión

La reflexión en general es i) comienzo o inicio de la filosofía; y ii) principio, en el sentido de fundamento (*Enc*, §7). Se trata de dos sentidos muy distintos, y sin embargo conectados, de la reflexión. El primero subjetivo o cognoscitivo, el segundo objetivo u ontológico.

Que el saber y la ciencia tienen su *inicio* en la reflexión es una tesis *habitual*. Hegel recuerda en su “Lógica de la esencia” que

la reflexión viene tomada de manera habitual en un sentido subjetivo, como movimiento del Juicio que va más allá de una representación dada inmediata y busca para ésta determinaciones universales o las compara con ella (*CL I*: 452; *GW*: 11/254).

Lo propio del reflexionar es *producir* universalidades, conceptos (*Enc*, §20), desde lo dado inmediatamente. *Lo dado*, al reflexionar, es transformado en un *concepto*. Así, la actividad reflexiva surge de la advertencia de que lo dado inmediatamente no es lo último. No contentarse con lo dado es pues el origen de la ciencia y del filosofar. Este cambio, o transformación, es el resultado de la reflexión. Por ello, la reflexión es por una parte un volver —*Nach*— a pensar —*denken*—; y, por otra, un tipo peculiar de actividad de pensar: actividad negativa. La reflexión supone la negación de la inmediatez (*Ídem*).

En la *Crítica del Juicio*, Kant apela a la reflexión como constitutiva de todo juicio. Juzgar es pensar lo particular como subsumido bajo lo universal. Si lo universal está dado, por ejemplo, en la forma de una ley, entonces aplicamos lo universal a lo particular. Así hacemos ciencia y el tipo de juicio que tenemos son llamados por Kant *determinantes*. Pero si hemos de encontrar lo universal, entonces el juicio es propiamente *reflexionante*. Hegel caracteriza este tipo de reflexión como “el ir *más allá y fuera de sí* por parte de algo inmediato hasta hacerse universal” (*CL I*: 452; *GW*: 11/254). Un ir fuera de sí, fuera de lo dado inmediatamente, del singular o ente inmediato, buscando reflexivamente un concepto que dé razón de aquél como su ley, su principio o, su esencia.

Pues bien, Hegel, en confrontación directa con Kant, distingue de esta reflexión *externa* (o extrínseca) un sentido de la reflexión que él denomina *absoluta* o *inmanente*. Al encontrar reflexionando el universal, principio, regla o ley, encontramos la esencia de lo dado inmediatamente y en lo que tenía inicio nuestra reflexión. Esta ley, esta esencia, es precisamente la que *genera y determina*⁷ realmente lo dado como lo que es verdaderamente. Es decir, la que justifica retroactivamente lo dado inicialmente. Salíamos reflexivamente

⁷ En la *Ciencia de la Lógica* Hegel estudia tres sentidos de la reflexión: ponente, externa, y determinante, pero también contrapone, la absoluta a la externa o extrínseca —*außerliches*—. Es decir, el movimiento absoluto de la reflexión frente a la mera reflexión externa que critica a Kant y a la metafísica anterior a este (Jaeschke, 1978).

de lo dado, y al encontrar aquello que lo principia verdaderamente, encontramos el mismo ser de lo dado. El ser del que se partía se *desvanece*, como aparente, cuando es confrontado con su esencia. He aquí la reflexión absoluta (CL I: 453; GW: 11/254). Así, en la reflexión lo finito se anonada en aquello que lo funda absolutamente.

Esta distinción entre inicio y fundamento era también capital para Kant. En efecto constituye la *primera tesis* de la *Crítica de la razón pura*: “aunque nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él *de la experiencia*” (KrV B1). Hegel podía tener la impresión de que mantener esta *primera tesis* era no apartarse del camino inaugurado por Kant (Ferrarin, 2016: 183).

La metafísica dogmática había buscado establecer con determinaciones de reflexión las *leyes o principios del saber*:

las *determinaciones de reflexión* solían venir aprehendidas en otro tiempo en *forma de proposiciones*, enunciando así de ellas su *validez en todo respecto*. Estas proposiciones valían como *leyes universales del pensar*, situadas como fundamento de todo pensar, siendo en ellas mismas absolutas e indemostrables, aunque reconocidas y admitidas de inmediato y de manera indiscutida por cualquier pensar como verdaderas (CL I: 457; GW: 11/258).

Leyes de este tipo eran las de identidad (A=A),⁸ las de no contradicción,⁹ las de tercio excluso,¹⁰ etc., que se predicaban de *todo*, o del *ser*, y regirían absolutamente sobre el pensar, y también sobre el ser (piénsese en el principio de individuación,¹¹ o el de razón suficiente¹²). En ellas aparecen una serie de conceptos: identidad, igualdad, diferencia, diversidad, oposición, fundamento, condición, que Hegel denomina, siguiendo a Kant, *determinaciones de la reflexión*, y que constituyen la parte central de la sección primera de la doctrina de la esencia. Como veremos, Hegel encontrará el “fundamento de todo pensar” no en estas determinaciones de reflexión, sino en su interpretación de la función kantiana de aperccepción trascendental. Pero antes hemos de estudiar los conceptos de reflexión.

2.2. Origen de la teoría hegeliana de la reflexión en la teoría kantiana de los conceptos de reflexión

Kant distingue en la primera *Crítica* entre reflexión lógica —*logische Reflexion*— y reflexión trascendental —*transzendente Reflexion, transzendente Überlegung* (KrV., A 260 ss., B 316 ss.). La reflexión lógica es una comparación que el entendimiento realiza entre varios conceptos con objeto de (i.) determinar si son el mismo o son diferentes, (ii.) si uno está implicado analíticamente en otro, o si por el contrario se le añade sintéticamente, y (iii.) si uno es determinable por el otro como la materia por la forma. La reflexión

⁸ Para la crítica de Hegel en este punto, véase: *Enc.* § 115N y § 117N.

⁹ Para la crítica de Hegel en este punto, véase: *Enc.* § 119N.

¹⁰ Para la crítica de Hegel en este punto, véase: *Enc.* § 119N.

¹¹ Para la exposición de Hegel sobre el principio de individuación: *Enc.* § 117N.

¹² Para la exposición de Hegel sobre la razón suficiente: *Enc.* § 121N y § 122N.

trascendental atiende a la facultad en que se originan los conceptos reflexivos. En la introducción a la *Crítica del Juicio*, Kant trata, como dijimos, del juicio reflexionante — *reflectierende*— que busca un universal para un particular dado. La reflexión, ya lógica, ya trascendental, se ejerce para alcanzar un concepto, que es el resultado de la comparación reflexiva. Según Hegel este concepto que se alcanza es externo a la idea dada de la que parte la reflexión (*Enc*, §214 N).

El término de este reflexionar del entendimiento no cae dentro de la idea analizada. El entendimiento alcanza este concepto por medio de reflexiones ulteriores, *distintas* a su vez de la que alcanzó a iluminar la primera idea. Para ello el entendimiento ha de comparar, contrastar, distinguir, o diferenciar una idea bien determinada respecto de otras.

Hegel continúa la estela kantiana sobre la reflexión lógica y el juicio reflexionante al tratar de la reflexión extrínseca, y también al poner esta en relación con la actividad del entendimiento —que *compara* y encuentra relaciones lógico-conceptuales como las de igualdad y/o diversidad de lo dado con un tercero—. Kant piensa también que el sujeto al reflexionar realiza movimientos entre los objetos que está comparando, y eso es probar, o deducir. De resultas, Hegel mantiene en cierto sentido una tensión con la manera de reflexionar de Kant en su *Ciencia de la lógica* —y más tarde recopilado nuevamente en su *Enciclopedia*. ¿En qué sentido la reflexión mantiene una tensión en el pensamiento de Hegel?

El uso kantiano de la reflexión es llamado por Hegel *extrínseco*, porque el sujeto encuentra desde *fuera* la igualdad o diversidad que pone. Reflexionar entonces es la actividad de igualar o desigualar una representación dada con otra externa a ella. Hegel aclara que el entendimiento (*Verstand*) opera separando y fijando las representaciones y fenómenos que logra: “El pensamiento en cuanto entendimiento se queda parado en la determinidad fija y en la distintividad de ella frente a otra” (*Enc*, §80). No advierte entonces que lo universal y lo particular no están separados, sino que lo universal *pone* o determina lo particular. Esto es lo que mantiene en tensión al pensamiento de Hegel frente al de Kant. Hegel termina criticando al juicio reflexionante kantiano que, al reflexionar sobre lo dado para encontrar un universal del cual lo dado sea caso, la esencia universal que encontramos es la que hace o determina a lo particular como particular (*Enc*, § 175). Es como si separásemos una totalidad, como la universidad, de las aulas, los despachos, el personal, las bibliotecas, etc.,¹³ sin reparar en que estos elementos particulares son *puestos* por el todo, en este ejemplo la universidad. La separación entre lo universal y lo particular —las facultades, aulas, bibliotecas, despachos, laboratorios, etc.— es ilegítima, y así esta reflexión es ciega para advertir la totalidad que forman.

¹³ Este famoso ejemplo no es propio, sino que pertenece a Ryle en su obra *El concepto de lo mental*. Él lo utiliza para demostrar la existencia de eso que se denomina “mente” véase: Ryle (2005). Sin embargo, el mismo ejemplo puede ofrecer una relectura muy clarificadora para el caso que estamos exponiendo, y aunque se respete su autoría, se ofrece como ejemplo de lo que tratamos de exponer.

3. La reflexión inmanente en el plano cognoscitivo

La reflexión es inmanente porque permanece —*manere*— dentro de las partes, de lo que determinamos y observamos empíricamente, reuniéndolas *en* —*in*— un todo. Así las partes no son extrañas entre sí, sino *momentos* de un proceso en el que cada parte está en relación con las otras, y en esta relación se encuentran junto a sí, consigo mismas.

Habíamos dicho que lo propio del entendimiento es fijar, es decir, establecer en un *ser-así*. Cuando lo conocido se advierte como generando y determinado desde sí y por sí otras determinaciones como *momentos* de un proceso reflexivo, entonces se advierte que el momento *particular* se desliga de su ser-así, de su determinación *inmediata* —en la que permanece obstinada para la mentalidad analítica y la consideración del entendimiento— y se liga en cambio a lo otro. Está en lo otro cabe sí. En lo otro es más idéntico consigo, o se afirma más a sí mismo, es más sí mismo.

La reflexión inmanente es superación de la división entre lo idéntico y lo distinto subsumiendo a ambas nociones en una misma unidad conceptual. Hablando de cómo reflexiona el espíritu sobre sí mismo en el Derecho, pero de un modo que se puede extender a todo otro tipo de reflexión inmanente, Hegel afirma que

la reflexión inmanente [...] ha de ir más allá de su *particularidad*, como también de su *inmediatez* natural y ha de conferir a su contenido racionalidad y objetividad (*Enc.* § 474N).

La reflexión inmanente ha de superar las limitaciones del entendimiento, es la que hace aprehensible el concepto, o la verdad de lo objetivo, comprendiendo las relaciones que estos objetos guardan necesariamente. Al aprehender así la objetividad, entonces aprehende lo que esos objetos son en verdad, su mismidad real.

El concepto es lo común a la multitud de particularidades en que se realiza, y por ello su identidad no es abstracta, como la expresada en la tautología $A=A$. Más bien es una identidad que se alcanza a sí misma diferenciándose o particularizándose. El pensar especula cuando, al igual que el espejo, refleja o expresa *lo mismo* que en la realidad está sucediendo. Lo mismo es pensar y ser. Y por eso, la reflexión inmanente no es solo cognoscitiva, sino primariamente ontológica —como se verá en la siguiente sección— siendo reflexión *de lo*, y no solo *sobre lo*, procesual. De lo que no hay duda es de que Hegel propone es un dinamismo reflexivo ontológico y también cognoscitivo frente al estatismo reflexivo tradicional, tan propio de la reflexión extrínseca que aísla y fija mentalmente. Pero aislar es abstraer, es decir separar mentalmente el pensar del ser.

4. La reflexión inmanente en el plano ontológico: el concepto
 4.1. La naturaleza del concepto en confrontación con la crítica kantiana

Hegel elabora su “concepto del concepto” (*CL II*: 131; *GW* 12/16) en las primeras páginas del volumen II de la *Ciencia de la Lógica* que tratan “del concepto en general” (*Ibid.*: 125-142. *GW*: 12/11-27). Hegel pone ahí entre paréntesis nuestro concepto inmediato de concepto. Creemos saber qué es concepto, sin necesidad de reflexionar sobre ello. Pero si para alcanzar el concepto de cualquier objeto hemos de reflexionar, ¿por qué se nos habría de ahorrar la reflexión para saber la naturaleza de ese objeto al que llamamos “concepto”? (*Ibid.*: 125; *GW*: 12/11) Por ello no resulta extraño que la reflexión sobre “la naturaleza del concepto” (*Ídem*) cambie la comprensión inmediata y prerreflexiva del mismo.¹⁴ Además, Hegel constata que en la historia de la filosofía se ha reflexionado poco acerca del concepto “presuponiendo que cualquiera entiende ya de suyo el asunto cuando se habla del concepto” (*CL II*: 131; *GW*: 12/16), y que no es infrecuente que los filósofos coloquen como lo supremo y absoluto, *lo inconcebible, lo indecible, etc.* (*Ídem*).

Según nuestro saber inmediato, prerreflexivo, parece que los conceptos son subjetivos. “*Yo tengo* conceptos y tengo al concepto, al igual que tengo un vestido, un color y otras propiedades exteriores” (*Ibid.*: 132; *GW*: 12/17). Pero las cosas no son tan sencillas. Situándonos entre los objetos que tenemos como dados, ¿es lo mismo tener sentimientos, que sensaciones, representaciones o conceptos? La respuesta negativa es obvia. Es algo que podemos encontrar en cualquier reflexión científica o filosófica sobre el conocimiento. Cuando las ciencias comienzan a reflexionar sobre el concepto, lo sitúan en estratos o niveles muy diferentes. Por ejemplo

En *psicología*, son el *sentimiento* y la *intuición*, y luego la *representación* en general los estadios precedentes al entendimiento. En la *fenomenología* del espíritu, en cuanto doctrina de la conciencia, se ascendió por medio de los estadios de la *conciencia sensible*, y luego de la *percepción*, hasta el entendimiento. Kant hace que precedan a éste solamente sentimiento e intuición (*Ibid.*: 134; *GW*: 12/19).

Y hay que añadir, que Hegel, en la *Ciencia de la Lógica*, hace preceder al concepto de las esferas del ser y la de la esencia. Así las cosas, lo primero que habría que decir sobre la naturaleza del concepto, es que es diferente, y superior, a las de otras formas de conocer. Más aún, para muchos filósofos es la suprema forma que adopta el conocimiento, su nivel más alto. Además, en el repaso que Hegel realiza a la tópica del concepto en la teoría del conocimiento kantiana, no se le escapa que, los conceptos de reflexión kantianos median

¹⁴ Para distinguir ambas, a partir de ahora la propuesta de Hegel en este ámbito distinguiré ortográficamente entre “concepto” (sentido usual) y “Concepto” (sentido hegeliano). En la introducción de su *Enciclopedia* afirma que “hay que distinguir entre lo que se llama concepto en sentido especulativo y lo que usualmente se denomina así” (Hegel, *Enc.* § 9N). Por eso es conveniente distinguirlos como el propio autor pone de sobre aviso.

entre la intuición y el entendimiento, entre lo inmediato —para Hegel el ser— y el concepto.

Esta apreciación kantiana tiene su correlato en la estructura de la *Ciencia de la Lógica*. La doctrina de la esencia trata, como hemos visto, de los conceptos de reflexión. Y justamente su culminación es la que abre paso al tratamiento hegeliano del concepto. Por otra parte, parece coherente admitir que de lo intuido inmediatamente en el espacio y el tiempo solo logramos su concepto por medio de la reflexión.

En cualquier caso, lo primero que podemos establecer como perteneciente a la naturaleza del concepto, es que éste es intelectual, mientras que los sentimientos, intuiciones y representaciones no lo son, sino que son respectivamente anímicos, sensibles e imaginativos¹⁵. Ahora bien, el intelecto es una facultad capaz de diversas operaciones, al menos para Kant las del entendimiento y las de la razón. Por eso hay conceptos puros (las categorías), empíricos (que dan lugar a conocimientos objetivos, y son síntesis a priori del entendimiento), y racionales (las ideas). Hegel denomina a las ideas precisamente así, “conceptos de razón —*Vernunftbegriffe*—” (CL II: 138; GW: 12/23).

Quizá sea el tratamiento kantiano del concepto un buen indicador de lo que habitualmente se suele entender por concepto. Hegel piensa que, para Kant, igual que para la mayoría del público, culto o no,

el concepto mismo viene tomado como algo *meramente subjetivo*, algo de lo cual no cabe *entresacar realidad* —entendiendo por tal la objetividad, ya que está enfrentada a la subjetividad— y, en general, el concepto y lo Lógico vienen explicados como algo solamente *formal*: aquello que, por hacer abstracción del contenido, no contendría verdad (*Ibid.*: 134; GW 12/19).

El concepto es tomado habitualmente como una mera forma del conocimiento. Su estudio correspondería a la lógica formal. Así lo consideraron Aristóteles, los estoicos, los escolásticos, y Leibniz antes de Kant. En cuanto mera forma es indiferente al contenido conocido. Para la mayor parte de pensadores, siguiendo en esto el nominalismo tardomedieval, la realidad del concepto no trasciende al cognoscente, tan solo tiene una funcionalidad epistemológica. Son lo tenido por un sujeto en su entendimiento, aunque se refiera, de un modo muy diverso, a la realidad que le hace frente objetivamente en el mundo. Realidad de la que sabemos intuitivamente. Aquí reaparece el nominalismo. Hegel se sitúa en las antípodas de esta postura,¹⁶ denunciando que

Es de veras ilícito hacer valer esa estofa, dada por la intuición y la representación, como lo *real* frente al concepto. “No es más que un concepto”,

¹⁵ Esta idea es asentada por Hegel desde su *Protoenciclopedia*. Hegel dedica en esta obra al Concepto los §§ 54-57 como parte de la lógica subjetiva. Sin embargo, es en la primera sección de su tercera parte, “la ciencia del espíritu”, en la que Hegel se dedica a diferenciar el sentimiento, de las representaciones (Hegel, 2007: §§ 131-162).

¹⁶ Leonardo Polo ha desarrollado la tesis de que el idealismo es una respuesta al nominalismo. Véase: Polo (2015 b).

suele decirse cuando no es sólo la idea, sino la existencia sensible, espacial y temporal, al alcance de la mano, lo tenido como algo ahí enfrente que sería más excelente que el concepto (CL II: 135; GW 12/21).

En consecuencia, la realidad estaría de un lado y el concepto de otro. Ambos enfrentados como el objeto al sujeto. Pero éste último no es capaz, como se lamenta Kant, de *intuición intelectual*. Es decir, el sujeto cognoscente humano sufre “la *incapacidad* del entendimiento, el no dar acogida a tal riqueza, y el tener que contentarse con la indigente abstracción” (*Ibid.*: 136; GW 12/21). Aquí radica el núcleo del agnosticismo kantiano. Kant separa *ser* y *pensar*, escinde la realidad del pensamiento,¹⁷ al separar la forma del pensamiento de su contenido, lo puro de lo empírico. Nada tiene que decir un “concepto” sobre la realidad a que se refiere. El concepto es algo meramente formal, y para tener alcance real debe subordinarse a la materia empírica. Ésta es lo verdaderamente valioso, comparada con los conceptos, meras abstracciones vacías y formales (*Enc*, §51 N). Y esto alcanza una gravedad mayor cuando se trata de las ideas de la razón pura, los conceptos de la razón —*Vernunftbegriffe*— de que hablamos antes. Las ideas de la facultad racional

ya no tienen nada *constitutivo*, como lo tienen aún las categorías; son *meras* ideas: bien cabe que esté *permitido* hacer uso de ellas; pero con estas entidades inteligibles —en las que debiera salir a la luz de par en par toda *verdad*— no debe mentarse otra cosa —según se dice— que *hipótesis*; atribuirles una verdad en y para sí sería una completa arbitrariedad y loca temeridad; ya que ellas *no pueden venir a darse en experiencia alguna* (CL II: 138; GW: 12/23).

La separación del ser respecto del pensar aquí es radical. Las ideas, según Kant, solo *fingen*, es decir, dan existencia ideal a lo que no sabemos si la tiene, a fin de encontrar regularidades y unificaciones en la naturaleza (Allison, 2001: 38).

Si volvemos, no a nuestro parecer prerreflexivo sobre el concepto, sino al tratamiento científico y filosófico del concepto, se puede afirmar un punto en el que parece haber unanimidad. Y es que “la unidad constituye la esencia del *concepto*” (CL II: 132; GW 12/17). Desde el *dictum* aristotélico que sostiene que solo se conoce lo uno, hasta la tematización por parte de epistemólogos contemporáneos, como Carlos Moulinés, según la cual los conceptos “son las unidades más básicas de toda forma de conocimiento humano” (Moulines, 1997: 21), parece existir cierta concordia sobre este extremo.

Pues bien, el “concepto del concepto” arranca de este extremo:

Es una de las más profundas y justas intelecciones que se encuentran en la *Crítica de la razón* la de que la unidad, que constituye la *esencia* del *concepto*, sea reconocida como unidad *originariamente-sintética de la apercepción*, como unidad del *Yo pienso*, o sea, de la autoconciencia (CL II: 132; GW 12/17-18).

¹⁷ Sobre la escisión entre pensar y ser tras el nominalismo y el empirismo subsiguiente, véase: García (2014).

Que esta unidad sea esencial al concepto implica que ha de diferenciar al concepto de los sentimientos, las intuiciones, o las representaciones. Un concepto ante todo es una unidad lograda por una facultad, el intelecto humano, y que es incapaz de ser lograda por otros niveles o facultades cognoscitivas. Siempre aprehendemos intelectualmente unidades, sean estas sintéticas o analíticas. Pero hablar de

síntesis conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un *mero enlace* de cosas tales que, en y para sí, están separadas. Además, la filosofía kantiana se ha atendido solamente a [...] la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición (*Ibid.*: 137; *GW* 12/22).

Según Kant, la síntesis conceptual kantiana es una reunión de un contenido fenoménico muy heterogéneo. Este contenido necesita del concepto para ser entendido, sin él es ciego. Pero el concepto, a su vez, necesita de lo heterogéneo y diferente de la intuición, para no ser una mera vacuidad intelectual. Lo múltiple, heterogéneo, determinado y diverso de la intuición es enlazado objetivamente por los conceptos puros del entendimiento en una unidad que es el *objeto*, o concepto empírico. Ese enlazar o sintetizar en una unidad lo múltiple y heterogéneo es el conjunto de acciones del pensar puro —*Handlungen des reinen Denkens* (*KrV*, A 57/ B 81)— que llevan a cabo los conceptos puros.

Pero Hegel observa aquí una vacilación en el planteamiento kantiano. Según este, los conceptos puros carecen de contenido, aunque realizan “la acción (*Handlung*) de reunir diferentes representaciones y de entender su variedad en un único conocimiento” (*Ibid.*, A 77/ B 103), esto es, de sintetizar a priori en conceptos empíricos lo múltiple dado por la intuición sensible. Esta síntesis —el objeto de experiencia u concepto empírico—, acoge cabe sí entonces la diferencia, las determinaciones, que es lo que Hegel denomina como lo singular. Solo entonces la distancia entre ser y pensar se anula. En el objeto de experiencia, el concepto y la cosa son idénticos. Y por eso, es posible el progreso, y la verdad, en las ciencias empíricas. Pero a Kant no le basta con recurrir a los conceptos puros como funciones de unidad objetiva. Sería imposible alcanzar la identidad entre concepto y cosa, entre pensar y ser, y con ello la verdad, si la autoconciencia vigilante no nos persuadiera de que estamos pensando nosotros, de que piensa un solo, mismo e idéntico sujeto. En otras palabras, la objetividad, y por ello la fiabilidad, del objeto de experiencia remite como condición de su propia constitución —es decir como condición trascendental— a la acción sintetizante del sujeto que se vehicula a través de las funciones de unidad que son las categorías o conceptos puros. Kant entiende que la acción originaria corresponde al sujeto, y que este es la última condición de posibilidad del objeto de experiencia, es decir, de las unidades intelectuales a las que llamamos conceptos.

Pues bien, Hegel concentra la atención precisamente en este punto de la *Crítica de la razón pura* kantiana. Esta tenía como

puntos de partida, sentimiento, intuición y representación—, apareciendo éstos como condiciones antecedentes de aquél, mientras que él [el sujeto

trascendental y sus funciones conceptuales puras de unidad] se ha dado a ver como *fundamento incondicionado de ellos* (CL II: 139; GW: 12/24).

Hegel y Kant realizan la misma operación fundamental: una retroflexión.¹⁸ El avance consiste en un retroceder al fundamento. Y lo que se descubre como fundamento es precisamente el concepto y el sujeto. Se entiende bien que este volumen de la *Ciencia de la lógica* reciba como título “lógica subjetiva”.

4.2. ¿Crítica de la razón o filosofía de la subjetividad?

Pero repárese en el último texto citado de la *Ciencia de la Lógica*. Es un texto capital. En él, Hegel distingue los puntos de partida o condiciones antecedentes — sentimiento, intuición y representación— de su “fundamento incondicionado”. Este fundamento incondicionado: el yo, la unidad de la autoconciencia juega ahora el papel que el racionalismo atribuía a las *leyes universales del pensar*, entendidas como fundamento de todo pensar, es decir, a los conceptos de reflexión, de que tratamos en los primeros epígrafes de esta investigación.

El inicio del saber y el fundamento del saber son distintos. Y esto es capital para Hegel. El fundamento del saber es identificado por Hegel como el Yo o Sujeto Trascendental. Como según Hegel todo avanzar es un retroceder al fundamento, puede identificar lo originario y verdadero de la razón con el sujeto. Kant sería entonces un filósofo de la subjetividad, la *Crítica de la razón pura* una teoría frustrada de la subjetividad, y la *Ciencia de la Lógica* el cumplimiento del proyecto kantiano.

Pero Kant se entiende a sí mismo como un filósofo que explora la razón en sus usos teórico y práctico. Su proyecto crítico atañe a la razón, no a la subjetividad. Para la razón, el sujeto trascendental cumple una *función*: unificar la diversidad de representaciones en una conciencia. Porque el sujeto es una función, no puede ser confundido con una sustancia, el alma de la psicología racional (Ferrarin, 2016: 185). Confundir funciones con sustancias es incurrir en paralogismo. Mucho menos el sujeto es para Kant “fundamento incondicionado”, sino la función de autoconciencia imprescindible para garantizar la objetividad del pensamiento.

Aquí se bifurcan los senderos kantiano y hegeliano, aunque Hegel no lo advierte, sino que piensa que Kant abandona su propio camino al no atender a cómo el sujeto *fundamenta* el conocimiento, a cómo el conocimiento *deriva*, no de la experiencia, sino del sujeto. Y por eso, Hegel piensa que Fichte sí siguió el camino verdaderamente kantiano, al deducir del yo las determinaciones del pensamiento (*Enc*, § 42N).

¹⁸ Para el tema de la retroflexión y las categorías como acciones del pensar puro en Kant véase: Llano (2002).

4.3. La reflexión inmanente del concepto: diferencia fundamental entre Hegel y Kant

Este paso acometido por Fichte, pero no por Kant, es el que separa al idealismo subjetivo y al absoluto del idealismo trascendental. En las categorías, tal y como son pensadas por Kant “el concepto no se ha dado aún su *propia* realidad, engendrada a partir de él mismo” (CL II: 139, GW: 12/24). Esta realidad tendría que engendrarla él, desde sí mismo. Además, se hace patente que los conceptos puros no son impotentes, pues son capaces de sintetizar a priori. Para Hegel, el poder del Concepto no se refiere a la multiplicidad de la intuición, sino a lo que es capaz de engendrar dialécticamente por sí mismo. Y esta es la capacidad más sobresaliente del Concepto hegeliano, el Concepto es poder creador. La diferencia para con Kant, desde esta óptica, se hace enorme: las categorías, en cuanto meros conceptos puros vacíos, son conceptos abstractos, aún no desarrollados.

Si comendamos lo dicho hasta ahora, vemos que Hegel defiende dos tesis acerca de la naturaleza conceptual. La primera es que el Concepto es *libertad* porque él se pone, o se engendra sí mismo. Esta tesis ya ha sido anunciada al final del anterior epígrafe. La segunda tesis afirma que el Concepto es totalidad cuyas determinaciones son momentos de su desarrollo. Esta tesis también la hemos visto ya, como el desarrollo de la idea kantiana de que los conceptos puros realizan la síntesis de lo múltiple y heterogéneo dado en la intuición. Síntesis es unidad, y la unidad de una multiplicidad es su totalización (Werner, 2018).

Si unimos estas dos tesis, entonces tenemos que el Concepto es identidad consigo, que se determina, engendrándose desde sí y para sí (*Enc*, §160). Valls en su *Comentario*, apunta esto en dos planos o dimensiones del concepto: la ontológica y la cognoscitiva: el Concepto es libertad *ontológicamente* (en orden de su acción), y es totalidad *cognoscitivamente* (Valls, 2018: 232-233).

Estas dos tesis son dos posibilidades que abre la filosofía crítica kantiana. Pero, esta prosecución de Kant, ¿es posible? ¿No serán estas tesis meras afirmaciones dogmáticas que se instrumentan como comienzo de un sistema filosófico? Hegel, en la introducción a la *Lógica* subjetiva es consciente de que podría pensarse que su determinación de la naturaleza del concepto es acrítica y dogmática.

Estas proposiciones aquí recordadas no son aserciones dogmáticas; y no lo son, porque son resultados brotados del entero desarrollo de la *esencia* por sí misma (CL II: 139; GW: 12/24).

Es decir, la determinación hegeliana de la naturaleza del concepto implica el desarrollo y la comprensión de la primera parte de la *Ciencia de la Lógica*, las doctrinas del ser y de la esencia. La naturaleza conceptual brota de ellas, y no, de una comparación con otro la doctrina del concepto de otro autor, como por ejemplo Kant. Es decir, la doctrina del concepto surge como una reflexión inmanente al contenido que Hegel desarrolla en la *Ciencia de la Lógica*, y no de una reflexión extrínseca que compara con otras posiciones. Hemos desarrollado pues ya una reflexión extrínseca sobre el concepto. Ahora hemos de

enfrentarnos a la reflexión inmanente por la que el concepto surge y se desarrolla de las partes anteriores de la *Ciencia de la Lógica*.

Que el concepto brota inmanentemente de la esencia, Hegel lo afirma al comienzo el capítulo “del concepto en general” advirtiendo que “hay que ver por lo pronto al *concepto*, en suma, como lo *tercero* respecto al *ser* y a la *esencia*, a lo *inmediato* y a la *reflexión*” (*Ibid.*: 125; *GW*: 12/11). Y como las últimas categorías estudiadas en la doctrina de la esencia eran la sustancia, la causalidad y la acción recíproca, Hegel afirma que “el concepto tiene por consiguiente a la sustancia como presuposición inmediata suya: ella es *en sí* lo que él es como lo *manifiesto*” (*Ídem*).

Resultar de un proceso significa para Hegel dar razón de ese proceso, es decir ser su verdad. En la filosofía hegeliana siempre se verifica la afirmación de la *Ciencia de la lógica*, de que “avanzar es un retroceder hacia el fundamento, hacia lo originario y verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido”.¹⁹ Así pues lo primero en el orden cronológico de la exposición y en el orden ontológico difieren. Lo primero ontológicamente es resultado de lo primero en el orden de la exposición. precisamente por ello, la determinación hegeliana de la naturaleza del concepto no es dogmática, sino resultado de un proceso racional.

La totalidad de la acción causal recíproca con que concluye la lógica de la esencia da razón de la filosofía de Spinoza. El plano objetivo es el plano de sustancias que se relacionan necesariamente entre sí. Pues bien, que el concepto es la verdad de la sustancia, que la desvela en su verdad, significa ante todo que muestra “la verdad de la necesidad” (*CL* II: 126; *GW*: 12/12). El concepto revela, lo que las anteriores categorías examinadas en la *Ciencia de la Lógica* son. Que la verdad sea resultado parece algo obvio. No nos encontramos inmediatamente con la verdad, sino con certezas. Averiguar la verdad de nuestras certezas es algo que hacemos como fruto por ejemplo de una experiencia, o de un razonamiento, en cualquier caso, de una reflexión.

La certeza del sistema spinozista es la de una sustancia de la que brotan sus atributos y modos espontánea y necesariamente. Y como todo lo finito no es sino expresión necesaria de esa sustancia —sus modos—, toda realidad finita, en realidad, es el fruto de una necesidad ciega, y la identidad entre los modos y la sustancia es también “una cosa ciega, es decir *interior*” (*Ibid.*: 130; *GW*: 12/15). Pues bien, la verdad de estas tesis spinozistas, es para Hegel que no son consistentes, y que el resultado de la dialéctica por la que estas prueban su insuficiencia es el concepto como libertad, y no como necesidad total.

No tiene entonces nada de extraño que sea en este contexto donde Hegel explica su celeberrima tesis sobre qué significa refutar un sistema filosófico:

¹⁹ *CL* I (2ª edición de 1831, no traducida por Duque: *SW*: 5/60), como ya se ha señalado utilizando esta misma cita con anterioridad.

Una refutación de verdad tiene que entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor; nada se adelanta con atacarlo fuera de él mismo, o con tener razón allí donde él no está. por consiguiente, la única refutación del spinozismo puede consistir solamente en que sea por de pronto reconocida su posición como esencial y necesaria: en segundo lugar, empero, en que esa posición sea elevada, *a partir de sí misma*, a otra superior. Es la relación-de-sustancialidad, considerada enteramente sólo en y para sí misma, la que de suyo viene a pasar a su contrario, al *concepto* (*Ibid.*: 129; *GW*: 12/15).

La sustancia o causa spinozista es una posición filosófica esencial pero parcial, hay una posición superior, más abarcadora y comprehensiva. Si se puede definir la verdad como la conformidad de una sustancia a su concepto, entonces habría que afirmar que la sustancia spinozista no es verdadera.

Las categorías estudiadas por Hegel en la lógica de la esencia son la unidad entre una forma de existencia y su condición. Esta unidad es reflexiva. La materia exige y se opone a la forma, lo fundado, exige y se opone al fundamento, la apariencia a la ley, lo externo a lo interno, y en definitiva el ser a la esencia. Pero aquí surge un problema, ¿cómo explicar estas relaciones entre formas de existencia y sus razones de ser? En cuanto opuestos, ninguno de los relatos da razón del otro. ¿Dónde se encuentra la base o sustrato —*Grundlage*— de estas categorías? Si no se responde a esto quedamos condenados a la perplejidad leibniziano y heideggeriana que se expresa en la sentencia “¿por qué el ser y no más bien la nada?”. No basta decir que es necesario que lo fundado tenga un fundamento, y que del fundamento se siga espontáneamente lo fundado. ¿Por qué actúa el fundamento de ese modo? ¿Hay alguna organización de su espontaneidad? ¿O esta es causación ciega, arbitraria, irracional? ¿Por qué la necesidad? La respuesta: la esencia, el fundamento, en realidad es un universal —un concepto— que se particulariza a sí mismo, que se autodetermina, lógica o racionalmente, que permite hacerse con la racionalidad natural, y da razón de la historia. Así, Hegel, convencido de que el Yo trascendental es el fundamento incondicionado del conocimiento pretende continuar el proyecto crítico.

En la misma distinción entre *natura naturans* y *natura naturata* residía la debilidad de Spinoza. En hacer del mundo sensible, de los modos, lo otro respecto de la esencia que los sostiene y que tiene que aparecer. El mundo sensible, la realidad efectiva, solo es verdadera si se identifica con su concepto. Y por ello, el concepto no es mero fundamento. Eso es la esencia. El concepto es precisamente la unidad de la multiplicidad de realidades efectivas, aquello que está organizándolas, y que por ello dispone del fundamento que las hace ser. Pero si el concepto no es mero fundamento, si es más que el fundamento, entonces es libertad. No es la carencia de fundamento o abismo, como es el *Abgrund* de Schelling. Lo opuesto al fundamento es lo fundado. Lo que es más que el fundamento no es, para Hegel, lo que carece de fundamento —*Abgrund*—, sino la libertad que organiza (Ferrarin, 2001: 189) racionalmente lo fundado disponiendo del fundamento.

Frente al *Abgrund* de Schelling, Hegel denomina al concepto *Grundlage*. Literalmente en alemán significa la ubicación, la situación o la tesitura —*Lage*— del fundamento —*Grund*—. También se podría traducir literalmente como los términos o el cariz —*Lage*— del fundamento —*Grund*—. Es habitual usar *Grundlage* para referirse a aquello sobre lo que se puede construir, sobre lo que apoyarse, sobre lo que comenzar algo. Por eso Félix Duque traduce este término por base, basamento. Se podría traducir también como el *asiento* o *sede* desde el que el fundamento se desarrolla racionalmente, porque *conoce la necesidad* con que este actúa, y por eso puede aprovecharla y queda libre de ella. Es decir, el concepto es la verdad de la necesidad, su manifestación, y por eso su actuación no es ficticia, sino que tiene base. Y por eso, el Concepto es poderoso, estando más allá del fundamento, siendo estrictamente su verdad. Como es un sujeto que se desarrolla a sí mismo, en lo múltiple y externo, disponiendo de la esencia, entonces es libre, autónomo, no queda sometido a ella, sino que la somete a sí.

Es bien conocido que Hegel afirma que el concepto se despliega —*Entwicklung* (*Enc*, §161)— como lo vivo, crece alcanzando sus determinaciones, en las que se concreta. Se trata de una universalidad autodiferenciante. Y por ello singularizándose en las particularizaciones que alcanza y en las que se despliega tal y como realiza un ser vivo.²⁰ Sin esta singularización gracias a las particularidades que va generando, su universalidad quedaría abstracta, vacía. Más bien el Concepto es lo universal concreto, que crece, como los seres vivos, por causa de su propia actuación.

5. Conclusión: Los senderos que se bifurcan del pensamiento moderno

Esta investigación ha intentado contribuir al debate actual señalado en la introducción (Longuenesse, Pippin, McDowell, Beiser), sobre la interpretación hegeliana de Kant. Debate que se aleja cada vez más de la caracterización que Hegel hace de la *Crítica de la razón pura*, y de la autointerpretación que realiza de su puesto en la historia de la filosofía. Para ello he seguido los hitos fundamentales de la interpretación que Hegel hace de Kant. Hegel, y esto ha sido parte de su herencia, concibe su idealismo absoluto como un discernimiento, o crítica, de algunas tesis fundamentales kantianas: la naturaleza extrínseca tanto de la reflexión lógica como de la trascendental, la fijeza del yo trascendental y su oposición a los objetos, la necesidad de una garantía empírica que proporcione certidumbre al conocimiento, como se ha visto.

Hegel se concibe a sí mismo como un filósofo que está dando cumplimiento del proyecto de la Analítica trascendental, que a su juicio transformaba la metafísica en lógica. Para ello estima que debe reformar por completo la dialéctica trascendental y su tratamiento de los conceptos racionales. Y este punto es el que se ha investigado en realidad, pues para ello Hegel logra relacionar su concepto de reflexión con su concepto de Concepto.

²⁰ Para una exposición sobre esto, véase el cuarto capítulo de la reciente obra: Ng (2020).

Probablemente esos juicios hegelianos, como se está dilucidando en el debate actual, puedan llegar a ser injustos para con Kant, cercenando gran parte de las virtualidades de la filosofía crítica. Sobre por qué Hegel llegó a concebir a Kant de esta manera es algo que se establecerá en futuras investigaciones. Sin embargo, ciertamente la lectura hegeliana y crítica a Kant parecen haber marcado a la propia filosofía de Kant.

En cualquier caso, la investigación que concluyo permite adentrarse en el difícil —a la par que célebre— tema hegeliano del Concepto y en los presupuestos interpretativos de Kant de los que nace. Quizás la historia de la filosofía post-kantiana no siga un camino, sino que se asemeje a borgiano jardín de los senderos que se bifurcan.

La segunda conclusión que extraigo de este trabajo no versa sobre los presupuestos interpretativos de la filosofía hegeliana, sino sobre su posible contribución al debate post-kantiano sobre la libertad. Debate marcado por la interpretación de la libertad como abismo —*Abgrund*— que Heidegger encontró en Schelling. Hegel entiende la libertad del Concepto como basada —*Grundlage*— en el conocimiento de la necesidad y, por tanto, la creatividad y el poder del Concepto, es decir, la racionalidad lógica, natural y espiritual, se desarrollan —*Entwicklung*— autónomamente como un sujeto. Me parece que aquí opera una reducción de la razón a la subjetividad,²¹ que apartó el sendero seguido por Hegel (el de la subjetividad y el espíritu) del que había emprendido Kant (en sus tres grandes críticas). Hegel cree seguir el camino de Kant, y, sin embargo, inaugura uno nuevo. Ya no filosofa sobre la razón puramente, sino sobre la subjetividad, haciendo que haya una filosofía del espíritu.

Bibliografía

Allison, H. (2001), *Kant's Theory of Taste: A Critique of Aesthetic Judgment*, Cambridge University Press, Cambridge.

Beiser, F. (2020), "Hegel and the history of idealism", *British Journal for the History of Philosophy*, 28: 3, pp. 501-513.

Bykova, M. & Westphal, K. (eds.) (2020), *The Palgrave Hegel handbook*, Palgrave Macmillan, London.

Ferrarin, A. (2001), *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, Cambridge.

Ferrarin, A. (2016), *Il pensare e l'io. Hegel e la critica di Kant*, Carocci editore, Roma.

García, J. A. (2014), "El empirismo y la filosofía hoy", *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, Supl. 19/2014, pp. 159-177.

Hegel, G. W. F. (2007), *Enciclopedia filosófica para los últimos cursos de bachillerato*, Diputación Provincial de Valencia, Valencia, trad. M. Jiménez Redondo.

²¹ Leonardo Polo ha sostenido que esta es la "reducción fundamental" hegeliana. Véase: Polo (2015 a).

Hegel, G.W.F. (2011), *Ciencia de la Lógica. Vol. I. La lógica objetiva*, Abada editores/UAM Ediciones, Madrid, trad. F. Duque.

Hegel, G. W. F. (2017), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, Abada Editores, Madrid, edición bilingüe, trad. R. Valls Plana.

Jaeschke, W. (1978), „Äusserliche Reflexion und Immanente Reflexion: Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegel Logik-Entwürfen” *Hegel-Studien*, vol. 13, pp. 85-117.

Kant, I. (1900), *Kant's gesammelte Schriften*, Akademie Textausgabe. Berlin: Walter de Gruyter.

Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, Colihue, Buenos Aires, trad. M. Camini.

Llano, A., (2002), *Fenómeno y trascendencia en Kant*, Eunsa, Pamplona, 2ª ed.

Longuenesse, B. (2007), *Hegel's Critics of Metaphysics*, Cambridge University Press, Madrid.

McDowell, J. (2009), *Having the World in View. Essays on Kant, Hegel and Sellars*, Mass., Harvard University Press, Cambridge.

Moulines, C. (1997), *Fundamentos de Filosofía de la Ciencia*. Alianza Editorial, Madrid.

Ng, K. (2020), *Hegel's Concept of Life*, Oxford University Press, Oxford.

Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge University Press, Madrid.

Polo, L. (2015 a), *Nominalismo, idealismo, realismo*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, vol. XIV, Eunsa, Pamplona.

Polo, L. (2015 b), *El acceso al ser*, en *Obras completas de Leonardo Polo*, serie A. vol. II, Eunsa, Pamplona.

Ryle, G. (2005), *El concepto de lo mental*, Paidós editorial, Barcelona.

Valls, R. (2018), *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*, Abada Editores, Madrid.

Vigo, A. (2006), “Reflexión y juicio” en *Diánoia*, LI/57, pp. 27-64.

Werner, A. (2018), “Hegel on Kant's Analytic–Synthetic Distinction”, in *European Journal of Philosophy*, 26: 1, pp. 502-524.

