VOLUMEN 48
XXXI Verano De la Ciencia
ISSN 2395-9797
www.jovenesenlaciencia.ugto.mx

Schelling y Hegel: crítica de la epistemología moderna

Schelling and Hegel: a critique of modern epistemology

María Edith Velázquez Hernández[1], Jesús Andrés Sistos Maldonado[2], Ulises Adelfo Cortes Montesinos[2]
[1]Dpto. de filosofía, Universidad de Guanajuato. me.velazquez@ugto.mx
[1]Licenciatura en filosofía, División de Ciencias Sociales y Humanidades, Campus Guanajuato. ua.cortesmontesinos@ugto.mx

Resumen

En consonancia con el creciente interés por la filosofía del idealismo alemán en las discusiones de filosofía de la ciencia y epistemología contemporáneas, se presentan extractos de las obras *Filosofía de la naturaleza* de Schelling y *Fenomenología del espíritu* de Hegel para comentar su posible rendimiento. Se destaca la capacidad crítica de los autores frente a la postura fisicalista kantiana en epistemología y se compara con emplazamientos y/o necesidades expresadas por autores contemporáneos como Robert Brandom y Slavoj Žižek. Esta investigación es cualitativo-nominal con énfasis en revisión documental y lectura crítica.

Palabras clave: idealismo alemán; Schelling; Hegel; epistemología.

El idealismo en el contexto de las ciencias

La situación de las ciencias a finales del siglo XVIII y principios del XIX es de una heterogeneidad y dispersión destacables. El relativamente reciente triunfo del newtonianismo que poco a poco se va extendiendo por el continente sostiene la ilusión de la posibilidad de un sistema general de la naturaleza con leyes universales aplicables a la totalidad. El hecho de que el sistema newtoniano reproduzca el interés matematizante (Koyré, 2005), específicamente geométrico, de la primera etapa de la modernidad lo coloca como punto culminante de una tradición de pensamiento que pondera la idea de una estaticidad de la verdad, la existencia de un conocimiento único, definitivo y eterno que, además, una vez conquistado concede el dominio de las fuerzas que describe y explica.

Aunque es verdad que la actitud de Isaac Newton (1643-1727) hacia sus *Principia* fue de cierta precaución, afirmando por ejemplo la veracidad de las leyes ahí descritas en función de no encontrarse nuevos fenómenos que las contradigan (Newton, 1999), sus lectores tomaron el "Sistema del mundo" (parte tercera de los *Principia*) como la exposición de las leyes fundamentales de lo real. La asociación de este modelo con el mecanicismo que se había desarrollado durante el siglo XVII fortaleció aún más el poder explicativo que se atribuía a la física matemática eminentemente materialista. Si bien, en el siglo XVII e inicios del XVIII hubo filósofos que se opusieron a los presupuestos del newtonianismo (notablemente Gottfried Wilhelm Leibniz [1646-1716] con una propuesta de recuperación de las nociones de fuerza, espíritu y sustancia), su efectividad para computar tanto movimientos celestes como otros fenómenos de mecánica terrestre fue ganándole adeptos y confianza entre sus lectores.

En este tenor es que es usado el newtonianismo en el contexto del proyecto cultural de Federico II de Prusia (1740-1786). Como parte de un proyecto de renovación y modernización de los estados germanos, Federico El Grande lidera desde Berlín una serie de iniciativas académicas y culturales para sacar a sus pensadores del temario eminentemente dogmático y teológico que seguía primando en las universidades (Tonelli, 2011). Entre otras cosas, los concursos de la Academia de Berlín sostienen esta clara actitud antimetafísica que pretende mostrar la caducidad de la tradición, específicamente su incompetencia frente a los retos de los nuevos tiempos. Es precisamente este el sentido del texto de Immanuel Kant (1724-1804) sobre los progresos de la metafísica, respuesta al tema del concurso de la Academia de Ciencias de Berlín de 1791, en donde el filósofo de Königsberg denuncia tanto el estancamiento como la necesidad de una nueva manera de abordar el problema: no tanto hacer avanzar a la metafísica como cimentarla (Kant, 2011).

El resultado de tal propuesta es, consecuentemente, el desarrollo de la filosofía crítica kantiana cuya pretensión es precisamente la de presentar un sistema de las proposiciones necesarias y universales, es decir, a priori, para la construcción de cualquier ciencia. La *Crítica de la razón pura* (Kant, 2025) publicada en 1781 es el primer paso en el camino de desarrollo de un sistema de la razón en tal sentido. Su exposición basada en la explicación de la posibilidad de los juicios sintéticos a priori toma como modelo los juicios tanto de las matemáticas como de la física, destacando la estructura universal, causal y espacio-temporal de los mismos. Justificación de esto es la deducción trascendental de los elementos en donde la causalidad aparece como categoría pura del entendimiento, y el tiempo y el espacio como formas puras de la sensibilidad (ambos considerados verdaderos a priori); lo que dicta una estructura común, o condición necesaria, para todo discurso que haya de presentarse como ciencia.

La terminología y el tono de la filosofía kantiana tuvo un impacto considerable en la cultura y la academia alemanas, y fuera de ellas, convirtiéndose rápidamente en referente de precisión. Kant se estatuye como el filósofo más importante del siglo XVIII "renueva los problemas de cuanto se le presenta […] y no recibe de su siglo nada que él no transforme" (Belaval, 2011). Esto se hace palmario en el hecho de que es su filosofía la que determina el tono de la filosofía de sus contemporáneos y el camino de desarrollo de la siguiente gran corriente de filosofía que acabará por coronar la modernidad.

El idealismo alemán referido como la corriente que engloba el pensamiento de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854) y Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) tiene como punto de arranque la recepción, estudio y posterior crítica o desarrollo del kantismo. El hecho de que con Kant la filosofía, específicamente la metafísica, no haya muerto, sino que "se metamorfosea en teoría del conocimiento (*Erkenntnislehre*)" (Belaval, 2011) hace relevante su discusión y justificable un renacimiento del idealismo (incluido el trascendental kantiano) en las discusiones de filosofía de la ciencia y epistemologías contemporáneas. Vemos como gran parte del siglo XIX y hasta la fecha la terminología kantiana ha dominado la discusión de los problemas del conocimiento. Las típicas distinciones entre sujeto y objeto, fenómeno y noúmeno, libertad y necesidad sirven de eje sobre el que se balancean las disputas más importantes.

La evaluación del kantismo en este marco significa entonces la evaluación de la epistemología clásica. Reflexionar sobre los presupuestos y rasgos del modelo epistemológico kantiano no sólo es una de las tareas más productivas de la actualidad. Representó para sus contemporáneos una ocupación capital en función, por un lado, de las preguntas que el kantismo dejaba abiertas y, por el otro, de su incompatibilidad con el desarrollo de las ciencias empíricas no newtonianas. Mientras el modelo newtoniano parecía ofrecer un puerto seguro a la física (así lo vieron Kant y, más adelante, los positivistas), las ciencias empíricas a las que se enfrentan Schelling y Hegel a finales del siglo XVIII y principios del XIX acusan una multiplicidad de problemas, procedimientos y presupuestos en donde la unidad es difícilmente vislumbrada. Contamos entre los avances de vanguardia, las investigaciones de electricidad con Benjamín Franklin y Henry Cavendish, en magnetismo con Coulomb, su vinculación con la electricidad con Hans Christian Oersted y André-Marie Ampére, avances en la misma área con Alessandro G. Volta y los experimentos de Galvani que aplican la electricidad a los seres vivos, el desarrollo del motor eléctrico con Michael Faraday, además de un importante desarrollo teórico y técnico en biología, medicina y química, por lo menos.

Schelling: crítica a la causalidad y nueva definición de a priori

El momento de mayor interés de Schelling en las ciencias es inmediatamente posterior a su contacto con la filosofía kantiana a la que accede vía clases de Fichte en Jena (1794). Coincide también con su momento de mayor interés en la filosofía spinocista y su contacto con el círculo del romanticismo. En 1796 estudia medicina y ciencias empíricas en Leipzig y Bamberg. Para 1797 publica la *Introducción a Ideas para una Filosofía de la Naturaleza* texto que inaugura esta etapa de su filosofía (1797-1800). Aunque el pensamiento de Schelling evolucionará a temas de estética, religión y política, la integración de su mirada crítica de las ciencias, su noción de naturaleza y la explicación del dinamismo interno de la misma serán parte fundamental de su forma de hacer filosofía.

La filosofía de la naturaleza de Schelling establece un principio fundamental para la epistemología: todo conocimiento es mediado porque el sujeto que conoce no es un observador externo al proceso natural sino un momento dentro de él. Sin embargo, esto no significa que todos los sujetos medien de la misma manera. Si la naturaleza es el proceso relacional que condiciona toda mediación, entonces las condiciones concretas

en las que un sujeto existe determinan el tipo de acceso que tiene a la realidad. No se trata solo de la experiencia en abstracto, sino de qué tipo de experiencia es posible y bajo qué condiciones materiales e históricas concretas.

En *Making explicit* (Brandom, 1994), esto se radicaliza desde el plano lingüístico, pues el contenido del conocimiento no viene dado por la experiencia sino por el lugar que una proposición ocupa dentro de una red de inferencias socialmente normadas. Conocer algo es poder dar razones y responder a razones dentro de una práctica compartida. Pero aquí emerge una tensión, si las normas inferenciales son socialmente constituidas, ¿quién determina cuáles son válidas?

Las normas inferenciales que una sociedad sostiene como válidas son precisamente aquellas que no cuestionan las condiciones que hacen posible ese sistema. En ese sentido, el gesto ideológico fundamental no es la mentira, sino presentar como dado y necesario lo que es históricamente contingente y políticamente interesado. Schelling asimila esto, puesto que para él la productividad incondicionada de la naturaleza nunca se agota en ninguna forma determinada, y toda pretensión de haber alcanzado el conocimiento definitivo reprime ese fondo irreductible que es caracterizado por Schelling, entre otras cosas, por la libertad como algo opuesto a la causalidad típica de las ciencias.

Schelling argumenta que la causalidad solamente opera entre las cosas. Pero el sujeto, en cuanto libre, puede elevarse sobre esa relación y preguntarse cómo es posible la causalidad misma. Lo que significa que no es una cosa más. Sin que lo diga de manera explícita, la postura de Schelling constituye una crítica al naturalismo reduccionista orientado por las ciencias, y a la propia causalidad, pues, para él, no se puede explicar el conocimiento sólo con mecanismos causales.

> La verdad es que no se puede concebir cómo pueden actuar las cosas sobre mí (un ser libre). Lo único que concibo es que las cosas actúan sobre las cosas. Pero en la medida en que soy libre (y lo soy, desde el momento en que me alzo por encima de la relación de las cosas y pregunto cómo ha sido posible la propia relación) ya no soy en absoluto una cosa, no soy un objeto. (Schelling, 1996)

Si las razones que articulamos para construir conocimiento no son causas, entonces no se podría explicar el conocimiento mismo mediante mecanismos naturales. Podemos ver esto desde la perspectiva de autores posteriores. Para Sellars (Sellars, 1997), esto sería el espacio lógico de las razones en donde lo que importa no es la causa sino la justificación de cualquier creencia. En Schelling, el sujeto libre se eleva sobre esa relación causal por lo cual el conocimiento exige otro tipo de explicación.

Para Schelling, conocer la naturaleza no es conocer objetos aislados sino ver la relación entre fuerzas en tensión que parten de un mismo origen. En consonancia con su crítica a la perspectiva mecanicista y causal de la naturaleza, Schelling opone una descripción orgánica. Para ello, contrapone la visión mecanicista donde la causalidad es homogénea, externa y ciega, a la visión organicista que presenta al organismo como algo autocausado o autodeterminado. En palabras de Leibniz que Schelling retoma: el organismo encuentra su ley dentro de sí mismo. Así, el organismo en su devenir histórico se hace autoconsciente de sí mismo y de lo demás. El conocimiento, entonces, no puede reducirse a causalidad mecánica porque el sujeto que conoce es él mismo un organismo que se autodetermina. Así, la libertad de la autoconciencia le permite elevarse sobre la cadena causal, cuestionar sus propios límites y reconocer el proceso del que forma parte. Conocer no es recibir causas sino participar activamente en el proceso que produce tanto al sujeto como al objeto.

De nuevo podemos probar el rendimiento de los planteamientos de Schelling apelando a propuestas contemporáneas. En *Mind and World* (1994), McDowell propone una segunda naturaleza en la que el sujeto adquiere capacidades conceptuales a través de la educación y la cultura (las cuales se vuelven espontáneas a través de su uso y repetición). Para Schelling, el sujeto no solo se hace consciente de la naturaleza en abstracto, sino que se hace consciente del mundo concreto en el que existe. La segunda naturaleza de McDowell captura esto, pero solo lo hace parcialmente, puesto que Schelling lo lleva más lejos, pues la conciencia de ese mundo no es solamente un hábito cultural, sino que es el momento en el que la naturaleza misma se reconoce a través del sujeto situado. Así se refleja cuando dice:

> Nosotros sólo sabemos de aquello que hemos producido nosotros mismos; por lo tanto el saber en el sentido más estricto del término es un puro saber a priori. (Schelling, 1996)

Después de afirmar que solo conocemos verdaderamente aquello que hemos producido, Schelling presenta un uso interesante de la noción de *a priori*. Podemos ver que no está el sentido kantiano de estructuras que dan forma a la experiencia. Sino que para Schelling lo a priori es el proceso productivo mismo en el que la experiencia y el conocimiento son momentos del mismo movimiento. Esto importa porque rompe la separación kantiana entre forma a prior i y contenido empírico. Sostiene un proceso en el que la naturaleza y el espíritu se coproducen. Esto también anticipa que no hay experiencia pura sin mediación, pero tampoco hay un a priori vacío sin proceso, y que el saber siempre es una construcción activa dentro de una normatividad.

> Estas proposiciones sólo se convierten en proposiciones a priori desde el momento en que nos tornamos conscientes de su necesidad y, así, y sea cual sea su contenido, toda proposición puede elevarse a esa dignidad desde el momento en que la diferencia entre las proposiciones a priori y a posteriori no es, como algunos pueden haber imaginado, una diferencia de contenido. (Schelling, 1996)

Schelling afirma que la diferencia entre proposiciones a priori y a posteriori no reside en su contenido sino en el grado de conciencia que tenemos de su necesidad. Es decir, una proposición empírica puede elevarse a la dignidad de a priori en el momento en el que reconocemos que lo que percibimos no es un dato inmediato sino un objeto ya mediado por el proceso productivo de la naturaleza.

Como consecuencia, podemos ver que para Schelling no hay dos mundos separados, como en el caso de la filosofía transcendental kantiana, sino un único proceso en el que la experiencia misma puede volverse necesaria cuando se comprende genéticamente. Conocer a priori no es, entonces, conocer antes de la experiencia sino conocer el proceso que hace posible la experiencia. Es, incluso, ver el nudo que existe en el lazo que posibilita su existencia. Así pues, no habría una experiencia pura sin mediación, como muchas corrientes filosóficas y gran parte de la epistemología moderna pretendieron. Todo dato lleva consigo, en cambio, una necesidad interna que puede ser reconstruida. Todo objeto sensible puede elevarse a priori cuando comprendemos su necesidad en el proceso de su formación. Eso significa que el conocimiento no contempla objetos acabados sino procesos en devenir.

Hegel: historicidad del discurso y negatividad

Posterior a la publicación de la *Crítica de la Razón Pura* (KrV), el debate entre los antecesores inmediatos de Hegel versó en torno a la justificación de los presupuestos epistemológicos seguidos por Kant a lo largo de su obra. Es en este escenario que aparecen las obras de Karl Leonhard Reinhold (1757-1823) y Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), trabajos que tendrían por finalidad fundamentar los presupuestos de la filosofía trascendental. Ambos abrieron la dimensión sobre la cual se iba a basar el debate epistemológico de su época: la respuesta no sobre la descripción del conocimiento o su validez, sino sobre sus primeros principios, es decir, sobre la relación entre el sujeto y el objeto. El escenario de aparición de la *Fenomenología del Espíritu* (PhG) se encuentra inmerso al interior de esta discusión, siendo un trabajo que busca realizar una revisión de los presupuestos de todo el conocimiento; se mostrará fuertemente crítico con las filosofías basadas en el entendimiento, así como con las que buscan ese principio en una intuición inmediata (Cerezo Galán, 2022). Hegel emprenderá la misión de realizar a lo largo de su obra un examen de los presupuestos de diversas nociones de sujeto y objeto con la finalidad de llegar a aquella que se encuentre en el basamento de todas las demás. A esta estrategia Brandom la denominará descenso semántico (Brandom, 2019).

Hegel, a lo largo de la PhG, realiza una revisión de los distintos tipos de relación entre sujeto y objeto desde el sentido común (la certeza sensorial) hasta el punto de vista científico (el saber absoluto); siendo este recorrido una constante revisión de los presupuestos encontrados conforme se avanza. De esta manera, una vez comprendidas las distintas nociones correspondientes al realismo en el apartado dedicado a la consciencia, se buscará realizar una crítica a la noción del sujeto individual kantiano. Hegel argumenta que el presupuesto fundamental de la autoconsciencia es otra autoconsciencia, i.e., el sujeto epistemológico no puede ser meramente abstracto, sino que debe estar limitado por relaciones de reconocimiento mutuas con otro sujeto. Las consecuencias de esta crítica buscan realizar una revisión de uno de los presupuestos más importantes de toda la epistemología anterior: la condición de inmutabilidad del sujeto. La sociabilidad de la razón, entonces, aparece en tanto esa consciencia individual se percata de que su propia autoconsciencia presupone su inserción en una dinámica intersubjetiva. En este sentido, así como Hegel había descartado las nociones que expresan que existe una verdad exterior e inmutable al sujeto, también descartó la idea de la subsistencia del sujeto moderno, concebido como un espacio puramente estático donde la objetividad se realiza independientemente de la época. Es, entonces, cuando la filosofía hegeliana propone una de sus tesis

más radicales: necesariamente se tiene que "aprehender y expresar lo verdadero no como sustancia, sino, en la misma medida, como *sujeto*" (Hegel, 2010).

La propuesta de Hegel, entonces, devela que el fundamento no se puede reducir a un conocimiento, concepto o categoría que sea fundante sin más; por el contrario, lo verdadero tiene que ser entendido como un proceso en el cual sujeto y objeto se modifican. En este sentido, la dimensión kantiana sobre la objetividad basada en el sujeto trascendental pierde total competencia en tanto Hegel presenta que la dimensión social no sólo consiste en un condicionamiento subjetivo en determinada época, sino en una condición objetiva del proceso mismo o la vida del Espíritu:

> Es para sí solamente para nosotros, en la medida en que su contenido espiritual viene engendrado por él mismo, pero en la medida en que también es para sí mismo para sí, este autoengendrarse, el concepto puro, es para él, a la par, el elemento objetual en el que tiene su existencia; y de este modo, en su existencia para sí mismo, es objeto reflexionado dentro de sí (Hegel, 2010).

De esta manera, se puede comprender que, siendo un proceso, los contenidos expuestos como válidos lo son sólo en la medida en que la dinámica social objetiva los encarna y los realiza, dejando atrás la búsqueda de condiciones transhistóricas del conocimiento.

La crítica al sujeto kantiano como fundamento de toda la racionalidad se vuelca nuevamente a la dimensión social o del Espíritu, donde Hegel encuentra que el sujeto social entendido ya como objeto de sí mismo, constituye la presuposición que la filosofía trascendental no había podido explicar. De esta manera, el contenido de los saberes, así como sus limitaciones, no corresponden meramente a una limitación en el conocimiento kantianamente entendido, sino a la constitución del objeto mismo. Una de las mayores repercusiones de este planteamiento en la actualidad se encuentra en la propuesta de Robert Brandom sobre el problema del progreso epistemológico. Si entendemos el reconocimiento mutuo, bajo la concepción de un espacio discursivo de dar y pedir razones, comprendemos que el contenido epistemológico no obedece a los marcos puramente formales kantianos, sino a la dimensión de la reconciliación en la vida social. Esto configura el cómo se percibe la experiencia del error, la cual completa la cuestión relativa a cómo se visualizan las experiencias sociales anteriores:

> In essence, we construct a narrative that traces the development of the justifications we support today. Thus, it exemplifies the rationality inherent in our discursive practices by demonstrating that the norms we justifiably endorse are grounded in attitudes that reflect how the past consistently provides reasons for present positions. (Hernández Cornejo y Velázquez Hernández, 2026)

Brandom rescata que la cuestión relativa a la epistemología no tiene una razón tal que subsista y se pueda buscar, base de su crítica al representacionalismo, sino que la misma dinámica social establece las condiciones y alcances del conocimiento, prescindiendo de condiciones *a priori*. De esta manera, él utiliza el planteamiento hegeliano con miras a la crítica del representacionalismo defendido por sus contemporáneos, objetando la visualización de lo verdadero como actividad o proceso, antes que como alguna intuición o concepto.

Del lado continental, Slavoj Žižek utiliza este planteamiento hegeliano para sostener que la ideología, comúnmente entendida como "falsa consciencia de clase" se transforma en una teoría de la acción antes que del engaño (Žižek, 1992). Si entendemos la relación sujeto-objeto en términos clásicos, entonces, podríamos pensar que, en la teoría marxista, el no ser consciente de las condiciones de explotación sería un error de la subjetividad; sin embargo, el autor argumenta que la ideología es material en el sentido en que los contenidos de la conciencia responden a la acción. No es que las dinámicas sociales nos hagan caer en una mentira sobre la propia realidad, sino que la propia realidad se reproduce en su terreno, que para Žižek será el inconsciente lacaniano o la dinámica social, y la consciencia no capta otra realidad que no sea su condición histórica. Al igual que en Brandom, Žižek encuentra que las limitaciones y condiciones epistemológicas, tomadas como estáticas en la noción tradicional sujeto-objeto, responden a las formas en las cuales las dinámicas sociales se manifiestan; siendo la experiencia problemática de la realidad también una cuestión coherente con la constitución de la misma.

Siguiendo esta línea, la actividad, en su sentido hegeliano, no se puede entender como un todo meramente coherente o un absoluto inmediato que funciona para derivar la totalidad sin más. Por el contrario, se debería conceptualizar un absoluto en construcción, esto es, el concepto de negatividad. Pero la negatividad debe ser entendida no como una negación tanto en su sentido de contradicción lógica, ni como oposición real; esta dimensión consiste en la negación de su aparición indirecta a través de los contenidos que toma la actividad. La negatividad en este sentido, debe ser entendida como el tránsito o el movimiento autodeterminado que se

despliega dialécticamente en sus momentos. Es negación en tanto niega los momentos en los cuales se encarna como un cierto devenir y se vislumbra solamente de manera indirecta a través de la exposición de sus mismos momentos. En este sentido, se debe entender que el sujeto contiene la negatividad en su interior debido a que no es meramente la sustancia entendida como realidad inmanente en su sentido spinocista, sino como sujeto en tanto se diferencia de sí mismo y se pone nuevas determinaciones, la realidad entendida como un proceso: “Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el círculo que presupone su final como su meta y lo tiene en el comienzo, y que sólo es efectivamente real por llevarse a cabo y por su final” (Hegel, 2010).

En este punto, la crítica a la epistemología kantiana se vislumbra a través de la comprensión, anteriormente mencionada, de la verdad como externa y perdurable. En este punto, se comprende que no es que la verdad contenga contradicción o sea mutable, sino que es ella misma esta contradicción y esta mutabilidad. El proceso, entonces, no es un todo coherente donde todo encuentre su armonía o realización, sino que es necesariamente un camino contradictorio e incompleto. Si Hegel asumiera que esta actividad es un todo coherente estaríamos reidificando la realidad o cayendo en un panteísmo; por el contrario, se apuesta a entender esta actividad como contenida en lo finito. La contradicción, entonces, expresa el movimiento de la propia realidad en cuanto esta se puede determinar y cambiar sin dejar de ser ella misma lo verdadero. El absoluto, entonces, no se puede entender como algo que sea meramente intuido, sino que éste debe aparecer como resultado, en tanto se realice la exposición del sistema.

El concepto de negatividad será utilizado por Slavoj Žižek, el cual lo entiende como lo Real lacaniano, esto es, como un vacío inherente a la dimensión simbólica (Žižek, 1992). Entendiendo que el mismo lenguaje, al consistir en mediaciones, elimina la posibilidad de una completitud. La negatividad, entonces, aparece en el fracaso de la construcción de la propia realidad, entendida como un todo coherente. Este fracaso, como ya lo mencionamos, no es meramente epistemológico en el sentido clásico, sino una grieta o herida en la dimensión ideológica, entendida en los términos anteriormente dichos. La crítica realizada a visión de Robert Brandom sobre el reconocimiento mutuo y su lectura sobre la reconciliación hegeliana se centra en afirmar que el descubrimiento más revolucionario de Hegel es precisamente la negación categórica de un estadío de coherencia o conciliación, siendo la realidad en sí misma problemática. En este sentido, la lectura que tiene Žižek sobre la PhG comparte con Brandom la dimensión de los alcances epistemológicos dentro de la vida del Espíritu, pero es fuertemente crítico con su entendimiento de la negatividad como un error capaz de encontrar una superación (Žižek, 2022). Para Žižek, la teoría de Brandom niega la radicalidad del pensamiento de Hegel en tanto no se asume que en la experiencia del fracaso ya se encuentra la verdad expresada y realizada: la finitud y contradicción inherente.

Conclusiones

Como modelo de cientificidad, el idealismo alemán ha sido pasado por alto en los recuentos de la historia y la filosofía de la ciencia. Esta omisión tiene varias razones de ser. Entre otras, está el hecho de que los sistemas idealistas parecen haber persistido en el ámbito del pensamiento “metafísico” de la naturaleza (Moulines, 2011) y que, por ello, se juzga que se alejaron de las discusiones del efectivo proceder científico. Otra razón tiene que ver con el peso de la clave política en que finalmente fueron recibidos.

Esta lectura más frecuentemente, que lo refiere a lo político y a la enunciación de sistemas omniabarcadores actualmente criticados por basarse en la noción de sujeto, precluyó por mucho tiempo, en lo general, la búsqueda de su rendimiento en las discusiones contemporáneas sobre la ciencia. Afortunadamente, cada vez es más claro el hueco histórico y argumental que deja la falta de profundización en la ciencia y la teoría de la ciencia del siglo XIX dentro de los recuentos más generalizados y conocidos, siendo el idealismo alemán una parada obligada en el trayecto de su recorrido.

Contrariamente a las tendencias fisicalistas y mecanicistas que dominan los siglos XVII y XVIII, mismas que impactaron en una porción considerable de la filosofía de la época (pensemos, por ejemplo, en el materialismo francés de LaMettrie o Holbach), en el idealismo alemán podemos encontrar una recepción atípica de la ciencia que, entre otras cosas, presenta una crítica al newtonianismo, la consideración de los problemas propios de la ciencias empíricas y una consciencia tanto histórica como de construcción social del conocimiento científico.

Su recuperación, implica explorar una opción de lectura filosófica sobre lo científico que, siendo plenamente moderna, contiene claves para la lectura contemporánea de la ciencia en la que se hace imperante responder

al cómo hemos llegado hasta aquí, es decir, en donde es necesario hacer una reevaluación de las convicciones, creencias y principios que supuestamente hemos seguido como humanidad (especialmente, ante sus funestas consecuencias). Entre otras cosas, ponderamos el rescate de las noticias sobre las ciencias del siglo XVIII y XIX que frecuentemente se pasan por alto pero que estos autores tenían a la vista cuando pensaban sus grandes sistemas. Ponderamos la mirada crítica que la modernidad tiene sobre sí misma desde su emplazamiento. Porque no sólo es verdad que el idealismo alemán tiene un comentario a la ciencia de su época, sino que además precogniza, como hemos visto, temas en este ámbito que son de una vigencia cada vez más clara.

Referencias

Belaval, Y. (Ed.). (2011). *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*. Siglo XXI Editores.

Brandom, R. B. (1994). *Making it explicit: Reasoning, representing, and discursive commitment*. Harvard University Press.

Brandom, R. B. (2019). *A spirit of trust: A reading of Hegel's Phenomenology*. The Belknap Press of Harvard University Press.

Cerezo Galán, P. (2022). *El camino del saber*. Editorial Trotta; Editorial Universidad de Granada.

Hegel, G. W. F. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Abada Editores; Universidad Autónoma de Madrid.

Hernández Cornejo, N., & Velázquez Hernández, M. E. (2026). Hegelian influence on inferentialism, plausibility and limitations. *Journal of Philosophical Investigations*, *20*(54), 267–288. https://doi.org/10.22034/jpiut.2026.21232

Kant, I. (2011). *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Tecnos.

Kant, I. (2025). *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, trad.). Fondo de Cultura Económica.

Koyré, A. (2005). *Del mundo cerrado al universo infinito*. Siglo XXI Editores.

McDowell, J. (1994). *Mind and world*. Harvard University Press.

Moulines, C. U. (2011). *El desarrollo moderno de la filosofía de la ciencia*. UNAM.

Newton, I. (1999). *The Principia: Mathematical principles of natural philosophy*. University of California Press.

Schelling, F. W. J. (1996). *Escritos sobre la filosofía de la naturaleza*. Alianza Editorial.

Sellars, W. (1997). *Empiricism and the philosophy of mind*. Harvard University Press.

Tonelli, G. (2011). La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant. En Y. Belaval (Ed.), *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel* (pp. 99–164). Siglo XXI Editores.

Žižek, S. (1992). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores.

Žižek, S. (2022). Hegel: The spirit of distrust. En S. Žižek, F. Ruda y A. Hamza (Eds.), *Reading Hegel*. Polity Press.