

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



Unidad, Concepto y Realidad Efectiva en la Lógica de Hegel: una aproximación

Tesis para optar por el grado académico de Magíster en Filosofía

AUTOR

CARLOS GUILLERMO SCHOOF ALVAREZ

ASESOR

MIGUEL ANGEL GIUSTI HUNDSKOPF

Diciembre, 2019

RESUMEN

Como señala el título, la presente tesis quiere realizar una aproximación mereológica a algunos motivos comparativos entre Kant y Hegel. Por aproximación mereológica entiendo una perspectiva que atiende específicamente al concepto de “unidad” y a problemas relativos a ella. En mi caso, me ocupo principalmente de qué hay que entender por unidad, cómo se relaciona con la multiplicidad, y qué distinción se establece entre la unidad inteligible y la unidad sensible. Por motivos comparativos entre Kant y Hegel me refiero específicamente a las objeciones que Hegel dirige a la lógica trascendental kantiana en tanto carente de unidad sistemática. De esta manera, la aproximación mereológica me sirve para revisar los tópicos de la crítica hegeliana a Kant, como la noción de sistema, la unidad sintética de apercepción, la lógica trascendental, la deducción metafísica o la deducción trascendental. Asimismo, me ocupo de aproximarme a cómo Hegel pretende subsanar los defectos mereológicos de Kant a través del desarrollo de las nociones de Concepto y Realidad Efectiva. Para abordar estas nociones y los problemas antes señalados, defiendo que Hegel sostiene tres tesis: hay grados de realidad, los grados de realidad son grados de unidad y la verdadera unidad es la unidad inteligible opuesta a la unidad material. De esta manera, la presente investigación contribuye a la evidencia y el esclarecimiento de estas tesis metafísicas hegelianas.

Palabras clave: mereología; unidad; Concepto; unidad sintética de apercepción; Kant; Hegel

INDICE

INTRODUCCIÓN	7
CAPITULO 1	12
<i>Sección Primera: Una mereología de la razón</i>	12
I. La noción kantiana de unidad sistemática	13
II. La imbricación entre la noción kantiana de unidad sistemática y la naturaleza de la razón	16
III. Locus textuales de la noción kantiana de unidad	20
III.1 La facultad de juzgar: función y síntesis.....	20
III.1.1 Función.....	21
III.1.2 Síntesis.....	22
III.2 La unidad como trascendental.....	24
III.3 La unidad sintética de apercepción.....	25
III.4 El problema mereológica con la unidad sintética de apercepción.....	27
IV. Más críticas a la unidad sintética de apercepción	31
IV.1 La noción kantiana de unidad sistemática, revisitada.....	31.
V. La corrección hegeliana de la unidad sintética de apercepción: el Concepto	34
V.1 Kant: unidad mecánica y unidad orgánica.....	35
V.2 Hegel: representación y concepto	38
<i>Sección Segunda: Un itinerario por la unidad hegeliana</i>	47
I. El itinerario hegeliano: filosofía y unidad	48
I.1 Tübingen.....	49

I.2 Berna.....	50
I.3 Fráncfort.....	50
I.4 El tránsito de Fráncfort a Jena.....	51
I.5 Jena.....	52
I.6 Una laguna.....	53
I.6.1 Goethe: <i>scientia intuitiva</i> y entendimiento intuitivo.....	54
I.7 El descubrimiento de la historicidad (1805/1806).....	57
II. Romanticismo.....	59
II.1. El romanticismo de Jena.....	60
II.1.i.) El ideal político.....	61
II.1.ii.) La <i>Bildung</i>	62
II.1.iii.) Dualismos modernos.....	63
II.1.iv.) El arma de la crítica.....	63
II.2 Hegel frente a los románticos.....	65
II.2.i) La vocación religiosa del romanticismo.....	65
II.2.ii) Las críticas de Hegel al romanticismo.....	67
II.2.ii.a) Subjetivismo.....	68
II.2.ii.b) La mala dialéctica de la ironía.....	69
II.2.ii.c) El intuicionismo.....	70
III. Religión cristiana y platonismo.....	72
III.1 El patrimonio compartido.....	73
III.1.a) Dios es la verdad.....	73
III.1.b) Dios es la verdad... pero lo finito, a su manera, también.....	74
III.1.c) Dios se explica en lo finito.....	75
III.1.d) Representación y concepto, de nuevo.....	76
III.2 La función compartida.....	77
III.2.a) Tesis de la ontología relacional (TOR).....	79

III.2.a.1) La koinonía platónica.....	80
III.2.a.2) El Nous plotiniano.....	82
III.2.b) Tesis de la idealidad de lo finito (TIF).....	83
IV. Filosofía y unidad en el Differenzschrift.....	86
CAPITULO 2	94
<i>Sección Tercera: La especificidad de la Lógica de Hegel: críticas a Aristóteles y Kant.....</i>	94
I. Por qué es lógica lo que hace Hegel.....	97
I.1 Una noción preliminar de idealismo.....	103
II. La lógica aristotélica y la lógica kantiana.....	106
II.1 Aristóteles.....	107
II.1.a) Primer posicionamiento: Metafísica.....	107
II.1.b) La lógica aristotélica.....	109
II.1.b.1) Empirismo.....	110
II.1.b.2) Lógica intelectual.....	112
II.2 Kant.....	114
II.2.a) Segundo posicionamiento: Filosofía crítica.....	114
II.2.a.i) Imposición de límites a la razón.....	115
II.2.a.ii) Formalismo.....	116
II.2.a.iii) Moralismo.....	117
II.2.a.iv) No discutir las categorías.....	117
II.2.a.v) No discutir el método del conocimiento.....	118
II.2.b) La lógica trascendental kantiana.....	119

II.2.b.i) El problema de lo trascendental.....	120
Crítica de la razón pura (A=1781).....	120
El tránsito de A a B: los Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia (1783).....	127
Crítica de la razón pura (B=1787).....	127
II.2.b.ii) La tabla de los juicios y de las categorías. Deducción metafísica.....	128
II.2.b.iii) La deducción trascendental.....	134
III. La corrección de las deducciones kantianas.....	138
III.1 Deducción Trascendental = Fenomenología del Espíritu.....	138
III.2 Deducción Metafísica = Ciencia de la Lógica.....	144
<i>Sección Cuarta: Unidad del Concepto y la Realidad</i>	
<i>Efectiva.....</i>	147
I. Hegel frente a T1 y T2.....	152
I.1 Grados de realidad en Kant.....	152
I.2 Grados de realidad y unidad en Hegel.....	156
II. Hegel frente a T3.....	165
II.1 El Concepto frente al ser y la esencia.....	166
II.2 La definición de concepto.....	168
II.3 El concepto como universal-sintético.....	169
CONCLUSIONES.....	171
BIBLIOGRAFÍA.....	173

INTRODUCCIÓN

Se suele decir que una de las grandes diferencias entre Kant y Hegel radica en su conciencia de la historicidad. Si bien es falso que Kant desatendió las condiciones históricas y/o fácticas de la razón (considérese la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* [1784], la *Metafísica de las costumbres* [1785] o *El conflicto de las facultades* [1798]), en la *Crítica de la razón pura* [1781/1787] sí parece trazar una división insalvable entre lo filosófico y lo histórico. Allí afirma que “el conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principiis*”¹. Aprender filosofía y aprender historia (de la filosofía misma, por ejemplo) son dos cosas completamente distintas porque provienen de fuentes heterogéneas. Quien aprende a filosofar tiene que entrar en el ámbito de lo a priori, mientras que quien posee conocimiento histórico ha recibido este sólo a posteriori, es decir, “desde afuera... por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción”². Esta heterogeneidad entre filosofía e historia hace que Kant diga a propósito de la investigación crítico-trascendental: “no entiendo por ésta una crítica de los libros y de los sistemas, sino la de la facultad de la razón en general”³. La exterioridad de lo histórico y la manera consecuente de tratar a la razón parecen completamente opuestos a la idea hegeliana de “la razón en la historia” [*die Vernunft in der Geschichte*]. La manera en que Kant procede en sus obras es radicalmente distinta a la tarea que Hegel emprende en, por ejemplo, la *Fenomenología del espíritu* [1807]], donde no se estudia sólo a la razón en general sino también a sus manifestaciones concretas. Para Hegel, estudiar a la razón independientemente de las esferas objetivas donde se halla expresada no puede significar otra cosa que la adopción de un método abstracto y analítico que no hace justicia a la avasallante concreción de lo real. Asimismo, los libros y los sistemas no constituyen accesorios o fenómenos concomitantes, sino acontecimiento del Espíritu.

De aquí proviene una segunda diferencia entre Kant y Hegel. La discrepancia en torno a la historicidad de la razón se traduce en una discrepancia sobre el estatuto de lo lógico. Mientras para Kant la lógica es una disciplina ya consumada y que puede adoptarse –con leves modificaciones– como instrumento para la adquisición de la cientificidad de la filosofía, para Hegel no sólo requiere una refundición total, sino que posee una aperturidad

¹ Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Caimi M. (trad.), México: FCE, 2009, A836/B864, p. 715. De aquí en adelante *KrV* con la numeración de la edición A (1781) y la edición B (1787) sucedida por la numeración de esta traducción al español.

² *Ibíd.*

³ *Ibíd.*, AXII, p. 7.

insoslayable. Hegel advierte que, aunque lidiemos con conceptos y determinaciones puras, dicha pureza es fruto de una peculiar abstracción de lo histórico y en virtud de la cual podemos luego ver los conceptos realizados en el mundo. Además, la lógica trascendental kantiana le parece a Hegel una lógica subjetivista y psicologista que arruina nuestra comprensión de las categorías con las que articulamos la inteligibilidad del mundo, siendo así incapaz de dar cuenta de la unidad del pensamiento y de la realidad. Tomando préstamos de la tradición de manera acrítica y enfrascada en dualismos debido a su focalización en la razón, no satisface los requisitos de cientificidad que el mismo Kant ha estipulado. Frente a esto, la lógica especulativa –a través del método dialéctico– se concibe a sí misma como la corrección de la lógica kantiana y como lo que posibilitará la articulación de un discurso científico sobre el mundo y la propia razón. En ella, las categorías no son tomadas taxonómicamente del *datum* de la tabla de los juicios, sino deducidas de la autoconciencia de una manera rigurosa y orgánica que nos muestra sus relaciones mutuas.

Ahora bien, a estas dos discrepancias se añade una tercera que aqueja no sólo a tal o cual compromiso filosófico, sino a la labor misma de la filosofía. Para Kant, “la filosofía es una mera idea de una ciencia posible, que no está dada en ninguna parte *in concreto*, a la cual, empero, uno procura aproximarse por varios caminos”⁴. La filosofía es uno de esos espectros a los que “nunca un objeto de la experiencia les puede ser adecuados”⁵. En suma, estamos permitidos de afirmar que, en sentido estricto, la filosofía no existe. Se trata sólo de una Idea a la cual nos aproximamos asintóticamente, pero que jamás podremos realizar efectivamente. Por ello, sería soberbio llamarse a uno mismo filósofo y “pretender haber llegado a igualar el modelo, que sólo está en la idea”⁶. Frente a esto –y a mi parecer con lúcida conciencia de este contraste– Hegel confiesa desde la *Fenomenología del Espíritu* que su objetivo es contribuir a que la filosofía deje de ser mero amor por el saber (o una mera idea de la razón) para devenir un saber efectivamente real. Basta consultar cualquier obra de Hegel para darse cuenta del desprecio que muestra por las nociones kantianas de “uso regulativo” o “ideal”. Lo interesante es que para Hegel la filosofía sólo puede ser realmente efectiva si supera ese dualismo entre las fuentes heterogéneas que Kant ha trazado. El dualismo entre filosofía e historia es uno entre varios otros: entendimiento y sensibilidad, fenómeno y noúmeno, subjetividad y objetividad, finitud e infinitud, intuición y concepto. Todos estos elementos son abordados por Kant como heterogéneos y no se puede dar cuenta de su

⁴ *Ibíd.*, A838/B866, p. 717.

⁵ Kant, I., *Metafísica-Dohna*, Salamanca: Sígueme, 2007, p. 20.

⁶ Kant, I., *KrV*, A838/B866, p. 717.

unidad. Mientras el pensamiento esté prisionero de dualismos –que en el fondo son consecuencia de la adopción de una lógica determinada— jamás se arribará a la verdadera unidad garante de la cientificidad de la filosofía.

La presente tesis quiere indagar cómo Hegel pretende que la filosofía sea un saber efectivamente real a través de un análisis de su noción de unidad y de las críticas que dirige a la noción kantiana de unidad. Hegel cifra la cientificidad de la filosofía en las nociones de Concepto [*Begriff*] y Realidad Efectiva [*Wirklichkeit*], por lo que trataré de ofrecer una aproximación que sirva para realizar en el futuro una interpretación mereológica de ambos conceptos. Dado que dicha interpretación sólo puede ser la conclusión del contraste que hay entre Hegel y Kant en torno al problema de la unidad, me ocupo principalmente de cómo conciben ambos la “unidad sistemática” y la exigencia de que una filosofía –si ha de ser verdadera filosofía y no mera opinión o una ciencia particular– debe adoptar la forma de un sistema. En la medida en que los ideales sistemáticos de ambos filósofos son puestos en conexión por ellos mismos con la lógica, hace falta abordar también el contraste entre la lógica trascendental kantiana y la lógica especulativa hegeliana. Si bien un análisis de ambas sería muy copioso, me restrinjo solamente a sus núcleos según la interpretación hegeliana: la unidad sintética de apercepción y el Concepto, con lo que llego a esclarecer así cómo deberíamos aproximarnos mereológicamente a este último.

La investigación tiene la siguiente estructura. Se divide en dos capítulos que a su vez se subdividen en dos secciones.

El Primer Capítulo abarca dos secciones: la Sección Primera (“Una mereología de la razón”) y la Sección Segunda (“Un itinerario por la unidad hegeliana”). En la primera, analizo la diferencia entre las concepciones de Kant y Hegel de la unidad sistemática y cuáles son las críticas que Hegel dirige a la noción kantiana de unidad sintética de apercepción. Esto nos permite exponer ya todos los motivos que serán tratados en las futuras secciones, adelantando no sólo numerosas tesis sino también argumentos clave. Lo relevante es que determino de manera general en qué consiste la diferencia mereológica entre la unidad de apercepción y la unidad del Concepto. En la segunda, expongo lo que me parece el trasfondo de la elaboración hegeliana de la noción de unidad que usa para criticar a Kant. Considero sobre todo sus deudas con el romanticismo y la religión cristiana, así como la noción de filosofía que desarrolla en su primer texto publicado: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (1801). Con esto obtengo lo que llamo “principios mereológicos”, que son básicamente tesis hegelianas sobre la unidad, la multiplicidad y su relación mutua. Estos principios iluminan las ideas que Hegel defiende sobre la

unidad, la lógica y la dialéctica, sí como los argumentos que usa contra otras tentativas de asegurar la unidad de la razón.

El Segundo Capítulo abarca también dos secciones: la Sección Tercera (“La especificidad de la lógica hegeliana”) y la Sección Cuarta (“Unidad del Concepto y de Realidad Efectiva”). En la primera, analizo qué tiene de específica la lógica hegeliana frente a dos “lógicas” mayúsculas: la aristotélica y la kantiana. Construyo (quizás más negativa que positivamente) un perfil de la lógica hegeliana en torno a la noción de unidad a través del contraste con ambas propuestas y de las críticas que dirige a cada una de ellas. Los temas tratados en la Sección Primera hallan mayor desarrollo y justificación al abordar las críticas de Hegel a la tabla de los juicios, la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías, a cuya corrección está destinada la *Ciencia de la Lógica*. Finalmente, en la segunda, abordo específicamente la noción hegeliana de Concepto y Realidad Efectiva como formas supremas de unidad. Con esto defiendo las tesis enunciadas en la Sección Primera: que Hegel defiende la idea de grados de realidad; que estos grados de realidad son grados de unidad; y que la unidad verdadera es la unidad inteligible y no la unidad material.



“Daß die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur *eine* ist...”
G.W.F. Hegel y F. Schelling, *Kritisches Journal der Philosophie*
Enero de 1802



CAPÍTULO UNO

SECCIÓN PRIMERA

Una mereología de la razón

“La unidad propia de la razón es la unidad del sistema”
Kant, *Crítica de la razón pura*, A680/B708

PLAN DE LA SECCIÓN

La presente sección tiene por objetivo la introducción y parcial desarrollo de los problemas que nos ocuparán. Se divide en cinco partes: en la primera (I.), expongo la noción kantiana de unidad sistemática, los requisitos que exige para su adquisición, y la clave hermenéutica que adopto para analizar las críticas que Hegel le dirige; en la segunda (II.), abordo la imbricación entre la noción kantiana de unidad sistemática y su concepción de la naturaleza de la razón; en la tercera (III.), abordo algunos importantes *loci* textuales (el tratamiento de la función, la síntesis, los trascendentales, y la unidad sintética de apercepción) de la noción kantiana de unidad en la *Crítica de la razón pura*, para mostrar en qué se apoya Hegel para considerar a la unidad kantiana como epistemológica y subjetivista. Asimismo, planteo que el problema que enfrenta a Hegel con Kant es el de cómo deducir satisfactoriamente una multiplicidad de determinaciones a partir de la unidad de la razón, que en el caso de Kant es fallida por el carácter deficiente de la unidad sintética de apercepción. Finalmente, en la cuarta (IV.), profundizo un poco más en las críticas hegelianas a la unidad sintética de apercepción y señalo como Kant no satisface ninguno de los requisitos que él mismo planteó para adquirir la unidad sistemática; y en la quinta (V.), abordo cómo Hegel pretende corregir la unidad kantiana a través de la unidad del Concepto. Si bien Kant ya plantea en la *Crítica del discernimiento* una distinción entre una unidad material-mecánica y una unidad inteligible-orgánica, sólo la distinción hegeliana entre la representación y el Concepto nos permite entender mejor por qué Hegel estaría en posesión de una mejor noción de unidad que permita la elaboración de un sistema mejor que el kantiano. Algo a resaltar es que también presento cómo todos estos problemas tienen mucho que ver con la aparente defensa hegeliana de la tesis de grados de realidad, de grados de unidad, y su convicción de que sólo la unidad inteligible (y no material) es genuina unidad.

I.

En “La arquitectónica de la razón pura” Kant señala que la unidad sistemática [*systematische Einheit*] constituye lo científico. El motivo es que esta peculiar forma de unidad permite una transformación en dos registros paralelos:

- (a) En el registro epistemológico, es responsable de la conversión del conocimiento común [*gemeine Erkenntniß*] en ciencia [*Wissenschaft*].
- (b) En el registro ontológico, es responsable de la conversión de un mero agregado [*bloßen Aggregat*] en sistema [*System*]⁷.

Renunciar a la unidad sistemática significa renunciar a la filosofía⁸; esto es, tanto a su especificidad frente a otras formas de saber, como a nuestra disposición natural hacia ella. En el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787), Kant advierte que “quienes rechazan... el procedimiento de la crítica de la razón pura, no pueden tener otra intención que la de librarse de las ataduras de la ciencia y convertir al trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia”⁹. Socavarían la vocación del filósofo –tal como Platón la inaugura en *República*¹⁰– ignorando el “trabajoso juego” (*Parm.* 137b2) de la dialéctica y la “labor del concepto”¹¹, sólo para refugiarse en la comodidad de un pensamiento que no se justifica en el espacio de razones. El gesto kantiano de reformular la científicidad del saber en términos de unidad sistemática habilita el futuro entusiasmo hegeliano por cumplir la filosofía. Cuando Hegel afirma que lo que se propone es “contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia –a la meta en que pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real...”¹², ya se ha sedimentado la convicción epocal de que dicho

⁷ “Sólo tenemos una ciencia cuando tenemos un principio firme del cual depende todo... cuando nuestro conocimiento es sistema y no agregado” (Kant, I., *Metafísica-Dohna*, p. 25). Aunque Kant siempre se refiere con “mero agregado” a un agregado de conocimientos, justificaré por qué una interpretación ontológica no sólo es plausible, sino que fue desarrollada por Hegel.

⁸ “El sistema de todo el conocimiento filosófico es la filosofía” (Kant, I., KrV, A838/B866, p. 717).

⁹ *Ibid.*, BXXXVII, p. 32.

¹⁰ Me refiero a la distinción entre “amante de la verdad” (filósofo) y “amante de los espectáculos” (filodóxo) en *Rep.* V, 460a.

¹¹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Roces W. (trad.), México: FCE, 2010, p. 46. De aquí en adelante *FEN* seguida de la numeración en español.

¹² *Ibid.*, p. 9.

saber “sólo puede exponerse como ciencia o como sistema”¹³. Sin embargo, lo que ambos filósofos entienden por sistema y unidad sistemática podría ser muy diferente.

La definición de sistema que hallamos en “La arquitectónica de la razón pura” es bastante minimalista:

“entiendo... por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea”¹⁴ (*KrV*, A832/B860)

Si bien Kant está familiarizado con la acepción de dicha noción en la escolástica alemana¹⁵, pronto la desarrolla en un proyecto de mayor envergadura. Además, esta breve definición nos remite a un par de problemas atávicos de la filosofía: la *naturaleza de la unidad* y la *relación de la unidad con la multiplicidad*. En relación con estos problemas, el desarrollo de dicha definición muestra que Kant (i) no adopta aquella postura según la cual la unidad está exenta de toda multiplicidad¹⁶ y que (ii) considera al sistema como un uno-todo¹⁷ de múltiples partes que se hallan articuladas bajo una Idea. Dicha Idea es el “concepto racional de la forma de un todo [*Ganze*]”¹⁸ y mediante ella es posible determinar a priori tanto la *extensión* de la multiplicidad que lo compone como el *lugar* respectivo de cada una de sus partes¹⁹. Asimismo, determina la *relación* que tienen las partes con el todo y la relación que tienen las partes entre sí²⁰.

¹³ *Ibid.*, p. 18.

¹⁴ Kant, I., *KrV*, A832/B860, p. 713.

¹⁵ Wolff afirma que: “se denomina sistema a un conjunto de verdades relacionadas entre sí y con sus principios” (Wolff, C., *Philosophia rationalis sive Logica* (1735), Part. II, Sect. II, Cap. V, “De dijudicandis libris dogmaticis”, §889, p. 415).

¹⁶ Como sí lo hacen, por ejemplo, Plotino (*Enéadas* V, 4, 1. 5-15) o Schelling con su *Identitätsphilosophie* (por lo menos según la *Fenomenología del Espíritu*).

¹⁷ Cf. Platón, *Parménides*, 142bss.

¹⁸ Kant, I., *KrV*, A832/B860, p. 713.

¹⁹ Un antecedente casi textual de esta idea la hallamos en Plotino, para quien el Uno proporciona tanto el fundamento (*ἀρχή*) de las múltiples cosas que existen como el lugar (*τόπος*) de cada una de ellas (*Enéadas*, VI, 9.6).

²⁰ Sobre el precedente de esta noción de sistema en la *κοινωνία* de Platón y la importancia de las “relaciones” y las “funciones” para trazar un paralelismo con el sistema hegeliano volveré en la Sección Segunda. El Absoluto hegeliano, en cualquiera de sus versiones (Saber absoluto, Idea absoluta, Espíritu Absoluto, etc.), puede ser entendido como una totalidad completa, íntegra, perfecta y por ende libre (*ab-suelta*) de relaciones enquistadas en su seno.

Ahora bien, quiero destacar que la originalidad de Kant reside en plantear que dicha Idea no es ni un principio lógico²¹ ni un ente particular²², sino un fin [*Zweck*]²³, es decir, algo propio de la razón práctica. Dicho fin parece ser en última instancia la “completa destinación del hombre”²⁴: la legislación de la naturaleza y de sí mismo (de aquí la división del sistema en metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres). En virtud de este fin y de la labor crítica-trascendental se lograría construir un sistema con las siguientes características:

- Un todo organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*).
- Un todo que crece internamente (*per intussusceptionem*) y no externamente (*per appositionem*).
- Una unidad arquitectónica y no una unidad técnica, porque está diseñada racionalmente conforme a un “único fin supremo e interno”²⁵ y no empíricamente conforme a fines caprichosos.

A continuación, quisiera revisar estas ideas que Kant expresa en “La arquitectónica de la razón pura” –texto programático para el Idealismo Alemán– porque me permitirá distinguir el proyecto filosófico de Kant y el proyecto filosófico de Hegel atendiendo a sus distintas concepciones de “unidad”, concepciones que los llevan a realizar con menor o mayor éxito el fin de la completa destinación humana.

La clave hermenéutica mereológica²⁶ que adopto en la presente investigación me fue sugerida por las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, donde Hegel

²¹ Cf. Leibniz, G., *Primae Veritates* (1680-1684), donde el axioma de identidad desempeña un papel fundacional ya que todas las verdades de razón se pueden reducir a la identidad a través de definiciones. En los actuales sistemas formales de lógica, los axiomas, a los que se añaden las reglas de inferencia, nos permiten derivar un sistema. En cierto sentido, uno podría reconocer vagamente a los axiomas como “principios”, con la diferencia abismal de que un sistema lógico no es un sistema filosófico y que la prioridad de un principio lógico sobre otro (y por ende la determinación de un *primer* principio lógico) es más que discutible.

²² Como uno estaría tentado a pensar por los argumentos que determinan a Dios como causa y principio de toda realidad.

²³ “La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos, cuando ocurre el conocimiento de las restantes” (Kant, I., *KrV*, A832/B860-A833/B861, p. 713).

²⁴ *Ibid.*, A840/B868, p. 718. Sobre la importancia de esta idea considérese la obra de Fichte titulada precisamente *Die Bestimmung des Menschen* (1800).

²⁵ *Ibid.*, A833/B861, p. 714. Nótese que Kant ha dicho fin y no principio.

²⁶ Para una discusión de lo que es la mereología y sus diferentes acepciones, cf. Lando, G., *Mereology. A Philosophical Introduction*, Bloomsbury Academic, 2017, pp. 1-12. Entre las acepciones distinguidas allí, yo tomo la de mereología como *disciplina filosófica* que estudia las relaciones parte-todo de manera general. Por

dice que “la filosofía entera no es sino un estudio de la determinación de la unidad”²⁷. Si la historia de la filosofía es la historia de la progresiva comprensión de la unidad, entonces un criterio para evaluar el grado de racionalidad de cada filosofía sería preguntarnos: “¿qué tan adecuadamente se concibe en ella la unidad (de la realidad y el pensamiento)?”. Esto es además perfectamente compatible con la idea hegeliana de libertad y con la famosa afirmación de que “la historia universal es el progreso en la conciencia de la libertad”²⁸. El paralelismo se debe a que Hegel considera que la forma lógica de la libertad es un tipo de unidad llamada “universal concreto”. En suma, justificaré por qué podemos comprender el proyecto filosófico de Hegel en oposición al de Kant en tanto el primero opone a la defectuosa unidad sintética de apercepción [*synthetische Einheit der Apperzeption*], que representaría una unidad abstracta, la verdadera unidad del Concepto [*Begriff*], que representaría una unidad concreta. Esto nos permite incluso esclarecer algunas tesis metafísicas “oscuras” de la propia filosofía hegeliana.

II.

A pesar de la insistencia en la necesidad de abrazar el procedimiento de la crítica para arribar a la unidad sistemática, hay que recordar que la *Crítica de la razón pura* no es el sistema completo de la ciencia misma y que Kant ni siquiera es consistente sobre su estatuto filosófico²⁹. Su función es sobre todo negativa porque, una vez que ha examinado nuestras facultades cognitivas para determinar el alcance de nuestro conocimiento por razón pura, sólo nos previene del error y la ilusión dialéctica, pero parece incapaz

ello, me permito incluir problemas como el de la unidad y la multiplicidad, lo esencial y lo accidental, la unidad inteligible y la unidad sensible, y sus manifestaciones variopintas (como en lo político y social, relevantes en el caso de Hegel).

²⁷ Hegel, G.W.F., *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Madrid: Trotta, 2018, p. 60.

²⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*, Madrid: Tecnos, 2005, p. 129.

²⁹ En lecciones tardías de los años 1792/1793, Kant considera que la filosofía se divide solamente en (i) filosofía formal (lógica) y (ii) filosofía material ((a) doctrina pura de la naturaleza y (b) doctrina pura de la libertad) (*cf.*, Kant, I., *Metafísica-Dohna*, p. 19). Sin embargo, en otros lugares afirma que la crítica sí forma parte de la filosofía (“la filosofía de la razón pura es, o bien *propedéutica*... y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia)... y se llama *metafísica*” (Kant, I., *KrV*, A841/B869, p. 719); “la metafísica, pues, tanto [la] de la naturaleza, como [la] de las costumbres, y particularmente la crítica de la razón... son lo único que compone aquello que, en sentido genuino, podemos llamar filosofía” (*ibid.*, A850/B878, p. 725).

de ofrecernos algún conocimiento positivo³⁰. Digo “parece” porque Kant sí llega a señalar una capital función positiva³¹: unificar todos los conocimientos en un sistema jerárquico de principios. Para erigir el sistema de la razón pura se precisa de una arquitectónica que, al construir [*tehton*] el saber sobre un fundamento [*arché*], le proporcione unidad sistemática al conocimiento vulgar³². Al menos esa es la interpretación del proyecto kantiano que realiza tempranamente el Idealismo Alemán³³. Si Fichte o Schelling se consagran al hallazgo y la exposición de un primer principio [*Grundsatz*] que permita la fundamentación [*Grundlegung*] del saber, lo hacen porque notan que a la “Doctrina trascendental de los elementos” le sucede una “Doctrina trascendental del método” y porque son fieles al motivo arquitectónico kantiano. Sin embargo, veremos en la Sección Tercera cómo esta interpretación constituyó un error hermenéutico (Kant jamás pensó que el sistema pudiera deducirse de un principio único), pero pletórico en consecuencias para la filosofía de Hegel.

El motivo arquitectónico se remonta a los *Sueños de un visionario* (1766), donde encontramos quejas sobre la mala arquitectura de los filósofos³⁴. Estos personajes, que “trazan su plano, y a continuación lo modifican o lo desechan, según es su costumbre”³⁵, nos confirman con su ejercicio

³⁰ “Quien nos previene del mal camino nos presta un servicio tan provechoso como el que nos lleva por el buen camino” (Heine, H., *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid: Akal, 2016, p. 100).

³¹ Kant, I., *KrV*, A642-643/B670-671.

³² Dastur, F., *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, París: Ellipses, 2016, p. 35.

³³ “Si debe existir un Sistema único y perfecto del espíritu humano, y no sólo uno o varios fragmentos de un Sistema o, sin más, varios Sistemas, entonces debe existir un principio fundamental absolutamente primero y supremo. Y si de tal principio nuestro saber se expande por sí mismo en muchas series de las cuales todavía resultan otras series y así sucesivamente, todas estas series deben aún estrecharse en un solo anillo, el cual no está atado a nada, sino que, por su propia fuerza se mantiene a sí mismo y a todo el Sistema” (Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, 1798, §2). La traducción española es de Abbagnano, N., en: *Diccionario de filosofía*, México: FCE, 1974, p. 1081.

³⁴ Queja que repetirá Hegel a propósito de Kant, ya que este no ha hecho más que hacer “descender la organización científica a un simple diagrama” (Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 33).

³⁵ Kant, I., *Sueños de un visionario. Explicados mediante los ensueños de la metafísica*, Universidad de Cádiz, 1989, p. 29. Es interesante que uno de los motivos que Kant toma en consideración para negar que la metafísica sea una ciencia sea la ausencia de consenso en torno a ella y las incesantes disputas entre los filósofos. Gil de Roma (*De erroribus philosophorum*, s. XIII) y una larga tradición teológica apelan al mismo motivo para contrastar la coherencia de la fe contra la incoherencia de la filosofía.

frustrado la tragedia de la *metaphysica naturalis*³⁶, es decir, de esa disposición natural del ser humano hacia lo incondicionado que lo lleva a transgredir los límites de toda experiencia posible y extraviarse en el error. En la razón convergen las ansias de elevarse hacia lo absoluto y la auto-limitación de este peligroso deseo³⁷. La manera idónea que la razón tendrá para evitar su ὕβρις es el examen de sí misma para determinar qué puede conocer sin el auxilio de la experiencia y amparándose en sus propios recursos. Ahora bien, “si esta investigación se convierte en filosofía que juzga sobre su propio proceder y que conoce no sólo los objetos, sino también su proporción al entendimiento de los hombres, entonces los límites... no dejan ya a la investigación volver a extraviarse...”³⁸. Tal es el sentido que adoptarán la *Crítica de la razón pura* y la filosofía trascendental: la crítica es un κρίνειν³⁹ –un discernir, analizar y separar– que establece los límites entre las facultades cognitivas para evitar su confusión y poder determinar tanto la posibilidad como el alcance del conocimiento humano. Kant anuncia con optimismo que “al final la ciencia consigue la determinación de los límites que le son impuestos... y los proyectos desproporcionados... desaparecen en el limbo de la vanidad”⁴⁰. La crítica prepara así el terreno para una metafísica sistemática depurada de dogmatismo e inmune a las objeciones escépticas. Como se puede apreciar, la exigencia epistémica de unidad sistemática es indisociable de lo que Kant considera desde temprano el sentido de la filosofía y de su concepción de la naturaleza de la razón.

Que la unidad sistemática y la naturaleza de la razón están emparentadas se comprueba en muchísimos pasajes de la primera *Crítica*. Kant establece una relación casi identitaria entre razón y unidad y suele referirse a esta última como condición del sistema: “la unidad propia de la razón es la unidad del sistema”⁴¹. Lo que parece ser sólo una descripción adquiere a veces un tono laudatorio. Así, Kant habla de cómo “la razón pura es, en efecto, una unidad tan perfecta...”⁴²; de “la perfecta unidad de esta especie

³⁶ Cf., Schopenhauer, A., “Sobre la necesidad metafísica del hombre”, en: *El mundo como voluntad y representación*, v. II, 1819.

³⁷ “confluyen... dos esfuerzos de naturaleza muy diferente: el primero, vano e insaciable y el segundo, serio y moderado en sus aspiraciones” (Kant, I., *Sueños de un visionario*, p. 157).

³⁸ *Ibid.*, p. 159.

³⁹ Para una interpretación filosófica de este término, cf. Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, 1935/1936.

⁴⁰ Kant, I., *Los sueños de un visionario*, p. 157.

⁴¹ Kant, I., *KrV*, A680/B708, p. 607.

⁴² *Ibid.*, AXIII, p. 8.

de conocimientos a partir de meros conceptos puros”⁴³; o de cómo “esta [estructura unitaria de la razón, C.S.] es... lo más importante para poder juzgar acerca de la unidad e idoneidad de él [del sistema, C.S.]”⁴⁴. Esta concepción de la razón es tan fuerte que Kant llega a sostener que dicho carácter persiste incluso en la ilusión dialéctica: “en la razón pura, se encuentra todo un sistema de engaños e ilusiones que están bien enlazados entre sí y reunidos bajo principios comunes”⁴⁵.

Como se constata por todos los pasajes anteriores y como puede atestiguar cualquier lector atento de la *Crítica*, la unidad de la razón es *responsable* de las demás formas de unidad. Sin embargo, debo advertir que dicha *responsabilidad causal* debe ser esclarecida y que no debemos confundir esta unidad con la unidad sintética de apercepción. Esto nos llevaría a sobreestimar el papel de este concepto y usarlo como comodín para contestar cualquier pregunta sobre el proyecto crítico-trascendental o, peor, a creer que es el principio del cual *pueden* o *deben* deducirse las categorías y el sistema entero (tal fue, me parece, uno de los errores de Hegel). En todo caso, deseo enfatizar por ahora que la razón no sólo *tiene* unidad sistemática, sino que ella misma es unidad sistemática:

“la naturaleza de una razón pura especulativa... contiene una verdadera estructura orgánica dentro de la cual todo es órgano, es decir, [donde] todo está para uno, y cada [elemento] singular está para todos...”⁴⁶ (KrV, BXXXVII-BXXXVIII)

Este fraseo que mienta lo orgánico es idéntico al que Kant utiliza para describir al sistema en los pasajes de “La arquitectónica de la razón pura” que hemos revisado. Como veremos luego, en la *Crítica del discernimiento* (1790) esta organicidad es lo que diferencia a la unidad inteligible de la unidad material. Sin embargo, para captar mejor en qué consiste dicha unidad sistemática no basta fijarnos en su formulación conceptual, sino también en cómo opera la noción misma de “unidad” en algunos lugares clave de la *Crítica*.

⁴³ *Ibid.*, AXX, p. 12.

⁴⁴ *Ibid.* Las siglas “C.S.” son “Carlos Schoof” y las usaré en los corchetes de mi autoría.

⁴⁵ *Ibid.*, A711/B739, p. 628. Un tratamiento específico de la ilusión trascendental se encuentra en Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2001; Theis, R., “De l’illusion transcendental”, en: *Kant Studien*, v. LXXXVI (1985), pp. 119-137; Butts, R., “Kant’s Dialectic and the Logic of Illusion”, en: Easton, P. (ed.), *Logic and the Working of the Mind*, Atascadero: Ridgeview, 1997, pp. 307-317.

⁴⁶ *Ibid.*, BXXXVII-BXXXVIII, p. 32.

III.

La *Crítica* constituye un sistema que contiene una suerte de “pequeños sistemas” contruidos sobre la tabla de los juicios. A continuación, quiero destacar aquellos *loci* que dan pie a una interpretación *epistemológica* y *subjetivista* de la “unidad” kantiana, dado que tales presuntas características son el blanco principal de las críticas de Hegel y nos permitirán establecer mejor el contraste entre ambos. Los motivos que expongo a continuación hallan su desarrollo en la Sección Tercera.

- (1) En primer lugar, la unidad aparece ligada a las nociones de “función” y “síntesis” dentro de una discusión sobre el entendimiento como facultad de juzgar⁴⁷.

Dado que carecemos de intuición intelectual, el conocimiento humano es fruto de la interacción entre dos facultades complementarias: la sensibilidad [*Sinnlichkeit*] y el entendimiento [*Verstand*]. Cabe resaltar las gigantescas implicancias del hecho de que Kant considere a estas como “dos fuentes enteramente diferentes”⁴⁸ o como “dos elementos totalmente dispares”⁴⁹, ya que Hegel interpretará a la filosofía kantiana como una tentativa por articular una unidad entre estos opuestos, tentativa por supuesto totalmente insatisfactoria a sus ojos. Ahora bien, mientras la sensibilidad es una facultad intuitiva y receptiva a través de la cual los objetos nos son *dados*, el entendimiento es una facultad discursiva y espontánea⁵⁰ a través de la cual los objetos son *conocidos*. Como muestra la Deducción Metafísica de las Categorías, el conocimiento se lleva a cabo a través del uso de juicios y conceptos⁵¹ (siendo éstos últimos predicados posibles de los juicios y siendo el entendimiento incapaz de hacer otra cosa con ellos aparte de

⁴⁷ “Todos los juicios son... funciones de la unidad entre nuestras representaciones...” (*ibid.*, B94, p. 113).

⁴⁸ *Ibid.*, B327, p. 301.

⁴⁹ Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Aramayo, R. y S. Mas (trads.), Madrid: Machado, 2016, §76, B340, p. 337. De aquí en adelante KU seguida de la numeración alemana seguida de la española de esta edición.

⁵⁰ “La segunda facultad, el entendimiento, es algo completamente distinto de la sensibilidad; ésta es la receptividad, mientras que Kant –empleando una expresión de la filosofía leibniziana– llama espontaneidad en general al pensamiento” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, México: FCE, 2013, p. 427).

⁵¹ “...the gist of the argument is that the cognition of objects takes the form of judgments about them; judgments, as ordinary or ‘general’ logic makes evident, have certain characteristic structures, and concepts of objects must therefore be formed in certain characteristic ways, as expressed by the pure concepts of the understanding or categories, in order to be employed in such judgments...” (Guyer, P., “The Deduction of the Categories. The Metaphysical and Transcendental Deductions”, en: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, p. 125). Habría que añadir los esquemas de la imaginación.

juzgar⁵²). El protagonismo de dichos actos lleva a caracterizar al entendimiento como la facultad de juzgar⁵³. Ahora bien, una diferencia sustancial entre el entendimiento y la sensibilidad es que el entendimiento no tiene una relación inmediata con los fenómenos ya que sólo puede referirse a ellos a través de “representaciones de orden mayor” (que son precisamente los conceptos⁵⁴) con las cuales se piensa siempre lo general según ciertas funciones. Ahora bien, pensar, entonces, es para Kant “funcionar” de una determinada manera⁵⁵.

(1.1) Función [*Funktion*]

Una primera caracterización de la función se da a partir del contraste entre entendimiento y sensibilidad: “todas las intuiciones, como sensibles, se basan en afecciones; los conceptos, por consiguiente, en funciones”⁵⁶. Frente a la pasividad de la afección, tenemos la espontaneidad de la función; espontaneidad que constituye la originalidad de la epistemología kantiana. La función se define como “la unidad de la acción de ordenar diversas representaciones bajo una común”⁵⁷. Los juicios son funciones del entendimiento y a través de ellos el entendimiento lleva la multiplicidad de representaciones sensibles a la unidad del concepto. Nótese que Kant ha dicho que una función es la “unidad de la acción” [*die Einheit der Handlung*], es decir, la propiedad de una acción del entendimiento. Es importante tenerlo en cuenta ya que nos evitará identificar función con síntesis, a pesar de que se hallan extremadamente emparentadas y de que Hegel, me parece, lo hace. Dentro de la argumentación de la Deducción Metafísica, la función le sirve a Kant para obtener la tabla de las categorías⁵⁸ de la tabla de los juicios ya que la misma función que da unidad a diferentes representaciones en un juicio es la que da unidad a las diversas categorías⁵⁹. Guyer glosa a Kant así:

⁵² En otras palabras, el concepto aislado –independientemente del contexto de un juicio– no es capaz de realizar su función espontánea de sintetizar [B94]. Esto es consecuencia de su incapacidad de relacionarse con los fenómenos directamente.

⁵³ Kant, I., *KrV*, A69/B94.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ “Los pensamientos tienen esta forma: son la función sintetizadora a través de la cual lo múltiple se reduce a unidad” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 428).

⁵⁶ Kant, I., *KrV*, A68/B93, p. 112.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ “las categorías no son nada más que precisamente esas funciones para juzgar, en la medida en que lo múltiple de una intuición dada está determinado con respecto a ellas” (*ibid.*, B143, p. 171).

⁵⁹ “La misma función que da unidad a las diversas representaciones en un juicio, le da también unidad a la mera síntesis de diversas representaciones en una

“concepts of objects must be structured in certain ways in order for judgments that have these forms to be able to be about them. Since our immediate representations of objects are given by intuition, Kant puts this point by saying that the combination or ‘synthesis’ of particular intuitions must be structured into representations of objects in certain ways in order to yield objects of judgments structured in their various possible ways”⁶⁰

Esta es la razón por la que Kant construye primero su tabla de juicios (la lista finita de funciones de síntesis) y luego la tabla de las categorías: porque la síntesis se expresa en los predicados, es decir, en las categorías. Así, logra concluir que estas se originan en las leyes de la facultad del entendimiento mismo (de su propia actividad judicativa y de síntesis) y son por ellos puras y a priori.

(1.2) Síntesis [*Synthese*]

La espontaneidad del entendimiento a través de la síntesis es entonces responsable de la producción de conocimiento. Esta espontaneidad recibe el nombre general de actividad sintética. Hegel lo reconoce así: “Kant llama al pensamiento, en este sentido, la actividad sintetizadora, y plantea, por tanto, el problema de la filosofía en los siguientes términos: ‘Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori’”⁶¹. La interpretación que hace Hegel de la actividad sintética y la primacía que le otorga a la segunda edición de la *KrV* (única que realmente leyó⁶²) es lo que determina sus críticas a Kant. Además, dado que Hegel interpreta la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori como la pregunta por la posibilidad de la unión de los contrarios⁶³ (que serían, como he dicho, el concepto y la intuición, el

intuición; [función] que, expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento” (*ibid.*, A79/B105, pp. 120-121).

⁶⁰ Guyer, P., “The Deduction of the Categories...”, p. 127.

⁶¹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, v. III, p. 422. Sobre en qué medida la pregunta por los juicios sintéticos a priori como pregunta fundamental de la filosofía trascendental en *KrV B* es una innovación respecto a *KrV A*, cf., Förster, E., *The Twenty-Five Years of Philosophy: A Systematic Reconstruction*, Harvard University Press, 2017.

⁶² “The original edition [de la primera edición de la *KrV*, C.S] did not again become available until 1838 when the first complete edition of Kant’s works was published –seven years after Hegel’s death! Toda’s practice of printing the first and second edition on facing pages or at least in the same volume was unknown in those days. Neither Fichte nor Schelling nor Hegel was familiar with the first edition of the *Critique*, and we must remain open to the possibility that this fact might have had consequences for the manner and extent to which they understood themselves to be engaged in a Kantian project” (*ibid.*, p. 12).

⁶³ Hegel dice: “juicios sintéticos a priori (eso es, relaciones originarias de opuestos” (Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, §40, p. 142; de aquí en adelante *ENC*). Un tratamiento interesante del

entendimiento y la sensibilidad) y de que para Hegel la unidad es siempre unidad en la diferencia, se puede decir que Kant se ha planteado la cuestión de la producción de la unidad.

Ahora bien, en la interpretación hegeliana, la razón humana se encarga de sintetizar y proporcionarle unidad a lo que, sin su intervención, no sería más que un caos de *sense data*⁶⁴. Además del giro copernicano, un pasaje puntual que apoya dicha interpretación es el siguiente:

“somos nosotros mismos quienes introducimos en los fenómenos el orden y la regularidad de ellos, que llamamos naturaleza; y no podríamos encontrarlos en ellos, si nosotros, o la naturaleza de nuestra mente, no los hubiéramos introducido allí originariamente”⁶⁵ (*KrV*, A125).

La unidad es patrimonio exclusivo de la razón: el mundo y los objetos carecen *per se* de ella. La realidad es un mero agregado de datos que sólo adquieren inteligibilidad y realidad a través de la actividad cognitiva del sujeto. Sin las condiciones formales de la sensibilidad (espacio y tiempo) y las condiciones formales del entendimiento (categorías) no habría experiencia ni objetos de la experiencia. La unidad aparece entonces como un fruto de la razón y no como una cualidad intrínseca de los objetos. Esta característica de la epistemología kantiana será duramente impugnada por Hegel porque enfatiza lo subjetivo.

Como señala Aportone⁶⁶, le debemos a Kant la acepción filosófica del término “síntesis”. Antes, su uso era casi exclusivamente matemático, pero con Kant deviene un acto de la razón vinculado al problema de la unidad. Kant la caracteriza como “la acción de añadir unas a otras diversas representaciones, y de comprender su multiplicidad en un conocimiento”⁶⁷. Kant es bastante enfático en señalar que sin síntesis no hay conocimiento: “la espontaneidad de nuestro pensar exige que este múltiple [dado por la intuición, C.S.] sea, primeramente, y de cierta manera, recorrido, acogido y enlazado, para hacer de él un conocimiento. A esta acción la llamo síntesis”⁶⁸. La síntesis es la acción que *trabaja* sobre una multiplicidad para

problema se encuentra en Colliot-Thélène, C., “Logique et langage: l’idéalisme spéculatif”, en: *Archives de Philosophie*, v. LXII, 1 (1999), pp. 17-45.

⁶⁴ Para una lectura contraria a la noción de *sense data* en Kant, cf. Thorpe, L., *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015, p. 210.

⁶⁵ Kant, I., *KrV*, A125, p. 157.

⁶⁶ Aportone, A., *Gestalten der transzendentalen Einheit: Bedingungen der Synthesis bei Kant*, Berlín: De Gruyter, 2009.

⁶⁷ Kant, I., *KrV*, B103, p. 119.

⁶⁸ *Ibid.*

proporcionarle contenido cognitivo a nuestros conceptos⁶⁹. Dicha acción requiere de reglas que le proporcionen unidad a la misma acción: tales son las funciones. Por ello, podemos decir que las funciones son las reglas según las cuales se realiza la síntesis a nivel conceptual. Si me viera forzado a distinguir entre “función” y “síntesis”, sugeriría que mientras la síntesis se refiere a la acción a través de la cual el entendimiento proporciona unidad a los objetos, la función se refiere a la unidad de las reglas a través de las cuales el entendimiento realiza dicha síntesis⁷⁰.

En conclusión, la unidad (sea en la función o en la síntesis, y comprendamos del todo o no cómo se distinguen) es fruto de la espontaneidad del sujeto. En tanto actividad del sujeto tiene un carácter *subjetivo*; en tanto operación cognitiva⁷¹ tiene un carácter *epistémico*. Esto era todo lo que queríamos probar para mostrar la plausibilidad y la justificación de la interpretación hegeliana. Sólo nos queda profundizar en dicho diagnóstico.

(2) En segundo lugar, la unidad es una exigencia lógica con respecto a todo conocimiento y no una propiedad de las cosas.

Este caso muestra claramente cómo Kant toma distancia de la acepción escolástica de “trascendental” y realiza con su lógica trascendental la conversión de la ontología clásica en una analítica del entendimiento. A la hipotética objeción de que la tabla de las categorías no está completa porque no contiene las determinaciones de “ser uno” (*unum*), “ser verdadero” (*verum*) y “ser bueno” (*bonum*) –esto es, las determinaciones universales y comunes a todo ente, según los escolásticos–, Kant contesta que estas no son características entitativas, sino requisitos de nuestro pensamiento sobre objetos. Así, Kant interpreta el *unum* de los escolásticos como nada

⁶⁹ “sólo la síntesis es aquello que propiamente recolecta los elementos para los conocimientos, y los reúne en cierto contenido” (*ibid.*, A77/B103-A78/B104, pp. 119-120). Cf., Kitcher, P., *Kant's Transcendental Psychology*, Nueva York: Oxford University Press, 1990.

⁷⁰ “Kant infers further that empirical knowledge and the empirical relation to an object which ensues from synthetic activity can be brought about only when certain foundational conditions and basic rules are available to cognition, by virtue of which data can be brought into relation to one another.... Kant calls these rules ‘functions’ which is the same so to say ‘fundamental concepts of relations’. They are supposed to be specified completely in the table of the ‘categorias’. Categorias as functions are aspects under which the synthesis of given representations into objects is carried out” (Henrich, D., “Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant’s Transcendental Deduction”, en: Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant’s Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 134)

⁷¹ “la síntesis en general es... una función ciega, aunque indispensable, del alma, sin la cual no tendríamos, en general, conocimiento alguno, pero de la cual sólo raramente somos conscientes alguna vez” (Kant, I., *KrV*, A78/B104, p. 12).

más que la unidad cualitativa de un objeto, como el tipo de “unidad” que mentamos cuando nos referimos a la unidad de un drama teatral o de un discurso (algo así como una “unidad de sentido”)⁷². Para Kant, las propiedades *unum, verum y bonum*, que en los escolásticos eran propiedades de las cosas en sí mismas, se vuelven meros requisitos epistémicos o “criterios del pensamiento sobre objetos”⁷³. Esto es una muestra más de que para Kant la unidad tiene su sede sólo en el sujeto y que pertenece a la dimensión epistemológica y no ontológica.

(3) En tercer lugar, tenemos la célebre “unidad sintética de apercepción” [*synthetische Einheit der Apperzeption*]

Si traemos a colación el carácter programático de “La arquitectónica de la razón pura” para el Idealismo Alemán y cómo éste se lanzó a la búsqueda de un “primer principio”, debemos recordar que tempranamente se identificó a la unidad sintética de apercepción⁷⁴ como tal. Sin embargo, dicho concepto se llegó a identificar o asemejar también muchos otros (Yo pienso, Yo puro, imaginación productiva, facultad representacional, etc.), lo cual produjo direcciones hermenéuticas disímiles que escandalizarían a un kantiano ortodoxo. Por ejemplo, en el caso de Hegel, por lo menos en textos tempranos como *Fe y saber* (1802), este concepto se identifica con la imaginación productiva.

Ahora bien, el concepto de unidad de apercepción es introducido recién en la Deducción Trascendental de las Categorías (en la Sección Tercera veremos por qué no debemos obviar la importancia de que sea introducido en este lugar preciso). Sólo nos interesa la interpretación de Hegel, que es relativamente simple:

“Objeto, dice Kant –Crítica de la r[azón] p[ura], p. 137, 2ª ed. –. es aquello en cuyo concepto está unificado lo múltiple de una intuición dada. Pero toda unificación de representaciones exige unidad de la conciencia en la síntesis de aquellas. Luego esta unidad de la conciencia es la sola cosa que constituye la referencia de las representaciones a un objeto y, por ende, la

⁷² Me parece que la interpretación hegeliana de la unidad es un retorno a esta interpretación escolástica y ontológica del *unum*, por encima de la interpretación estrictamente epistemológica que Kant hace de ella.

⁷³ Kant, I., *KrV*, B114, p. 127.

⁷⁴ También la llama “apercepción trascendental” [A107], “conciencia originaria y necesaria de la identidad de sí mismo” [A108], “apercepción pura”, “apercepción originaria”, o “unidad trascendental de la autoconciencia [B139].

validez objetiva de éstas; y es incluso aquello en que descansa la posibilidad del entendimiento”⁷⁵ (*Ciencia de la lógica*, v. II, Del concepto en general)

La unidad sintética de apercepción es la responsable de la unidad del conocimiento; en última instancia, es responsable de la misma posibilidad del conocimiento ya que es la raíz de la que emerge tanto la referencia objetiva como la facultad misma del entendimiento. Hegel cree que la “deducción objetiva” y la “deducción subjetiva” que Kant menciona en el prólogo de la segunda edición de la *KrV* tienen su respuesta en la apercepción. La interpretación hegeliana se basa en enfatizar todos los pasajes donde Kant atribuye a la unidad de apercepción una responsabilidad causal en todo lo relativo al conocimiento humano y la configuración de la realidad.

Uno de los pasajes de la *Crítica* donde los kantianos encuentran mejor enunciado este papel es el siguiente:

“El Yo pienso debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o que, al menos, no sería nada para mí”⁷⁶ (*KrV*, B131-132)

Reinhold, por ejemplo, se basa en este pasaje para decir que el principio supremo de la filosofía kantiana es el Yo pienso, pero entendido como una representación que hace posible otras representaciones, planteando así la necesidad de una *Filosofía Elemental*⁷⁷ que sea también una teoría de la representación. En esta dirección, aunque ya reparando en las críticas de Fichte, la interpretación hegeliana enfatiza cómo es el Yo quien se encarga de articular (o sintetizar) la inteligibilidad y realidad de todas las representaciones, conceptos, juicios, etc. Esto se ve propiciado por numerosos pasajes donde Kant habla de cómo el Yo es responsable de la legalidad de las apariencias y de toda cognición de objetos [B138-139], de la experiencia [A112] y hasta de la naturaleza [A114]. Este sospechoso protagonismo es lo que para Hegel refuerza el carácter subjetivista de la filosofía kantiana. Además, al identificar a la unidad sintética de apercepción con la imaginación productiva, Hegel detecta una contradicción en Kant de la que nos ocuparemos en la Sección Tercera. La imaginación

⁷⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto* (1816), Duque, F. (trad.), Madrid: Abada, 2011, p. 132. Me referiré abreviadamente a este libro como *Ciencia de la lógica*, v. II.

⁷⁶ Kant, I., *KrV*, B131-B132, pp. 163-164.

⁷⁷ Las exposiciones oficiales de esta doctrina se encuentran en *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* (1789), *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band* (1790), y *Ueber das Fundament des philosophischen Wissens* (1791).

productiva es responsable de la síntesis trascendental sobre la que reposa, en última instancia, la misma intuición sensible. Ahora bien, la unidad *originaria y sintética* de la apercepción no puede ser ambas cosas a la vez: lo originario no puede ser sintético porque toda síntesis presupone la unificación de elementos previamente separados. Por ende, Kant ha enunciado, pero no comprendido o desarrollado del todo, la unidad de la razón.

El problema mereológico con la unidad de apercepción

Ahora bien, lo que nos interesa a nosotros es que, desde una perspectiva mereológica, el problema con este “sujeto” kantiano es que representa una unidad deficiente. El “descubrimiento” kantiano del sujeto estaba precedido por algunos hitos de la filosofía moderna, entre los que destacan el *cogito* cartesiano⁷⁸, el *inner sense* lockeano, la apercepción leibniziana, la crítica de Hume al sujeto y la psicología racional⁷⁹. No podemos soslayar la infame postura de Hume ya que se relaciona directamente con el problema de la unidad. En *A Treatise of Human Nature* (1738), afirma:

“what we call a mind is nothing but a heap of collection of different perceptions... which succeed each other with inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement... There is properly no simplicity in at one time, nor identity in different [times], whatever natural propension we have

⁷⁸ En la Sexta Meditación, Descartes distingue la *unidad del cuerpo* de la *unidad del pensamiento*, en consonancia con una larga tradición: “en primer lugar, pues, señalo que hay una gran diferencia entre la mente y el cuerpo, ya que el cuerpo por su naturaleza es divisible, mientras que la mente es por completo indivisible; porque, sin duda, cuando considero a esta última, o a mí mismo en cuanto soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes ningunas [*nullas in me partes possum distinguere*], sino que entiendo que soy una cosa por completo una e íntegra [*unam & integram*]; y, aunque parezca que toda la mente está unida a todo el cuerpo, sin embargo, cuando se corta un pie, o un brazo, o cualquier otra parte del cuerpo, sé que por ello no se le ha quitado nada a la mente; y tampoco puede decirse que las facultades de querer, de sentir, de entender, etc. Sean partes tuyas [*ejus partes*] porque es una y la misma mente [*una & eadem mens*] la que quiere, la que siente y la que entiende. Mientras que, por el contrario, ninguna cosa corporal o extensa puede ser pensada por mí a la que con el pensamiento yo no divida fácilmente en partes, y por ello mismo entienda que es divisible: esto solo bastaría para enseñarme que la mente es por completo diversa del cuerpo, si aún no lo supiera suficientemente” (Descartes, R., *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuestas*, Díaz, J. (trad.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014, p. 189 [AT AVII 86]).

⁷⁹ Estos hitos son repasados de manera sucinta en Kitcher, P., “Kant’s Philosophy of the Cognitive Mind”, en: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 169-202.

to imagine that simplicity and identity... They are the successive perceptions only that constitute the mind”⁸⁰

Contra casi la totalidad de la tradición filosófica –que siempre ha enfatizado la unidad del pensamiento y la existencia de un Yo asequible a la reflexión–, Hume señala que nuestro sentido interno no nos proporciona ninguna idea de *self*, sino sólo la de un *mero aggregatum* (“a heap”) de percepciones. Sin embargo, aunque el Yo es una ficción nuestra, dicha multiplicidad de percepciones no es tan caótica porque se halla regulada por la ley psicológica de la asociación. En la *KrV*, Kant repite una argumentación casi idéntica:

“La conciencia de sí mismo según las determinaciones de nuestro estado, en la percepción interior, es meramente empírica, siempre mudable; no puede haber ningún yo estable o permanente en este flujo de fenómenos internos; y habitualmente se le llama sentido interno, o apercepción empírica”⁸¹ (*KrV*, A107)

Tanto Kant como Hume consideran que el sentido interno es incapaz de proporcionarnos una idea del Yo y mucho menos a través de una intuición⁸². Ambos parecen coincidir en que la unidad del sujeto empírico es problemática. Sin embargo, la semejanza llega solo hasta allí, dado que Kant consagra toda la *Crítica* a refutar la epistemología empirista. Los empiristas no reconocen que la misma experiencia es fruto de elementos a priori⁸³. No basta con recibir y asociar impresiones sensibles⁸⁴ para poseer conocimiento. Los empiristas, y Hume principalmente, han fracasado en apreciar la dimensión espontánea del entendimiento y la unidad inteligible del sujeto. En A122, Kant dice que ningún empirista vio el papel que cumple la imaginación productiva y la síntesis, ya que ese acto es el que configura algo como un objeto. La síntesis no es algo meramente psicológico: no es la asociación de Hume, sino una actividad a priori que, como hemos visto, hace posible la experiencia.

Desde el punto de vista trascendental, Kant logra distinguir la apercepción empírica (que es el *inner sense* lockeano que con toda justicia criticó Hume) de la apercepción trascendental (que Hume no alcanzó a considerar). Hegel mismo lo reconoce así: “Kant diferencia de ella [la unidad sintética de

⁸⁰ Hume, D., citado en Kitcher, P., “Kant’s Philosophy of the Cognitive Mind”, p. 175.

⁸¹ Kant, I., *KrV*, A107, p. 144.

⁸² Cf., *ibid.*, A107; A382; B134; B157.

⁸³ La argumentación kantiana no deja de tener influencia en el siglo XX, por ejemplo, en la refutación que Husserl hace de los empiristas (cf. Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Zirión, A. (trad.), México: FCE, 2013, §20 El empirismo como escepticismo, p. 122ss).

⁸⁴ Kant, I., *KrV*, A121.

apercepción, C.S.] la unidad subjetiva de la conciencia, la unidad de la representación a saber, el que yo sea consciente de un múltiple como dándose al mismo tiempo o sucesivamente, cosa que depende de condiciones empíricas”⁸⁵. En B133, Kant toma distancia de la apercepción empírica en relación con el problema de la unidad, ya que el *inner sense* no nos remite a ninguna *identidad*, mientras que la apercepción trascendental, en virtud de una peculiar síntesis, sí nos lleva a una genuina unidad del Yo. Según A118, dicha síntesis es la síntesis productiva de la imaginación. Esta apercepción trascendental y su unidad son estrictamente no-sensibles:

“en nosotros no pueden tener lugar conocimientos, ni ninguna unidad de ellos, ni conexión de ellos entre sí, sin aquella unidad de la conciencia, [unidad] que precede a todos los *datis* de las intuiciones, y sólo con referencia a la cual es posible cualquier representación de objetos. A esta conciencia pura, originaria, invariable, la llamaré la apercepción trascendental”⁸⁶ (*KrV*, A107)

Podemos decir que la interpretación del Idealismo Alemán de la apercepción trascendental se cree fiel a Kant cuando le atribuyen el estatuto de principio. En efecto, hay un énfasis enorme que Kant pone en el Yo pienso como espontaneidad y como algo responsable de la realidad e inteligibilidad de todo lo que cae en la experiencia. Es fácil considerar al Yo como la unidad más alta, el fundamento último y como una genuina unidad inteligible. Paradójicamente, a pesar de esto y del esfuerzo de Kant por tomar distancia del empirismo, las críticas que Hegel le dirige a la unidad sintética de la apercepción se dirigen a su presunto carácter empirista.

Como señalé, Hegel identifica al Yo kantiano con la imaginación trascendental. Desde *Fe y saber* (1802), la imaginación parece ser interpretada como la unidad anterior a la división en intuición y concepto, entre sensibilidad y entendimiento. Para Hegel, esta unidad ha aparecido como unidad originaria y anterior a sus divisiones (perspectiva que es arruinada por el énfasis kantiano en la síntesis). El mérito de Kant en reconocer esto se ve menguado por su incapacidad de mostrar cómo dicha unidad logra determinarse en y por sí misma. En términos mereológicos, estamos frente al problema viejísimo de cómo puede una multiplicidad surgir de una unidad. En consecuencia, Hegel considera a la unidad del Yo pienso kantiano como una unidad indeterminada⁸⁷ y abstracta:

⁸⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 132.

⁸⁶ Kant, I., *KrV*, A107, pp. 144-145.

⁸⁷ “Los pensamientos tienen esta forma: son la función sintetizadora a través de la cual lo múltiple se reduce a unidad. Esta unidad soy yo, es la apercepción trascendental, el apereibir puro de la conciencia de sí, yo = yo; el yo debe ‘acompañar’ a todas nuestras representaciones. Es una exposición bárbara. En

“Es sabido que la filosofía kantiana se puso las cosas fáciles con el hallazgo de las categorías. Yo, la unidad de la autoconciencia, es [algo] enteramente abstracto e indeterminado; ¿cómo se llega, por tanto, a las determinaciones del yo, a las categorías? Afortunadamente, en la lógica usual se encuentran las diferentes clases de juicio ofrecidas de antemano de manera empírica. Ahora bien, juzgar es pensar un objeto determinado. Luego las maneras distintas de juzgar previamente catalogadas proporcionan las distintas determinaciones del pensamiento”⁸⁸ (ENC, §42, Nota)

Kant aprehendió la unidad inteligible del Yo, pero le faltó deducir correctamente la multiplicidad de dicha unidad por sí misma abstracta. Por ello, en la *Ciencia de la lógica* Hegel dice que “habría que deducir los principios de la determinación objetiva de las representaciones únicamente de la tesis fundamental de la unidad trascendental de la apercepción”⁸⁹. En la Sección Tercera, veremos cómo Hegel considera haber resuelto este tránsito de la unidad a la multiplicidad a través de, primero, la *Fenomenología del Espíritu* –que nos proporciona el punto de vista del saber absoluto, depurándonos de empirismo– y, segundo, la *Ciencia de la Lógica* –donde ya ubicados en el reino puro del pensamiento podemos realizar la “deducción” dialéctica de las categorías–.

En conclusión, de aquí en adelante debemos tomar en cuenta que el nombre que recibe la unidad en la filosofía kantiana es el de unidad originaria sintética de apercepción. Ella cifra todos los méritos y deméritos que Hegel encuentra en el pensamiento de Kant. En contra de ella, Hegel señala entonces los siguientes problemas: 1) la unidad sintética de apercepción es una *falsa unidad*; 2) esto se debe al *carácter sintético* de dicha unidad; 3) esto *socava la deducción* de las categorías o, en términos mereológicos, no permite la deducción de una multiplicidad a partir de una unidad. Considero que en respuesta a estos problemas Hegel forja la unidad del Concepto, desarrollando las intuiciones mereológicas de Kant en una dirección que permita abandonar los defectos kantianos que están enraizados, en última instancia, en los vicios de la lógica trascendental y del empirismo de la filosofía crítica. En la Sección Cuarta recién

cuanto conciencia de sí, soy el Yo general, completamente vacío, lo absolutamente indeterminado, abstracto; el apereibir es el determinar en general, la actividad por medio de la cual traduzco a mi conciencia simple un contenido empírico, mientras que el percibir se llama más bien sensación o representación. Para que un contenido entre en esta unidad, es necesario que se halle contagiado de esta sencillez; sólo así se convierte el contenido en mi contenido” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 428).

⁸⁸ Hegel, G.W.F., ENC, §42, p. 144.

⁸⁹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, pp. 132-133.

comprenderemos a cabalidad en qué sentido el Concepto es la forma suprema de unidad.

IV.

Autores como Pippin⁹⁰ se han preocupado por enfatizar la *continuidad* entre la unidad de apercepción [*Apperzeption*] kantiana y el Concepto [*Begriff*] hegeliano, amparándose en pasajes como el siguiente:

“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 la unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del Yo pienso, o sea de la autoconciencia” (*Ciencia de la lógica*, v. II, Del concepto en general)⁹¹

Ahora bien, el error de Pippin está en considerar al Concepto hegeliano como una mera prolongación del Yo kantiano ya que esto lleva a desatender cómo ambas son dos formas radicalmente distintas de unidad. Pippin señala que tanto Kant como Hegel reconocen la actividad constitutiva del sujeto como responsable de toda objetividad, siendo así ambos partícipes del giro trascendental. Si bien esto es verdad (y sólo hasta cierto punto), otros pasajes de la *Ciencia de la lógica* muestran que Hegel no quiere ser asemejado a Kant justamente en ese aspecto:

“este hacer [actividad del conocimiento filosófico genuino] no debiera ya ser llamado conciencia, pues la conciencia incluye dentro de sí la oposición del yo y de su objeto, cosa que no está presente en aquel hacer originario: y la denominación de conciencia proyecta sobre ello la apariencia de subjetividad con más fuerza aún que la expresión pensar...”⁹² (*Ciencia de la lógica*, v. I, Lógica: Sobre la división general de la misma).

Ya hemos visto cómo Hegel considera que se debe evitar a toda costa una interpretación epistemológica y subjetivista de la razón. Pues bien, la noción de Yo o conciencia trascendental invitan a dicha errónea interpretación y refuerza también un modo sustancialista de entender la unidad del pensamiento y las categorías, que más bien debería ser captado como algo dinámico. De allí que Hegel deslice un guiño fichteano al “hacer” o a la “acción” [*Handlung*]. Hegel prosigue su diagnóstico de por qué la unidad de la apercepción es una falsa unidad. A los tres defectos mencionados se añaden dos:

⁹⁰ Cf. Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

⁹¹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 132.

⁹² Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)*, Duque, F. (trad.), Madrid: Abada, 2011, p. 210. Me referiré abreviadamente a este libro como *Ciencia de la lógica*, v. I.

- 4) En primer lugar, porque tiene enquistado en su seno un dualismo: aquel entre el ámbito de la subjetividad y el ámbito de la objetividad.
- 5) En segundo lugar, porque el término kantiano de “conciencia” privilegia el polo subjetivo de dicho dualismo.

En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Hegel impugna esto al decir que un idealismo malo es un idealismo subjetivo “que no se abandona al contenido, que sólo atiende a las formas abstractas de la subjetividad y objetividad y se detiene, precisamente de manera unilateral, en la primera de ellas, en la forma de la subjetividad como última determinación simplemente afirmativa”⁹³. El resultado “solipsista” de la deducción trascendental de las categorías muestra que las categorías tienen su origen en la unidad de la autoconciencia (unidad sintética de apercepción) y que todo lo que podemos conocer a través de ellas no contiene nada no fenoménico. Así, sujeto y objeto quedan inexorablemente divorciados y son pensados unilateralmente como determinaciones opuestas. Las categorías con las que configuramos la experiencia y la realidad son fruto de nuestro pensamiento y no podemos decir cómo es el mundo en sí mismo.

El Concepto no puede identificarse entonces de ninguna manera con la unidad sintética de apercepción porque no puede ser atribuido a ningún tipo de Yo o conciencia⁹⁴, ni trascendental ni empírica. Es un *hacer* que no debe ser confundido con una conciencia. Además de estos dos puntos, Hegel vuelve siempre sobre el defecto kantiano de la síntesis:

“... Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos en favor del desarrollo especulativo; contiene el inicio de la aprehensión conforme a verdad de la naturaleza del concepto, estando así plenamente contrapuesto a la identidad vacía o abstracta universalidad, que no es ninguna síntesis en sí.- Sin embargo, la ulterior ejecución responde poco a este inicio. Ya la expresión 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...y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición”⁹⁵
(*Ciencia de la Lógica*, v. II, Del concepto en general)

⁹³ Hegel, G.W.F., *ENC*, §46, N, p. 146.

⁹⁴ “La intuición fundamental del idealismo alemán es la de que lo Absoluto es razón, no conciencia. Ésta es secundaria... Este pensamiento le otorga seriedad a la Lógica... Es cierto que lo Absoluto no es conciencia; pero, en nuestro pensamiento, adviene a ella. Y puesto que el que conoce y lo conocido se dan aquí simultáneamente, puesto que la identidad del sujeto y del objeto ha llegado a ser real, nuestro pensamiento será la autoconcepción de lo Absoluto” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán II*, Buenos Aires: Sudamericana, 1960, pp. 192-193).

⁹⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 137.

Ruego al lector reparar en cómo Hegel nos está diciendo claramente qué elogiar y qué despreciar de la unidad “sintética” de apercepción.

La noción de síntesis –que ahora comprenderemos en su dimensión mereológica– tiene la ventaja de que nos permite apreciar cómo toda unidad verdadera es siempre “unidad en la multiplicidad”. Por ello, Hegel la opone a “identidad vacía” [*leere Identität*] o “abstracta universalidad” [*abstrakte Allgemeinheit*]. Cuando abordamos la noción de sistema en Kant, vimos que Kant concebía la unidad sistemática como un uno-todo compuesto de múltiples determinaciones. De no haber multiplicidad de determinaciones no habría conocimiento. Tanto Kant como Hegel coinciden en esta noción de unidad como unidad no-simple. Sin embargo, la noción kantiana de síntesis tiene la desventaja de sugerir una “unidad externa”, dado que, si la síntesis es una operación espontánea del entendimiento, su espontaneidad se ve mitigada porque el entendimiento requiere que le sean dados los “materiales” que va a sintetizar. Debido al dualismo y su perspectiva epistemológica empirista, el Yo kantiano debe sintetizar y aplicarse a una diversidad dada por la intuición⁹⁶. En sí mismo, el entendimiento es una unidad abstracta, que sólo con la síntesis externa alcanza determinaciones. A diferencia de esto, el Concepto hegeliano será un proceso inmanente de desarrollo que se da a sí mismo sus propios contenidos⁹⁷ y no los encuentra “fuera”.

Curiosamente, si tomamos en cuenta las cinco críticas hegelianas encontradas hasta ahora y recordamos las características que Kant atribuye a la unidad del sistema en “La arquitectónica de la razón pura”, podemos juzgar al mismo Kant a partir de sus propios requisitos y ver cómo no satisface ninguno de ellos. Para Hegel:

- El sistema kantiano no es un todo articulado (*articulatio*), sino amontonado (*coacervatio*), ya que el principio de unidad que lo dirige (unidad sintética de apercepción) es una forma deficiente de unidad porque no articula bien la multiplicidad que la compone.
- El sistema kantiano no crece internamente (*per intussusceptionem*), sino externamente (*per appositionem*), ya que los contenidos le son *dados* desde fuera. Tal es el caso de la síntesis, pero también, por ejemplo, de que Kant tome los juicios o las categorías de la lógica formal en vez de desarrollarlos y justificarlos a partir de la misma razón.

⁹⁶ “Necesita en efecto, como subjetividad que es, para poder conocer, la intuición y la experiencia, es decir, una materia empíricamente dada” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre historia de la filosofía*, v. III, p. 424).

⁹⁷ Cf. Ng, K., “Hegel’s Logic of Actuality”, en: *The Review of Metaphysics*, v. LXIII, 1 (2009), pp. 139-172, p. 142.

- El sistema kantiano no es una unidad arquitectónica, sino una unidad técnica. Aunque Hegel está de acuerdo con el fin último del sistema kantiano (la libertad), en virtud de su carácter empirista el sistema kantiano es un todo amontonado por fines particulares empíricos.

Ahora bien, si Hegel pretende juzgar la filosofía kantiana, y toda la filosofía precedente, apelando a la noción de unidad sistemática, debemos mostrar preliminarmente por qué Hegel cree que la unidad del Concepto no padece de los defectos kantianos señalados y permitiría la erección de un sistema más cabal.

V.

Confirmando una sentencia de Valls-Plana, comprender la filosofía hegeliana significa entonces comprender la unidad del concepto. A tal comprensión queremos llegar al final de la presente investigación, por lo que sólo puedo adelantar y justificar parcialmente un par de tesis que veremos resueltas recién en la Sección Cuarta. Ahora bien, he dicho en (I) que las críticas de Hegel a la unidad kantiana nos remiten a algunas tesis metafísicas oscuras que Hegel defiende y cuyo oscurecimiento puede mitigarse bastante. Ellas son:

T1) Hay grados de realidad

T2) Los grados de realidad son grados de unidad, es decir, una diferencia mereológica es una diferencia ontológica: mientras más “uno” es algo, más “real” es.

T3) la unidad genuina es unidad inteligible y no unidad material⁹⁸.

Creo que si adoptamos la clave hermenéutica mereológica que propongo, podemos hacer inteligible la polémica⁹⁹ tesis hegeliana de grados de realidad. Esto nos permitirá comprender mejor la relación entre Concepto [*Begriff*] y Realidad efectiva [*Wirklichkeit*] ya que se muestran como correlatos. Ambos constituyen el grado más alto de unidad, realidad y racionalidad al que puede acceder el pensamiento, dejando atrás a la mera apariencia [*Schein*], al fenómeno [*Erscheinung*] o a la Realidad [*Realität*].

⁹⁸ Además, tal distinción entronca a Hegel en la larga tradición del problema de la unidad, ya que muchos otros filósofos también establecieron dicha diferencia en consonancia con ciertas consideraciones sobre la unidad. Así, en Leibniz encontramos el problema de por qué el alma sí es una unidad, y la materia no.

⁹⁹ Digo polémica porque Jorge Secada, en *Cartesian Metaphysics* (Cambridge: 2000) es renuente a atribuirle a Descartes la “extraña tesis de grados de realidad”. Creo que no hay nada particularmente extraño en dicha tesis, y que se entronca en una tradición platónica. En *Rep.* V, Platón es el primero en hablarnos de grados de realidad, y además de plantearlo también en términos de grados de unidad.

Hegel debería poder mostrarnos por qué la unidad sería un criterio para juzgar la mayor o menor realidad de algo y además por qué la unidad sensible es defectuosa y por qué la inteligible es mejor. Ahora bien, en estas tesis Hegel no es particularmente original. Tanto Platón como la tradición platónica (en la que incluyo a racionalistas como Descartes o Leibniz) llevaban más de dos milenios desarrollando las mismas tesis, aunque en otra dirección y con otros presupuestos.

En todo caso, lo que debe quedar claro es por qué la unidad sintética de apercepción sería todavía una suerte de unidad material y el Concepto una genuina unidad inteligible. Ya he señalado que una de las deficiencias que Hegel encuentra en el proyecto kantiano es su carácter empirista. La filosofía de Hegel consiste en un peculiar rechazo al empirismo (no a lo empírico, como se cree falsamente). En la Sección Segunda diré algo sobre los motivos filosóficos, históricos y hasta religiosos que alentaron la dirección unívocamente “idealista” de la unidad hegeliana. Por ahora, deseo señalar que el hecho de que Hegel conciba la unidad como unidad inteligible se aprecia claramente en su excesivo énfasis en distinguir el orden de la representación¹⁰⁰ y el orden del Concepto. Por ello, me restringiré en esta Sección Primera a trazar un camino a T3 a través de la vía kantiana.

1) Kant: unidad mecánica y unidad teleológica

Además de la exigencia sistemática, hay en “La arquitectónica de la razón pura” una exigencia que no he visto suficientemente resaltada. Se trata de nada más y nada menos que del rechazo a la manera en que toda la tradición occidental entendía la filosofía. Desde la *Metafísica*, se consideraba a la filosofía como “ciencia acerca de ciertos principios y causas” (*Met.* 982a1-2), siendo estos los más universales entre todos. Kant invita a una refundación de esta noción:

“Si se decía: metafísica es la ciencia de los primeros principios del conocimiento humano, no se señalaba con ello una especie particular, sino solamente un rango respecto de la universalidad, por el cual ella no podía, entonces, ser distinguida claramente de lo empírico; pues también entre los

¹⁰⁰ “la representación separa y fija, es decir, categoriza la experiencia de tal modo que hace siempre taxonomías más o menos perfectas en tanto ordena la experiencia colocando las cosas en clases o casillas cada una de las cuales no es la otra. El Concepto, por el contrario, enlaza lo separado por la representación y lo engloba en la unidad superior del concepto especulativo y la idea única” (Valls Plana, R., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*, Madrid: Abada, 2018, p. 24.

principios empíricos, algunos son más universales que otros, y por ellos más altos”¹⁰¹ (*KrV*, A844/B872)

Lo filosófico no es a lo empírico lo que lo universal es a lo particular. La universalidad no puede ser la *differentia specifica* de la metafísica frente a otras formas de saber, dado que “el mero grado de subordinación (lo particular bajo lo universal) no puede determinar los límites de una ciencia, sino que, en nuestro caso, [sólo pueden determinarlos] la completa heterogeneidad y diferencia del origen”¹⁰². La distinción entre lo filosófico-científico y lo empírico consiste entonces en la heterogeneidad entre lo inteligible y lo sensible (heterogeneidad cuyas consecuencias nefastas ya he señalado).

Como señala Guyer¹⁰³, es necesario notar que en *Fe y saber* Hegel señala que todos los dualismos kantianos (fenoménico-nouménico; realidad-apariencia; filosofía teórica-filosofía práctica; subjetividad-objetividad) tienen su raíz en la heterogeneidad entre la intuición y el concepto, o entre lo sensible y lo inteligible. Hegel celebra que Kant haya planteado el problema de la filosofía como el problema de lo sintético a priori y haya descubierto el Yo, pero considera que enfoca mal la solución creyendo que se trata de indagar cómo dos facultades heterogéneas pueden colaborar. Como explica Jeon Kang citando a Dieter Henrich: “Zur Deduktion der Kategorien aber, zur Verbindung von Anschauung und Begriff, hält Kant an der ‘synthetischen Methode’ fest, Sinnlichkeit und Verstand gesondert zu begründen, um ‚sie dann mit einem einzigen Argument miteinander zu verbinden‘. Dies stellt die Kantforschung vor Schwierigkeiten, da man dafür zuerst die Sinnlichkeit als vor dem Verstand gegeben und die Anschauung somit als vom Begriff unabhängig konstatieren müsste, um dann die beiden wiederum zu vereinigen”¹⁰⁴. Dentro de la historia de la investigación kantiana, Hegel nota que esta heterogeneidad tiene que ser superada. Así, la unidad sintética de apercpción no debería ser vista como síntesis de opuestos sino como principio de unidad superior: “Diese ursprüngliche synthetische Einheit, d.h. eine Einheit, die nicht als Produkt Entgegengesetzter begriffen werden muß, sondern als wahrhaft notwendige, absolute, ursprüngliche Identität Entgegengesetzter, ist sowohl Prinzip der

¹⁰¹ Kant, I., *KrV*, A844/B872, p. 720.

¹⁰² *Ibid.*, p. 721.

¹⁰³ Guyer, P., “Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism”, en: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, pp. 37-55.

¹⁰⁴ Jeon Kang, S., “Intuitiver Verstand bei Kant und Hegels Begriff des Begriffs”, en: *Kant-Studien*, v. CVII, 4 (2016), pp. 704-728, p. 707.

produktiven Einbildungskraft”¹⁰⁵. Como ha señalado Guyer apelando a otros pasajes, Hegel cree que la imaginación no es una facultad mediadora entre entendimiento o sensibilidad, ni una intervención del primero al segundo, sino una unidad anterior y de la cual se debe deducir la multiplicidad de categorías. Sin embargo, a pesar de esta crítica al dualismo entre intuición y concepto, o entre lo sensible y lo inteligible, el mismo Hegel considera tal heterogeneidad como vital para comprender la naturaleza de la filosofía. Mi opinión es que la gran diferencia radica en que Kant no planteó dicha distinción *exclusivamente* desde el problema de la unidad, sino a la manera de los anteriores filósofos modernos: como una diferencia genética y de las facultades involucradas en el conocimiento¹⁰⁶. Hegel no ignora dichos aspectos, pero nunca se remite a ellos como el núcleo de su argumentación¹⁰⁷.

Es interesante apreciar de todas maneras cómo Kant llegó a plantear una distinción mereológica entre lo material-mecánico y lo material-orgánico dentro de la teleología, que es una prolongación de la distinción entre mero agregado y sistema de la *Crítica de la razón pura*. En la *Crítica del discernimiento* (1790), Kant muestra cómo formamos la noción de “fin natural” en virtud de que la experiencia nos muestra ciertas entidades (específicamente, organismos) que, si bien están sujetos a las leyes naturales, no son susceptibles de una explicación por mecanismos naturales¹⁰⁸. Si no postuláramos dicha noción –que es un préstamo de la producción humana de artefactos, esto es, de la noción de “fin humano”– la forma y el funcionamiento de dichos productos sería ininteligible. Ahora

¹⁰⁵ Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen, oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en: *Werke in Zwanzige Banden*, v. II, Surhkamp, 1986, p. 305.

¹⁰⁶ Por ejemplo, en la *Dissertatio* (1770), cuya sección segunda se titula “De la diferencia entre lo sensible y lo inteligible en general”, hallamos una discusión de esta diferencia a través de la distinción de los objetos (§3), de su relación con el sujeto (§4) o de los usos del entendimiento (§5).

¹⁰⁷ “Por lo que se refiere, en primer lugar, a la filosofía teórica, vemos que Kant, en la *Crítica de la razón pura*, aborda el problema psicológicamente, es decir, históricamente, al describir las etapas fundamentales de la conciencia teórica. La primera facultad es la sensibilidad en general; la segunda, el entendimiento; la tercera, la razón. Se limita a narrar esto; lo enfoca de un modo puramente empírico, sin desarrollarlo partiendo del concepto y sin proceder a un criterio de necesidad” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 424).

¹⁰⁸ “... no puede conseguirse absolutamente nada para explicar esos fines tan solo mediante un procedimiento mecánico y, por tanto, nosotros siempre tendremos que subordinar al mismo tiempo el enjuiciamiento de tales productos bajo un principio teleológico” (Kant, I., *KU*, B367, p. 354).

bien, mientras lo material-mecánico puede ser entendido mereológicamente como una “suma de sus partes”, lo material-orgánico tiene otros requisitos:

“El primer requisito que debe satisfacer una cosa en cuanto fin natural es que las partes (según su existencia y forma) solo sean posibles mediante su relación con el todo. Pues la cosa misma es un fin y, por consiguiente, está comprendida bajo un concepto o una idea que ha de determinar a priori todo cuanto está contenida en ella”¹⁰⁹ (*Crítica del discernimiento*, B290)

“...el segundo requisito es que sus partes queden enlazadas en la unidad de un todo, por el hecho de que cada una de tales partes sea recíprocamente causa y efecto de su forma. Pues tan solo de este modo es posible que... la idea del todo determine a su vez la forma y el enlace de todas las partes: no como causa –porque entonces sería un producto del arte– sino como fundamento cognoscitivo...”¹¹⁰ (*Crítica del discernimiento*, B290)

Como se puede apreciar, el fraseo organicista de Kant es idéntico al que usó para describir al sistema en “La arquitectónica de la razón pura”. Cada organismo es un uno-todo de múltiples partes que se hallan articuladas bajo la idea de un todo. Sin esta idea no sería posible determinar a priori la *extensión* ni la *función* de dichas partes, ni la *relación* que tienen ellas con el todo y entre sí. De esta manera, comprobamos que lo que tiene de orgánico lo natural-orgánico se debe a la unidad inteligible de una idea y de ninguna manera a la unidad sensible o material. Sin embargo, así como Kant parece creer que la unidad es producto de la razón, también considera que esta teleología sólo es una exigencia epistémica nuestra y no algo que podamos atribuir a las cosas en sí mismas. Cada vez que en la experiencia se nos presenta un “ser organizado que se organiza a sí mismo”¹¹¹, debemos recordar el limitado alcance fenoménico de esto. Claro está, dicho concepto de “fin natural” tiene su perfecta validez objetiva y nos conduce “necesariamente a la idea del conjunto de la naturaleza como un sistema según la regla de los fines, idea a la que ha de subordinarse todo mecanismo de la naturaleza según los principios de la razón (al menos para tantear con ella los fenómenos naturales)”¹¹².

En conclusión, y para acercarnos a T3, tenemos ya en Kant: i) la insistencia en que la cientificidad de la filosofía reside en su heterogeneidad respecto a otras formas de saber, ii) que el carácter sistemático constituye dicha heterogeneidad, y iii) que el carácter sistemático depende de la unidad sistemática, unidad que es inteligible y no material y mecánica. Veamos

¹⁰⁹ *Ibid.*, B290, p. 308.

¹¹⁰ *Ibid.*

¹¹¹ *Ibid.*, p. 309.

¹¹² *Ibid.*, p. 314.

cómo Hegel coincide con dichas intuiciones a propósito de la distinción entre el orden de la representación y el orden del Concepto.

2) Hegel: representación y Concepto

Para Hegel la filosofía es la “contemplación pensante de los objetos”¹¹³. Ahora bien, “la conciencia se hace representaciones [*Vorstellungen*] de los objetos antes (en el tiempo) de hacerse conceptos [*Begriffe*] de ellos, hasta el punto de que el espíritu, que piensa solamente pasando por el representar y aplicándose sobre él, avanza hasta el conocimiento pensante y el concebir”¹¹⁴. Es importante retener que la conciencia sólo piensa porque *pasa por* [*durch*] y se *aplica a* [*auf*] el representar, es decir, la filosofía no extrae sus pensamientos de la nada sino aplicándose a contenidos. Sin embargo, la diferencia con la filosofía kantiana es que mientras esta cae en la trampa empirista de presuponer *contenidos dados*, la razón es para Hegel la que forma [*bilden*] la racionalidad de dichos contenidos. Creo que una manera de distinguir la postura kantiana de la hegeliana es considerar cómo si en Kant hay un hiato entre intuición y concepto sólo salvable a través de un argumento que involucre facultades y operaciones cognitivas, en el caso de Hegel no hay un hiato entre la representación y el concepto sino una estratificación mereológica que sólo resulta asequible a una conciencia filosófica entrenada. Ahora bien, debemos anticipar en qué consiste la diferencia mereológica entre una representación y un concepto, ya que Hegel traza su heterogeneidad precisamente atendiendo a ese aspecto.

En la *Enciclopedia*, Hegel dice que las *representaciones* tienen:

A) Por contenido [*Inhalt*]:

a.1) materia sensible; cuyo rasgo distintivo es la singularidad determinada por la exterioridad mutua, que puede ser α) *contigüidad espacial* o β) *sucesión temporal*.

a.2) materiales procedentes de la autoconsciencia (como lo justo, lo ético, lo religioso).

Esto mitiga la dicotomía representación-sensible/concepto-inteligible, ya que Hegel dice que podemos tener representaciones de objetos inteligibles¹¹⁵. Ahora bien, la representación, en tanto grado de conocimiento, debe añadir algo al mero contenido sensible:

¹¹³ Hegel, G.W.F., *ENC*, §2, p. 100.

¹¹⁴ *Ibid.*, §1, p. 100.

¹¹⁵ Problema que también se presenta respecto a Platón: ¿la opinión es exclusivamente de los objetos sensibles y el conocimiento es exclusivamente de los objetos inteligibles? ¿O podemos tener opinión de las Ideas? El debate se suscitó por la publicación de un artículo de Nicholas Smith titulado “Plato on Knowledge as a Power”, en: *Journal of the History of Philosophy* v. XXXVIII, 2 (2000), pp. 145-

B) Características eficientes de la representación:

b.1) la “propiedad” (ya que cada representación es *mía*; algo que Hegel pone en conexión con el Yo pienso kantiano)

b.2) la universalidad (despoja a lo sensible de su singularidad *hic et nunc*).

Aquí vemos cómo para Hegel, al igual que para Kant, la universalidad en sí misma no es ninguna garantía epistémica. La representación (y los conceptos en sentido usual) son universales y sin embargo su posesión no nos vuelve científicos o filósofos.

Ahora bien, hay características de la representación –y que además comparte con el entendimiento [*Verstand*] y no con la razón [*Vernunft*]– que son límites para producir dicho conocimiento:

C) Características deficientes de la representación:

c.1) aislamiento de las determinaciones (no mienta su separación espacial ni temporal, que es propio de lo material, sino una unidad inteligible deficiente)

c.2) carencia de un nexo de necesidad entre las determinaciones

Aquí tenemos la deficiencia mereológica de la representación como unidad sensible. La representación es todo-suma-de-partes donde las determinaciones (que serían sus “partes”) adolecen de simplicidad en tanto no tienen relaciones las unas con las otras y con el objeto del que son determinaciones. Esto tiene que ver con la ausencia de un “nexo necesario” entre ellas. Hegel pone como ejemplos algunas tautologías (como “Dios es Dios”) debido a que en ellas la determinación no nos ofrece un contenido informativo sobre el objeto en cuestión. Asimismo, pone como ejemplos la atribución sucesiva de predicados a un objeto (como al decir “Dios es creador del mundo, omnisciente, todopoderoso, etc.”) ya que hay una carencia de enlace que dé razón de por qué dichas determinaciones específicas pertenecen en conjunto a dicho objeto. Ahora bien, si la representación es incapaz de proporcionar esta relación necesaria, el entendimiento sí puede hacerlo, aunque no de manera tan cabal como la razón (que lo hace a través del Concepto).

Como escribe Valls-Plana, sin hacerlo explícito, el problema de la representación y lo conceptual puede plantearse en términos de lo uno y lo múltiple:

168, que vino a contradecir la postura clásica defendida paradigmáticamente por Lloyd Gerson.

“la separación que guardan entre sí las representaciones (en contraste con los momentos del concepto) puede declararse asemejándola a la separación de los objetos materiales en el espacio. Con todo lo cual parece sugerirse que singularizar o multiplicar las entidades singulares aisladas puede equivaler a una cierta fragmentación o atomización de la unidad de interdependencia que es propia de lo universal concreto”¹¹⁶.

Valls-Plana opone aquí la representación a los “momentos” del concepto, que son los que Hegel señala en el §79 de la *ENC* y en la *Ciencia de la Lógica*. En efecto, como veremos más adelante, los momentos son no-entes cuyo estatuto ontológico es diferente al de las cosas y sus representaciones. La representación tendría un modo de ser semejante a una cosa en tanto adolece de caracteres todavía sensibles o conceptuales próximos a lo sensible. La finitud y limitación de la representación no sólo está en que la conciencia no se ha elevado a lo inteligible, sino que el modo en que conoce las representaciones y el modo en que estas se articulan son de dispersión (incluso cuando el entendimiento introduce necesidad).

Por el contrario, sólo con el Concepto, como actividad de la razón, podemos elevarnos de esto y arribar a una forma de unidad nueva que aparece como un contenido engendrado y/o apropiado por la autoconciencia:

“la unidad del concepto es aquello por cuyo medio algo no es una mera determinación del sentimiento, intuición o incluso mera representación, sino que es Objeto, cuya unidad objetiva es la unidad del Yo consigo mismo. - De hecho, concebir un objeto no consiste sino en que el Yo se lo apropie, lo penetre y lleve a su propia forma, esto es a la universalidad que es inmediatamente determinación, o determinación que es inmediatamente universalidad. El objeto en la intuición, o incluso en la representación, es todavía una cosa exterior, ajena. Por medio del concebir, el ser en y para sí – que el objeto tiene en el intuir y en el representar- viene a transformarse en un ser puesto: Yo, pensando, lo penetra”¹¹⁷ (*Ciencia de la lógica*, v. II, Del concepto en general)

Para que esta “penetración” o “apropiación” de los objetos efectuadas por el Yo no se confunda con la labor del entendimiento sobre la sensibilidad en Kant, es que se debe entender lo que es la unidad hegeliana de la universalidad concreta. A la universalidad se la añade la determinación, y es la riqueza de contenido de la determinación (garantizada por la cohesión inteligible de los “momentos” y determinaciones) lo que sí nos garantiza la cientificidad plena del discurso filosófico. En el fondo, me parece que lo que la razón subsana del entendimiento es que sí accede a una totalidad, mientras que el entendimiento, sin importar los nexos necesarios que traza,

¹¹⁶ Hegel, G.W.F., *ENC*, §20, p. 127. Nota de VA.

¹¹⁷ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 133.

siempre va a ser unilateral. De esta unidad del Concepto nos ocuparemos específicamente en la Sección Cuarta de la presente investigación.

Por último, y para no desestimar la influencia kantiana en Hegel, quiero señalar que el tránsito de representación al Concepto es descrito por Hegel como algo semejante a la actividad de la unidad sintética de apercepción:

“Las representaciones dadas por la sensación y la intuición son, según su contenido, *algo plural*, y también lo son igualmente según su forma, es decir, por la exterioridad recíproca de la sensibilidad en sus dos formas, espacio y tiempo... Eso plural del sentir e intuir es *conducido a identidad*, a una conexión originaria, en tanto que el yo lo refiere a sí mismo y lo une a sí mismo en tanto conciencia una (apercepción pura). Las maneras determinadas de ese referir son los conceptos puros del entendimiento, las categorías”¹¹⁸ (*ENC*, §42)

Espero haber anticipado de manera suficiente los temas que serán abordados en la presente investigación y haber argumentado ya las tesis que defenderé. Finalmente, tenemos ahora suficientes indicios para comprender en qué medida la concepción hegeliana de “unidad sistemática” lleva a una diferencia entre el sistema de Hegel y el sistema de Kant, algo que sólo afirmé al comienzo de esta sección.

Creo que Kant y Hegel coinciden en considerar que la idea del todo que debe articular el sistema es la libertad. En un polémico artículo¹¹⁹, Rolf-Peter Horstmann sugirió que el rechazo hegeliano del punto de vista de la moralidad implica un rechazo a la filosofía kantiana en su totalidad. Sin embargo, Hegel considera que la libertad es el gran descubrimiento de Kant¹²⁰ y su propia labor filosófica parece haber consistido en tematizar más aspectos y dimensiones de dicho concepto no sólo para su mejor comprensión filosófica sino incluso para hacerlo efectivamente real. Claro está, por libertad ni Kant ni Hegel entienden el azaroso arbitrio de la voluntad, sino su legislación bajo leyes que la razón misma se da.

Ahora bien, según Hegel, es por culpa de la lógica trascendental que el sistema kantiano no puede cumplir la idea de libertad. En el prefacio a la segunda edición de la *Ciencia de la Lógica*, Hegel deja en claro que un

¹¹⁸ Hegel, G.W.F., *ENC*, §42, p. 143

¹¹⁹ Horstmann, R., “Kant y el ‘punto de vista de la eticidad’”. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana”, en: Giusti, M. (ed.), *El retorno del espíritu*, Lima: PUCP, 2013, pp. 137-150.

¹²⁰ “Lo que hay de verdad en la filosofía kantiana es... el reconocimiento de la libertad. Ya Rousseau veía en la libertad lo absoluto: Kant profesa el mismo principio, sólo que más bien desde el punto de vista teórico” (Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 419).

pensamiento que reposa en una lógica no revisada no puede habilitar un pensamiento libre y ser capaz de elevarnos por encima del sentido común. En la actitud natural, el pensamiento se encuentra en un estado no-libre: “la actividad del pensamiento que entreteje todas nuestras representaciones, nuestros fines, intereses y acciones, actúa, como se dijo, inconscientemente [*bewußtlos geschäftig*]”¹²¹. En realidad, Hegel dice que se encuentra inconscientemente ocupada, y no solamente “inconsciente”, como Mondolfo traduce. Esta ocupación de la conciencia le impide tomar distancia reflexiva de las categorías que usa para articular la racionalidad del mundo. No debemos quedarnos en la lógica natural ni en la lógica trascendental, sino llegar a la lógica especulativa que la *Ciencia de la Lógica* expone. La libertad del pensamiento se efectúa al liberar a la conciencia de los dualismos en los que cae. Esto es capital para la adquisición de la verdadera libertad: “en la manera de actuar instintiva de la lógica natural, y aún más en el rechazo reflexivo del conocimiento y reconocimiento de las determinaciones del pensamiento, quedaba prisionero, al servicio del pensamiento no purificado y por eso falta de libertad”¹²². Por ello, en la Sección Tercera veremos que la superación de la lógica trascendental por la lógica especulativa es sinónimo de la superación de la unidad sintética de apercepción por el Concepto.

Para Hegel, la idea de la libertad no puede ser realizada adecuadamente en la filosofía kantiana porque su “unidad sistemática” adolece de todos los problemas que hemos revisado. Por ello, Kant es incapaz de:

- (a) En el registro epistemológico, convertir el conocimiento común en ciencia; fruto del lastre empirista que lo aqueja y tergiversa la noción misma de “conocimiento” y “experiencia”.
- (b) En el registro ontológico, la conversión de un mero agregado en sistema; puesto que al utilizar una lógica deficiente como instrumento para enunciados ontológicos, la “realidad” que pinta la filosofía crítica es un remedo del mundo¹²³.

Como veremos también en la Sección Tercera, dado que para Hegel estar en posesión o no de categorías revisadas determina nuestra representación de lo real, un error lógico se traduce siempre en un error ontológico. Si, como señala Horstmann, Hegel puede decir algo tan fuerte como que la filosofía kantiana falla en representar la realidad, es porque la comprensión de las categorías está fallida. Sólo un sistema donde estas se deduzcan

¹²¹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Mondolfo, R. (trad.), Buenos Aires: Hachette, p. 48.

¹²² *Ibid.*, p. 50.

¹²³ Horstmann, R-P., *o.c.*, p. 150.

propiamente podemos asegurar la racionalidad y la libertad del pensamiento. Pero, ¿cuál es entonces la diferencia arquitectónica entre Kant y Hegel?

El sistema kantiano está articulado precisamente a partir de dichas leyes o principios a priori. Como dice Förster¹²⁴, uno puede comprender al sistema kantiano en esa dirección. Tenemos a la filosofía teórica, que estudia la *facultad de conocer* para descubrir sus principios a priori en la *Crítica de la razón pura* y que debería llevarlos a la metafísica de la naturaleza; a la filosofía práctica, que estudia la *facultad del querer* para descubrir los suyos en la *Crítica de la razón práctica* y que debería llevarnos a la metafísica de las costumbres; y el estudio de la *facultad de lo agradable y desagradable*, que tiene también los suyos propios descubiertos en la *Crítica del discernimiento*. El sistema kantiano presupone una determinada división de las facultades y un conjunto amplio de presupuestos que reposan en la lógica tradicional, que Kant ha tomado como fundamento de la lógica trascendental y, en consecuencia, para la arquitectura del sistema entero.

Hegel hace suya la intención sistemática kantiana, pero para depurarla. El resultado es una noción de sistema mucho más ambiciosa y filosóficamente interesante, donde ya no hay una división por principios a priori ni por facultades, y mucho menos un único principio sobre el cual reposa todo:

“Un filosofar sin sistema no puede ser nada científico; por lo demás, porque tal modo de filosofar expresa de suyo más bien un modo subjetivo de sentir, es él contingente en su contenido. Un contenido sólo se justifica como momento del todo, fuera de éste es una suposición infundada o certeza subjetiva... Erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado, distinto de otros; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares” (ENC, §14)¹²⁵

Frente a la interpretación decimonónica del sistema, que se desespera por encontrar un primer principio, Hegel dirá que un sistema no es aquel que reposa en *un* principio grandilocuente que nos permita un acceso a la racionalidad de lo real, sino un conjunto de principios particulares. Como recuerda Förster¹²⁶, si bien la idea del conocimiento como unidad sistemática es propia de la Modernidad, no puede decirse que los filósofos hayan creído que todo puede derivarse de un principio. Förster pone como ejemplos a Euclides, quien empieza con 23 definiciones, 5 postulados y 5 axiomas, de los que se derivan 465 proposiciones, jamás partiendo de un principio; o Descartes, quien en una carta a Clerselier dice que es ilusorio que exista algún único principio a partir del cual derivar todo. Asimismo, aunque Hegel parece ignorar esto, Kant no habla nunca de un único

¹²⁴ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 102, p. 125 y p. 153.

¹²⁵ Hegel, G.W.F., *ENC*, §14, p. 117.

¹²⁶ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 159.

principio en la filosofía trascendental. A lo más habla de un único fin: el que he señalado al comienzo de esta sección y del cual es absurdo que puedan “deducirse” en sentido estricto las proposiciones del sistema. La crítica de Hegel a la unidad sistemática como algo basado en un único principio ya está madura desde la *Fenomenología*, donde dice que “un llamado fundamento o principio de la filosofía, aun siendo verdadero, es ya falso en cuanto es solamente fundamento o principio”¹²⁷. Lo que interesa jamás es la determinación de un primer principio y la deducción de toda la realidad a partir de él, sino una mirada sinóptica que aprehenda los principios particulares y su interconexión. Si hay un principio, o un absoluto, lo será como resultado, jamás como comienzo.

Si el sistema kantiano tiene la forma de una compartimentación, el sistema hegeliano prefiere mostrar la interconexión de los principios como un sistema que consiste en un “círculo de círculos”. Para Hegel, como para Kant, un sistema es un uno-todo compuesto de múltiples partes y no una unidad indistinta, pero sólo la dialéctica asegura que esto sea así. En el Prólogo a la primera edición de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Hegel ya tiene maduras estas ideas lo suficiente como para tomar distancia de cualquier pretensión sistemática de raigambre kantiana. Es importante notar cómo el motivo arquitectónico kantiano vuelve a aparecer en Hegel, pero bajo la forma del círculo. La *Enciclopedia* es una ἐγκύκλια παιδεία, una educación circular o un saber global, donde cada principio, determinación o fenómeno nos remite a los demás, cumpliendo así el ideal platónico del “sinóptico”¹²⁸. Que Hegel reparó en el sentido arquitectónico de la *Enciclopedia* consta por pasajes como los siguientes:

“La naturaleza de un compendio [*Grundriß*] no solamente excluye el desarrollo exhaustivo de las ideas con arreglo a su contenido, sino que limita también especialmente la explicitación de su deducción sistemática, la cual debe contener lo que en otro tiempo se entendió como prueba y que es imprescindible a cualquier filosofía científica. El título del libro [*Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, C.S.] debía indicar, por una parte, que abarca un todo y, por otra, la intención de reservar las particularidades para la exposición oral” (*ENC*, Prólogo a la primera edición)¹²⁹.

Como en todo sistema filosófico, Hegel asume el problema de que las particularidades no tienen un lugar cabal en él. En cuanto texto, la *Enciclopedia* todavía requiere del suplemento de la enseñanza oral; en cuanto pensamiento, no se necesita más que a sí misma. Frente a las concepciones usuales de un compendio, Hegel afirma tajantemente el profundo sentido filosófico de lo enciclopédico:

¹²⁷ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 18.

¹²⁸ Platón, *Rep.* 537c.

¹²⁹ Hegel, G.W.F., *ENC*, Prólogo a la primera edición, pp. 81-82.

“Pero cuando se trata de un compendio, más [bien] se atiende únicamente a una finalidad extrínseca de la ordenación y composición, si lo que se pretende transmitir con intencionada brevedad es un contenido que se da por supuesto y es [ya] bien conocido. En tanto la presente exposición no se encuentra en este caso, sino que se trata de una reelaboración de la filosofía con arreglo a un [nuevo] método que, como espero, llegará a ser reconocido como el único verdadero, idéntico al contenido...”¹³⁰ (*ENC*, Prólogo a la primera edición)

A modo de conclusión

Hemos llegado a un punto donde ya es urgente entender mejor la noción hegeliana de unidad por sí misma y no en contraste con la unidad kantiana. Por ello, la siguiente sección se ocupa específicamente de ello, para poder volver luego, en la Sección Tercera, al contraste entre Kant y Hegel con otros recursos que ya nos permitan apreciar mejor la dimensión mereológica de las críticas del segundo al primero para, finalmente, en la Sección Cuarta, ocuparnos exclusivamente del Concepto hegeliano y la Realidad efectiva.



¹³⁰ *Ibid.*, Prólogo a la primera edición, p. 82.

SECCIÓN SEGUNDA

Un itinerario por la unidad hegeliana

“Como sabemos, la razón se manifiesta en el hombre mediante la exigencia de lo absoluto”¹³¹

Friederich Schiller

PLAN DE LA SECCIÓN

He dividido esta sección en tres partes: en la primera (I.), expongo brevemente el itinerario hegeliano a través de algunas formulaciones y reformulaciones de su concepción de unidad; en la segunda (II.) expongo dicha concepción a la luz de algunas intuiciones comunes con el romanticismo; en la tercera (III.), hago lo mismo a la luz de algunas intuiciones comunes con el pensamiento religioso; en la cuarta (IV.), abordo al *Differenzschrift* para ver cómo se concretan las nociones hegelianas de unidad y filosofía. Me parece que Hegel encuentra en ambas tradiciones los insumos *vitales* para forjar un diagnóstico de la Modernidad como un paradigma dualista y para desarrollar una noción específica de “unidad” que permita superarlo. Sobre esta intuición propia del “mundo de la vida” Hegel articulará luego lógica y metafísicamente la concepción de unidad que opone a la unidad kantiana y que acabamos de exponer en la Sección Primera.

¹³¹ Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona: Acantilado, 2018, p. 121

En la Sección Primera mostré las discrepancias entre Hegel y Kant en torno a la unidad sistemática y las críticas del primero a la noción de unidad del segundo. Esto nos llevó al contraste entre la unidad sintética de apercepción y la unidad del Concepto. Vimos también cómo la concepción kantiana de “unidad sistemática” es indisociable de su concepción de la razón y del sentido de la filosofía. En esta Sección Segunda, deseo mostrar el trasfondo de dicho diagnóstico y también lo que es filosofía para Hegel. Por ello, trataré de mostrar cuál es: α) la naturaleza de la filosofía (esto es, qué la distingue de otras formas de pensamiento); β) su necesidad (esto es, qué experiencia nos conduce a su inexorable cultivo); y γ) su fin (esto es, qué papel desempeña en la teleología de la razón humana). Haré esto teniendo en cuenta que sobre todo la elaboración de su concepto de unidad y principalmente a través de su diálogo con dos importantes tradiciones: el romanticismo y la religión cristiana. Como señalé antes, la presente investigación toma como punto de partida una afirmación hegeliana en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* y adopta una clave hermenéutica mereológica. A dicha afirmación podríamos sumar otra de las *Lecciones sobre historia de la filosofía* donde, discutiendo la filosofía crítica, se dice: “lo que el pensamiento produce es la unidad; y, de este modo, se produce a sí mismo, pues es lo uno”¹³². Tomando en cuenta esta afirmación así como el desarrollo de lo que veremos, quiero adelantar cuáles son las respuestas concisas sobre la naturaleza y las tareas de la filosofía: α) su naturaleza consiste en la aprehensión y la expresión más adecuadas de la verdadera unidad (que sería aquella de la Idea); β) su necesidad, nuestro deseo por reparar la escisión de la unidad, a través del acuerdo espiritual¹³³; γ) su fin,

¹³² Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, p. 428.

¹³³ Esta misma tarea es asignada a la religión: “La religión... tiene por misión primordial la de exponer y resolver esta contradicción originaria [entre el yo y el mundo, C.S.]... El desdoblamiento de la vida en una pluralidad de esferas concretamente personales, separadas las unas de las otras, es el hecho que sirve de punto de partida a toda religión; la restauración de la vida como una totalidad del ser espiritual, en la que se ha superado y reconciliado toda diferencia, la meta

proporcionar la verdadera libertad a través de la comprensión científica de la racionalidad de lo real.

I.

El concepto hegeliano de filosofía sufre una mutación hiperbólica a través de los periodos de Tubinga (1788-1793), Berna (1793-1796), Fráncfort (1797-1800) y la primera (1801-1803) y segunda fase (1803-1807) de Jena, hasta madurar con la publicación de la *Fenomenología del Espíritu* (1807). Es digno de notar que la transformación hegeliana del concepto de filosofía es paralela a la transformación del concepto de unidad, por lo que vale la pena dibujar brevemente su itinerario. La importancia de estos cambios es insoslayable ya que determina la forma en que Hegel entiende cómo la *Ciencia de la Lógica* ofrece un mejor concepto de unidad frente a todas las alternativas disponibles hasta el momento en la historia de la filosofía.

A continuación, sigo en gran medida el itinerario hegeliano que Förster ha esbozado en el Capítulo 12 de su libro *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion* (2011). En dicho capítulo, el autor no tiene ningún interés en abordar el problema de la unidad, sino más bien en mostrar historiográfica y filosóficamente cómo la gestación del método dialéctico debe bastante a figuras como Schelling, Spinoza o Goethe. Sin embargo, muchos de los aspectos que aborda y las pruebas textuales que presenta pueden ser usados en la dirección que estoy tomando.

1) Tübingen [1788-1793]¹³⁴. Un pacto de amistad.

En una carta temprana, encontramos una suerte de profesión de fe del filósofo:

“En mi formación científica, que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ello, de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres”¹³⁵ (Carta a Schelling, 2 de noviembre de 1800)

Como en la alegoría de la caverna, hay en el itinerario hegeliano una anábasis y una katábasis; una dialéctica ascendente y una dialéctica

a que toda religión tiende” (Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, v. III, México D.F.: FCE, 1993, p. 351).

¹³⁴ La periodización de los estudios de Hegel y Hölderlin en Tübingen consiste en: estudios de filosofía de 1788 a 1790; estudios de teología de 1790 a 1793.

¹³⁵ Hegel, G.W.F., “Carta a Schelling, 2 de noviembre de 1800”, en: Díaz, J. (ed.), *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 335.

descendente; y también una imbricación entre los modos de saber y las formas de vida. Los tópicos que inquietaron a Hegel desde temprano fueron sobre todo de índole práctica. Los debates políticos, morales, filosóficos y religiosos suscitaron en él y en sus amigos Hölderlin y Schelling la conciencia de habitar un período revolucionario y abundante en escisiones. Es entonces que se formula el ideal de juventud al que hace referencia Hegel y que se cifra en el lema “*Reich Gottes*” [reino de Dios] –con el que sella votos de amistad con Schelling y Hölderlin al despedirse en 1793– inspirado en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant. En este texto, se había introducido la idea de una “iglesia invisible” que, como el reverso religioso del “reino de los fines”, constituye una genuina comunidad [ἐκκλησία] de individuos justos ligados entre sí bajo leyes morales que los orientan a la adquisición del Sumo Bien¹³⁶, fin supremo de la razón práctica. Este ideal temprano era entonces un ideal de unidad religiosa y moral (allí aparece también la noción de religión popular [*Volskreligion*] y la gran estimación que Hegel siempre tendrá por el mundo griego), que con el tiempo irá convirtiéndose en una noción de unidad estrictamente lógica y metafísica.

2) Berna (1793-1796)

En este período el concepto de unidad todavía no ostenta ninguna formulación especialmente filosófica. Hegel sigue su lectura de la filosofía práctica de Kant y, ahora con mayor asiduidad, elabora una interpretación del cristianismo. De esta interpretación sólo me interesa destacar cómo en *La positividad de la religión cristiana* considera que el mensaje de Cristo, si bien llama a una unidad en el Reino de Dios, también contiene obstáculos para su realización: se trata de un mensaje individualista y escatológico. Esto último en el sentido de que el cristianismo se dirige a la conciencia moral individual (lo cual dificulta que el creyente participe espontáneamente de la publicidad de la religión) y en el énfasis que se pone en la vida ultraterrena (lo cual dificulta la realización *hic et nunc* de los fines prácticos)¹³⁷. Son rasgos importantes ya que Hegel refuerza su convicción de que el gran dualismo moderno es aquel entre el individuo y la colectividad, y la idea de que es por culpa de su *particularidad* que el individuo no puede comulgar con la unidad en la que vive.

¹³⁶ “Una comunidad ética bajo la legislación moral divina es una iglesia, que, en cuanto que no es ningún objeto de una experiencia posible, se llama iglesia invisible (una mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato –pero moral– del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres” (Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 2016, III, 4, p. 153).

¹³⁷ Dastur, F., “Hegel à Berne”, en: *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique...*, pp. 143-153.

3) Fráncfort (1797-1800). La Unidad es Ser [*Sein*]

Actualmente, se reconoce unánimemente la importancia que Hölderlin tuvo para la gestación de la dialéctica hegeliana¹³⁸. Esto se debe a que Hegel reformula su concepción de unidad al ponerse al tanto de las críticas que Hölderlin ha hecho a Fichte. El poeta asistió durante los años 1794 y 1795 a los cursos que Fichte dictaba en Jena, descubriendo allí la idea de que en la conciencia humana se encuentran dos tendencias opuestas: por un lado, busca sobrepasar lo finito en dirección a lo Infinito; por otro, busca más bien la limitación y la determinación. Mientras Fichte, quizás siguiendo la letra kantiana, considera que el Yo es el terreno donde acontecen dichas direcciones y donde *deben* también resolverse, Hölderlin discrepa atribuyéndole al Yo un estatuto derivado. Para el poeta, el Yo implica una diferencia: aquella entre lo pensante y lo pensado. Dado que la unidad del Yo pensante no es una verdadera unidad, debe haber entonces una verdadera unidad anterior y superior a la conciencia¹³⁹. Tal como lo formula Hölderlin en *Urteil und Seyn* (1795), esta unidad primigenia se llama Ser [*Seyn*], que se fragmenta luego a través del juicio para aparecer en el ámbito de la conciencia. El juicio constituye así una partición [*Teil*] originaria [*Ur*].

En consecuencia, la primera concepción filosófica de unidad que tiene Hegel es aquella según la cual la Unidad es Ser. El término es además sintomático de la orientación ontológica que siempre mantendrá. Ahora bien, como señalan Förster¹⁴⁰ o Dastur¹⁴¹, Hegel aprende por lo menos dos lecciones importantes de Hölderlin:

- i) La unidad originaria debe padecer necesariamente una “división” para poder aparecer en el ámbito de lo fenoménico.
- ii) Todas las oposiciones apuntan más allá de ellas mismas hacia una unidad que las resuelve.

Estas ideas irán madurando hasta convertirse en algunos principios dialécticos de los que me ocuparé después. Sin embargo, en este período, tanto Hölderlin como Hegel están convencidos de que esta Unidad no puede

¹³⁸ Cf., Henrich, D. “Hegel and Hölderlin”, en: *Idealistic Studies*, v. II, 2 (1972), pp. 151-173; Jamme, C., “Hegel and Hölderlin”, en: *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, v. XV, 4 (1986), pp. 359-377.

¹³⁹ Si uno está familiarizado con la tradición platónica, es fácil notar que la crítica de Hölderlin a Fichte es casi idéntica con la crítica que hace Plotino al *vous* de Aristóteles. Sobre las implicancias de esto volveré más adelante en esta Sección.

¹⁴⁰ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 279.

¹⁴¹ Dastur, F., “Hölderlin critique de Fichte”, en: *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique...*, pp. 75-89.

ser demostrada teóricamente, sino sólo creída. El Ser no es objeto de conocimiento, sino de fe.

4) Tránsito de Fráncfort a Jena. La Unidad es Vida Infinita [unendlich Leben]

Otra reformulación hegeliana del concepto de unidad acontece en el famoso *Systemfragment* de 1800, donde la noción de Ser es reemplazada por la de Vida Infinita. Sólo me interesa resaltar las novedades que aporta esta noción. Hegel considera que hay una unidad indivisible entre la vida infinita y sus manifestaciones en dos sentidos:

- iii) Solo hay vida [unidad] porque hay seres vivos [entes que son unos]
- iv) Pero la vida [unidad] no se confunde con ninguno de estos seres vivos particulares [unidades particulares] ni con la suma de todos ellos [ni con un todo-suma-de-partes]

El punto (iii) es en el fondo un desarrollo del punto (i) (y ya nos remite a famosa idea hegeliana de que el Absoluto sólo es en tanto se manifiesta) y sobre el carácter platónico del punto (iv) volveré más adelante.

Cada ser vivo particular se distingue y se enfrenta, a través de la reflexión, a la vida en general. La Vida aparece entonces como Naturaleza: un todo unificado pero separado de nosotros. Los individuos particulares sienten a esta Naturaleza como algo puesto [*gesetz*] y por ende finito y externo, lo cual hace que se tergiverse la noción misma de Vida Infinita. Esta adopta una forma contradictoria en tanto la Vida Infinita es sentida como vida finita. Ahora bien, como el ser finito que piensa es él mismo vida, solo puede conectarse con lo Infinito por un medio vital y no intelectual. Debe usar el sentimiento y abolir su propia vida *qua* individuo, para poder comulgar con lo Infinito. La elevación de lo finito a lo infinito es por ello tarea exclusiva de la religión. La religión vivifica al individuo y le permite transgredir su individualidad para participar en la Unidad.

5) Jena. Primer período (1800-1803). La Unidad es Absoluto [*das Absolut*]

Cuando Hegel llega a Jena ya está suscribiendo la filosofía de Schelling, que se puede cifrar en la intuición intelectual¹⁴² y la *Identitätphilosophie*¹⁴³. De esta última, vale la pena resaltar que en ella la unidad aparece como una unidad cuasi-indiferenciada. Para Schelling, las diferencias son meramente cuantitativas, por lo que, si pudiéramos ver las cosas *sub specie aeternitatis*, todo sería lo mismo¹⁴⁴. Dicho sea de paso, desde esta perspectiva no se puede hablar de “grados de unidad” ni de “grados de ser” ya que no tenemos ningún criterio para juzgar algo como menos o más desarrollado. Esto es importante ya que tiene como consecuencia inmediata que Hegel desconoce en este período el carácter progresivo de la historia.

Bajo estas influencias, que se aprecian en el *Differenzschrift*, Hegel vuelve a reformular su idea de unidad. La vida infinita pasa a llamarse Absoluto (expresión que pasará a formar parte del léxico hegeliano hasta sus últimos escritos). Lo nuevo es que la unidad ya no es un objeto del sentimiento y mucho menos un asunto que le compete exclusivamente a la religión. Por el contrario, Hegel ahora considera que la conciencia está capacitada para conocer al Absoluto. Ya no es la religión, sino la filosofía la que debe

¹⁴² “Se erige en concepto fundamental de esta filosofía [idealismo estético, C.S.] la intuición intelectual de Fichte, pero en una ampliación bastante característica. Fichte la había referido al primer punto de partida de la deducción, es decir, a la autointuición del yo. Schelling la refiere a todo conocimiento trascendental; significa para él el ‘sentido interior’ por el que se realiza toda reflexión de la conciencia sobre su propia actividad. La intuición intelectual es todo hacer consciente de las acciones o modos de producción del yo, todo reflexionar que se remonta al origen de la producción” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 191)

¹⁴³ Esta filosofía –defendida por Schelling desde *Darstellung meines Systems der Philosophie* (1801) hasta poco antes de 1809– se mantiene en oposición a Fichte y su idea de que el yo es un acto originante para defender más bien una concepción del Yo como resultado. Schelling busca mostrar cómo el Yo y la Naturaleza son idénticos o dos aspectos del Absoluto.

¹⁴⁴ “Lo que en lo absoluto es inalterable, eterno y acabo, aparece en el universo esparcido en variedad inabarcable... ¿qué es lo que impulsa la multiplicidad a salir de esta unidad?... Lo absoluto es razón, pero la razón es conocimiento y porque nada hay fuera de ella que pudiera ser objeto de conocimiento, sino que todo objeto y sujeto está encerrado en ella, sólo puede autoconocimiento.... Sujeto y objeto tienen que comenzar a oponerse. En sí no pueden estarlo, porque son idénticos, por tanto, su diferencia no puede ser cualitativa. Sólo puede buscarse en un gradual desplazamiento recíproco de ambos fuera de la identidad, de manera que tan pronto prepondere uno como otro miembro. Por tanto, entre ellos ‘sólo es posible una diferenciación cuantitativa’. Pero es posible una serie infinitamente graduada de semejantes diferenciaciones y en esta serie consiste el mundo de las cosas finitas. El ser o cosa individual es ‘lo que está fuera de la totalidad’ (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, Buenos Aires: Sudamericana, 1960, p. 208).

consagrarse a construir al Absoluto en el pensamiento y esto gracias a la intuición intelectual (que Hegel llama también intuición trascendental). Sin embargo, Hegel sólo tiene una manera muy esquemática y deficiente de explicar cómo sería posible esto, que pronto abandona. Como señala Colliot-Thélène: “Hegel avait identifié dès 1800 les problèmes que la philosophie spéculative devait résoudre, mais il était encore loin de maîtriser les moyens ‘logiques’ avec lesquels il y répondra plus tard”¹⁴⁵.

6) ¿Una laguna? (1803-1804)

Por motivos no del todo esclarecidos hasta el día de hoy, los intérpretes encuentran que Hegel toma en estos años una nueva orientación que lo hace abandonar la influencia de Schelling. Como ha hecho notar Förster, en el verano de 1804 Hegel realiza una revisión de su labor filosófica con el objetivo de presentarla a Goethe. Por esta época, Goethe se había consagrado al estudio de Spinoza y de Kant y a la idea de la elaboración de un nuevo tipo de científicidad que Hegel conoce bastante bien por su cercanía con el vate¹⁴⁶. Dicha nueva científicidad reposaba en una mezcla de la idea spinozista de una *scientia intuitiva* con el concepto kantiano de entendimiento intuitivo. No es el espacio para explicar del todo esta idea, pero debo señalar lo central porque volveremos sobre ello en la Sección Cuarta.

Goethe: *scientia intuitiva* y entendimiento intuitivo

La relevancia de Goethe para interpretar la noción hegeliana de unidad puede introducirse a partir del hecho de que el poeta afirma que, durante sus estudios de botánica, ha descubierto el *hen kai pan*¹⁴⁷. Ahora bien, hablar de Goethe significa hablar de su recepción de Spinoza durante sus estudios naturales. Tras leer a Linneo¹⁴⁸, Goethe se dio cuenta que su sistema era meramente taxonómico. La clasificación consistía en destacar propiedades superficiales (y hasta cierto punto artificiales, por ser inventiva del zoólogo) de los individuos, para luego poder clasificarlos según su género y diferencia específica. El mismo Linneo lamentaba este proceder analítico y manifestaba sus serias dudas sobre si su sistema científico-natural realmente *representaba* el plan divino de creación. El desiderátum era

¹⁴⁵ Colliot-Thélène, C., “Logique et langage: l’idéalisme spéculatif”, p. 20.

¹⁴⁶ Cf., Förster, E., *The Twenty-Five Years....*, pp. 287-291.

¹⁴⁷ Herder’s God prompts Goethe to think he has too found a botanical ‘hen kai pan’, a single universal divine principle manifest in all things, and some comments on experiments Seidel was conducting in Weimar on crystallization showed him still equally committed to the two principles of Monadology: the unique ‘manner of being’ of each object and the universal intercommunication of all things” (Boyle, N., *Goethe. The Poet and the Age*, v. I, Oxford University Press, 1991, p. 500).

¹⁴⁸ *System naturae* (1735).

entonces la posibilidad de un sistema que ya no considerara las propiedades superficiales y particulares de un individuo, sino que lograra aprehender la forma como un todo gobernado por leyes internas. Este sería un uno-todo muy próximo al ideal kantiano. Goethe se propuso alcanzar precisamente dicho sistema que revelaría la unidad verdadera del reino natural. Sin embargo, se encontraba sin referentes inmediatos. Ahora bien, fue en Spinoza donde encontró un instrumento para cumplir dicho ideal científico.

Spinoza hablaba de la *scientia intuitiva* como el grado mayor de conocimiento¹⁴⁹. En este último se es capaz de reconocer las propiedades de la cosa a través del conocimiento de su esencia o causa próxima¹⁵⁰. Siguiéndolo, Goethe piensa que la razón está llamada al modo de conocimiento más unitario, holístico y orgánico que podemos tener de la realidad. Sin embargo, Spinoza solo usaba ejemplos matemáticos de dicho modo epistémico, por lo que era una incógnita cómo se podía desarrollar tal conocimiento en otros ámbitos. En su *Versuch die Metamorphose der Pflanzen zu erklären*, Goethe trató de hacer esto, pero fue incapaz de otra cosa que de un método tosco. Solo con la lectura de la *Crítica del Juicio* de Kant encontraría un medio útil. Goethe señala cómo el concepto kantiano de entendimiento intuitivo puede servir para cumplir el ideal spinozista de la *scientia intuitiva*. El entendimiento intuitivo –que Kant de hecho cree imposible– es un tipo de entendimiento que, a diferencia del nuestro, va de una intuición del todo a las partes y concibe a estas como necesarias. En suma, es un entendimiento que capta una unidad de manera no discursiva. Como señala Förster:

“In methodological terms, Goethe henceforth combines Spinoza’s postulate that for every individual thing that we want to cognize, we must discover the ‘idea’ expressing its efficient cause and from which all the object’s properties can be depressing its efficient cause and from which all the object’s properties can be derived, with the Kantian postulate that knowledge of living beings requires a demonstration of how the whole and the parts of an organism mutually produce and condition each other”¹⁵¹.

¹⁴⁹ Para un excelente account de esta noción cf., Melamed, Y., “‘Scientia Intuitiva’: Spinoza’s Third Kind of Cognition”, en: Haag, J. (ed.), *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Förster die 25 Jahre der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2013, pp. 99-116.

¹⁵⁰ “Además de estos dos géneros de conocimientos, hay un tercero –como mostraré más adelante–, al que llamaremos ‘ciencia intuitiva’. Y este género de conocimiento progresa, a partir de la idea adecuada de la esencia formal de ciertos atributos de Dios, hacia el conocimiento adecuado de la esencia de las cosas” (Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Tecnos, 2007, II, PXL, Escolio II, p. 174).

¹⁵¹ Förster, E., *The Twenty-Five Years of Philosophy...*, p. 254, nota.

A estos preceptos metodológicos se suma uno más, que Goethe adquiere tras las críticas de Lichtenberg y que pone manos a la obra de manera dispersa en sus apuntes sobre óptica¹⁵². Goethe cae en la cuenta de que, si se está tratando de desentrañar la unidad de un fenómeno, esto no se puede realizar con un único experimento. Por ello, Goethe luego considera que todos los experimentos particulares son partes de una suerte de experimento total, el cual nos proporcionará el veredicto final sobre si realmente estamos deduciendo las propiedades del todo. Sin embargo, Lichtenberg hace ver a Goethe que, así como en las funciones matemáticas uno puede deducir los valores de la fórmula de la función, pero no viceversa, no hay ninguna manera en que la mera suma de experimentos particulares nos permite llegar a la experiencia unitaria. De aquí que Goethe empiece a redactar una serie de pensamientos y apuntes donde plantea la necesidad de que un nuevo método atienda a las transiciones entre experiencias o fenómenos, a través de un análisis inmanente que nos revele los tránsitos ocultos entre ellos. Goethe dice en un manuscrito:

“En primer lugar me inclino a imaginar distintos pasos, pero dado que la naturaleza no realiza saltos, me veo finalmente compelido a intuir una secuencia de actividad ininterrumpida como un todo a través de la negación [aufheben] de las partes individuales [qua individuales], pero sin destruir la impresión total”¹⁵³

Ahora bien, Hegel considera que la obra que está preparando va a satisfacer esta precisa concepción goethiana de ciencia. Según cierto consenso, se cree que lo que está preparando es el *Segundo Sistema de Jena* (1804/1805). Lo que ofrece de nuevo esta obra sobre el concepto de unidad es vital: la unidad sólo está asegurada si se repara en las transiciones en su seno. En este caso, se trata de las transiciones entre las determinaciones del pensamiento, las categorías, para mostrar cómo surgen unas de otras. Esto es importante porque es la primera vez que Hegel se ocupa del problema que hemos caracterizado en la Sección Primera como fundamental: ¿cómo aseguramos una deducción exitosa de una multiplicidad a partir de una unidad? El método que Hegel posee es ya casi dialéctico: “This passing over into another comes about when something that belongs to a concept, but which is missing from its initial definition, is set out or made explicit, thus deepening the concept or making it more precise”¹⁵⁴. Además, Hegel dice que esto vale para todas las categorías. Me parece que lo que Hegel acaba de descubrir es la discursividad lógica del pensamiento, pero no dissociada del entendimiento intuitivo en tanto exposición de una unidad orgánica. Lo que le interesa a

¹⁵² Para la explicación completa de esto me remito a *ibíd.*, pp. 257ss.

¹⁵³ Goethe citado en *ibíd.*, p. 261.

¹⁵⁴ *Ibíd.*, p. 296.

Hegel es cómo la lógica contribuye con su discursividad a nuestras ansias de adquirir un conocimiento orgánico y holístico: “What is important for Hegel in his presentation of logic is that it is only the trajectory of this conceptual movement as a whole that leads beyond the ‘boundary’ (qua unification of enduringly self-sufficient opposites) to the ‘true infinity’ in which the opposites have been negated or aufgehoben”¹⁵⁵. Lo que resulta fundamental es el tránsito entre las determinaciones: lo que ocurre en medio y por ello asegurará la continuidad y la unidad. Por ello, la intuición intelectual se vuelve inútil o, en el mejor de los casos, superflua. No hay cómo explicar intuitivamente el problema de la unidad de una manera satisfactoria. Sin embargo, a pesar de que esto parece ser muy convincente, Hegel nunca presentó esto a Goethe, porque otra idea pronto germinó. Esta idea direccionaría a Hegel a una nueva noción de la historia que permitiría articular el ideal de cientificidad en una perspectiva que nos resulta mucho más familiar hoy en día a nosotros.

7) El descubrimiento de la historicidad (1805/1806)

Por testimonio del alumno Gabler, sabemos que Hegel empezó a dar por estos años sus lecciones sobre historia de la filosofía. A diferencia del *Differenzschrift*, donde se decía que no hay un progreso histórico porque todas las filosofías son expresiones perfectas de lo mismo, aquí Hegel, ya consciente de las transiciones y de lo dialéctico, reformula su concepción de la historia en la dirección que nos es familiar hoy: la historia es progresiva.

Hegel ejemplifica su noción de progreso a través de dos ejemplos. El primero, tomado de la botánica, es goethiano y reaparecerá en la *Fenomenología del Espíritu*. En el desarrollo de la planta tenemos un tránsito desde la semilla a la fruta, y otro desde la fruta de nuevo a la semilla. La planta desarrolla su Idea, lo que ella es en-sí [*An-sich*], pero solo para volver a ser lo mismo. Puede que sea *numéricamente distinta* a la planta anterior, pero no ha atravesado ningún *cambio cualitativo*. Ahora bien, el segundo caso es el del desarrollo del Espíritu [*Geist*]. A diferencia del primero, lo que está al comienzo no es idéntico de lo que está al final. El espíritu atraviesa un *cambio cualitativo* porque, a diferencia de la planta, que no tiene autoconciencia [*Für-sich*], el espíritu *se sabe* cambiando. Para Hegel, el espíritu es algo determinado que luego cambia (o se diferencia de sí mismo) para finalmente volver sobre la diferencia al ser consciente de ella. Como explica Förster, si en la planta tenemos dos individuos distintos, pero con el mismo contenido, en el ser humano tenemos un mismo individuo (la

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 297.

conciencia) pero con dos o más contenidos distintos¹⁵⁶. Ya no hay mera repetición, sino progreso.

Se cree que esto es lo que llevó a Hegel a romper con el *Segundo Sistema de Jena* y a abandonar la idea goethiana de ciencia para desarrollarla por otro camino más, pongámoslo así, historicista y enfocado en la autoconciencia. Además, en lo que respecta al problema de la unidad quiero señalar algo que no he visto resaltado antes. Para Goethe (y para muchos otros) la lógica comienza con la unidad consumada que después va explicándose en una multiplicidad. Es decir, lo Absoluto está al comienzo. Por el contrario, Hegel tomará una postura original en tanto cree que el Absoluto no puede estar al comienzo para guiar las transiciones entre los conceptos, sino todo lo contrario: tiene que ser resultado. Contra Goethe, Hegel cree que es imposible que la filosofía pueda comprender al Absoluto antes de completar las series de su desarrollo y realización. De hecho, el absoluto mismo ni siquiera es lo que es hasta su desarrollo y consumación. Ahora bien, así como señalé antes un paralelismo entre el argumento de Hölderlin contra Fichte y el de Plotino contra Aristóteles en torno a la unidad derivada del Yo pienso, vemos aquí que se repite otra argumentación de tintes neoplatónicos. En Plotino, el Uno es el “primer principio” que se encuentra al comienzo y del cual todo lo demás procede en grados de menor perfección. Se puede decir que el Absoluto es algo que se encuentra más prístino al comienzo y que después va degradándose a través de diversas procesiones hasta llegar a la materia. Ahora bien, dicha postura ha eclipsado el hecho de que el platonismo ofreció antes una postura muy contraria. Aristóteles cuenta cómo Espeusipo tenía también por principio al Uno que, asemejándose a una semilla, era el primero de una serie de *archai* en un sentido muy distinto al plotiniano. La gran diferencia de Espeusipo con el resto de la tradición platónica es que para él lo más perfecto proviene de lo menos perfecto, de lo más indefinido e incompleto. La perfección se encuentra al final del proceso y de ninguna manera al comienzo¹⁵⁷. El Uno sería el resultado de un proceso donde una potencialidad halla su completitud en un itinerario de actualizaciones¹⁵⁸. La verdadera Unidad o el Absoluto sólo se encuentra al final de un proceso de desarrollo y de

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 299.

¹⁵⁷ “Y cuanto opinan, como los pitagóricos y Espeusipo, que lo más bello y lo más bueno no está en el principio, porque también los principios de las plantas de los animales son causas, pero lo bello y perfecto no está en sus efectos, no piensan rectamente” (Aristóteles, *Metafísica*, García Yebra, V. (trad.), Madrid: Gredos, 1990, 1072b30ss, p. 625).

¹⁵⁸ Para la discusión de esta postura de Espeusipo, cf., Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, Cambridge University Press, 1940, p. 17.

intelección, por lo que es más sensato hablar de él como resultado. Pues bien, el argumento de Hegel contra los modernos es semejante a esta postura de Espeusipo.

Ahora bien, si tenemos acceso cognitivo a la Idea. Unidad Suprema, o lo que sea que identifiquemos como el Absoluto, entonces la filosofía misma, en tanto auto-conocimiento de la Idea, debe haber ya llegado a su conclusión. Pero Hegel todavía no dispone de una consumación de la filosofía (esa que Kant consideraba solo un desiderátum inasequible a nosotros), aunque sabe que debe hallarse para poder adquirir el punto de vista desde donde podamos recién construir al absoluto discursivamente. Entre 1805 y 1806, Hegel retoma un estudio de Fichte (de cuyo estudio se distanció por aliarse con Schelling) y encuentra la clave para resolver la cuestión. Fichte ha hablado de una “historia pragmática de la conciencia”¹⁵⁹, donde de alguna manera hay dos niveles correlativos: la conciencia que hace el recorrido y la que de alguna manera documenta el recorrido y lo tematiza filosóficamente. En un inicio, ambas conciencias están diferidas, pero finalmente llegan a identificarse. Sólo con esta identificación estamos ubicados en el punto de vista desde el cual podemos empezar a elaborar la unidad absoluta. Por ende, dicha historia pragmática debe adoptar el método dialéctico que Hegel ya está consumando, lo cual indica que esta historia de la conciencia no va a ser solo la historia de una conciencia individual, sino que va a tener contenidos variopintos (históricos, al fin y al cabo). Ahora Hegel considera que la conciencia filosófica y la conciencia histórica son paralelas en su progreso como un caleidoscópico saberse-a-sí-mismas. Como el lector habrá deducido, toda esta descripción nos lleva a la *Fenomenología del Espíritu*. Sin embargo, recién podremos entender qué quiere hacer Hegel allí con respecto al problema de la unidad en la Sección Cuarta.

Acabo de esbozar un itinerario de las formas que adopta el concepto de “unidad” en Hegel. A continuación, quiero destacar cómo un par de tradiciones de las que bebe su concepción (el romanticismo y el pensamiento religioso) le dan insumos que nunca abandona.

II.

La importancia de los románticos es insoslayable ya que ellos detectan tempranamente que la esencia de la Modernidad es la ruptura de la unidad en todos los estratos de la experiencia. En sus *Cartas sobre la educación estética de la humanidad* (1794), Schiller dice:

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 199.

“Fue la propia cultura la que infligió esta herida a la humanidad moderna. Por una parte, aumentaron los conocimientos empíricos y el pensamiento se fue haciendo más preciso, lo cual propició una división más estricta de las ciencias; y, por otra parte, los mecanismos de los Estados, cada vez más complejos, hicieron precisa una más estricta separación de clases sociales y de sus funciones. Paralelamente a estos procesos se fue desgarrando también la unidad interna de la naturaleza humana, y un conflicto funesto escindió sus armónicas fuerzas. El entendimiento intuitivo y el especulativo se convirtieron en adversarios y se apropiaron de sus respectivos campos, cuyas fronteras empezaron a vigilar con desconfianza y recelo...”¹⁶⁰

Como se aprecia en este pasaje, el dualismo es transversal y afecta todas las dimensiones de nuestra forma de vida. Esta generalidad se debe a que la escisión acontece en el seno íntimo de la esencia humana. En el lenguaje del Idealismo Alemán, este dualismo fundacional es aquel entre la esfera de la subjetividad y la esfera de la objetividad. Pablo Oyarzún ha descrito esto como “la imposibilidad en que se encuentra el sujeto de acreditar la existencia de lo que no es sujeto a través del mismo acto (el pensamiento) por el cual este acredita para sí su propia existencia”¹⁶¹. Las diversas filosofías de este período pueden ser interpretadas como tentativas de responder al reto que estos dualismos imponen para la comprensión del mundo y de nosotros mismos.

Ahora bien, a pesar de que el romanticismo es caracterizado usualmente como una ruptura con el proyecto racionalista y etimológicamente “diabólico” de la Ilustración¹⁶², la interpretación hegeliana de dicho movimiento atiende curiosamente a su continuidad con él. Hay que señalar desde ahora que sería un error considerar a Hegel como un romántico o un ilustrado *stricto sensu*. No me interesa defender su adscripción a ninguna de dichas corrientes, sino limitarme a mostrar en qué consistió el programa del romanticismo alemán, algunos de sus presupuestos e intenciones filosóficas, así como las fuertes críticas que Hegel le dirige y que ponen en evidencia tanto sus convergencias como sus desavenencias con ellos.

1) El romanticismo de Jena

¹⁶⁰ Schiller, F., *Cartas...*, p. 27.

¹⁶¹ Oyarzún, P., “Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche”, en: *Revista de Filosofía*, v. LV-LVI (2000), p. 139

¹⁶² Haym, R., *Die romantische Schule*, Berlín: Gaertner, 1882. “El romanticismo en su ser más profundo es afín a la mística y el adversario natural de la Ilustración. Se enfrenta apasionada y ardorosamente a la falta de ideas del racionalismo prosaico, a la desespiritualización del mundo realizada mediante ‘el entendimiento sano del hombre’; su vida es totalmente la de la Idea” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 249).

De los fenómenos del romanticismo y lo romántico –distinción que hace Safranski¹⁶³ entre una época determinada y una actitud espiritual que trasciende lo epocal, respectivamente–, sólo tenemos que habérmolas con el período conocido como *Frühromantik*. Dicho romanticismo, que suele ser circunscrito entre 1795 y 1801, es aquel con el que Hegel estaba más familiarizado y al cual dirige sus principales críticas. Las intenciones de estos románticos (de Friederich Schlegel, August Schlegel, sus esposas Caroline y Dorothea, Novalis, Schleiermacher, Tieck, Wackenroder y, en cierto sentido, también Hölderlin y Schelling¹⁶⁴) diferían tanto de la Ilustración como del *Sturm und Drang*. Como nota Beiser, si bien los expertos evitan reducirlo a un proyecto estético, literario o crítico –debido a su alcance también cultural y filosófico–, no se suele captar aquello que es característico del romanticismo temprano. Un ejemplo es que su interpretación usual como la reivindicación del sentimiento por encima de la razón olvida que el movimiento *Sturm und Drang* o *Empfindsamkeit* de los años 1760's o 1770's ya se había ocupado de ello, y que más bien el romanticismo jenense trata de mitigar la entronización del sentimiento a la vez que combate la entronización de la razón¹⁶⁵. En esto parece acercarse más a la exigencia hegeliana de no unilateralidad.

En las secciones iniciales de *The Romantic Imperativ*, Beiser defiende tres tesis sobre el romanticismo temprano: (i) los ideales románticos son más ético-políticos que crítico-literarios; (ii) el ideal romántico fundamental es la *Bildung*, entendida como el cultivo y desarrollo de las capacidades humanas en un todo orgánico; (iii) este ideal constituye un intento de remediar los dualismos que la Modernidad ha engendrado, sin renunciar por ello a sus valores fundamentales¹⁶⁶. Estas tres tesis se condicen con la noción de filosofía que Hegel desarrolla, sobre todo con la idea de que el pensamiento está llamado a reparar la unidad que el paradigma moderno ha roto. Repasemos entonces las tres tesis.

i) El ideal ético-político

¹⁶³ Safranski, R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, 2007.

¹⁶⁴ “As we shall see, Schelling was, in many ways, merely a traveling companion of the romantic generation. This is not to say that we do not find a certain kinship between Schelling’s work and the work of some of the Romantics. There is in Schelling’s work a fundamental realistic intuition that Friederich Schlegel and Novalis share and which distinguishes all three from Fichte as well as from Hegel” (Frank, M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, SUNY Press, 2004, p. 55).

¹⁶⁵ Cf. Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, 2003, p. 28.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

En sus *Lecciones sobre la génesis de la dialéctica*, Dastur narra cómo a una Alemania feudal llegan ideas republicanas que propician el espíritu revolucionario de una nueva generación de pensadores. La influencia se percibe en por lo menos tres contextos centrales. En el filosófico, destacan la influencia de Kant y Jacobi. Del segundo, los jóvenes heredan una reivindicación de la sensibilidad frente al fracaso de la razón teórica para alcanzar lo suprasensible, así como una crítica al positivismo religioso y moral. De Kant, la intención de trazar un puente entre libertad y naturaleza es recogida como la tarea dialéctica por antonomasia: superar dualismos. En el contexto religioso, la tarea es la de instituir un reinterpretado “reino de Dios” [*Reich Gottes*] que genere una alianza entre lo humano y lo divino. La religión popular [*Volskreigion*] hegeliana, por ejemplo, buscará la realización de la ética kantiana de la autonomía en un plano social y afectivo, acercando la religión positiva a un ideal racional sin caer en una postura ilustrada. Hölderlin y Hegel ven la religión y la poesía como instrumentos de educación política y social, siguiendo el modelo de la *polis* griega. Finalmente, en el contexto político, los filósofos consideran que sin sentimiento religioso toda dominación política es ilegítima y aspiran a construir una sociedad de libertad, felicidad y amor por encima de lo coercitivo¹⁶⁷.

ii) La *Bildung*

Beiser se preocupa por señalar que esta intención ético-política es también un retorno a la pregunta aristotélica por el Sumo Bien¹⁶⁸. Aunque la justificación de Beiser enfatiza otros aspectos, me parece pertinente recordar cómo el comunitarismo hizo notoria la cercanía de Hegel al paradigma aristotélico¹⁶⁹. Ahora bien, los románticos consideran como *summum bonum* a la *Bildung* (podemos hallar textualmente esta respuesta en afirmaciones de Schlegel en *Ideas*, de Novalis en *Blütenstaub* y de Hölderlin en su correspondencia¹⁷⁰). *Bildung* significa cultura, educación o desarrollo, pero hay un significado más que los hace posibles y que, me parece, es el que Hegel usa en el *Differenzschrift* o en la *Fenomenología*: “the development of something potential, inchoate, and implicit into something actual, organized and explicit”¹⁷¹. De esta manera, la *Bildung* es el desarrollo y la configuración de una unidad o fuerza orgánica a partir de las

¹⁶⁷ Dastur, F., “Schelling, Hegel et Hölderlin: les années de Tübingen”, en: *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, pp. 17-29

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁹ Lo que subyace en ambos es una tesis ontológica sobre la dependencia de lo individual respecto de lo colectivo; que en los románticos (y en Hegel) adoptaría la forma de la dependencia de lo finito respecto a lo infinito.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷¹ *Ibid.*

capacidades humanas de racionalidad y libertad. El ideal de la *Bildung* es para los románticos algo holístico en un doble sentido: es el desarrollo de *todas* nuestras facultades y la organización de un *todo* armónico¹⁷². La educación estética de Schiller ya había mostrado esto en consonancia con la herencia kantiana de poner en conexión la moralidad con la estética. Sin embargo, el rasgo distintivo de los románticos, y que Hegel impugnará, es que dicha *Bildung* es individualista en tanto constituye una autorrealización que no se somete a la normatividad externa de las leyes o del *statuos quo*, sino que sólo obedece a las peculiaridades que cada espíritu tiene en sí mismo¹⁷³.

iii) Dualismos modernos

El proyecto ético-político fundamentado en el ideal de la *Bildung* tiene su raíz en el diagnóstico que los románticos hacen de la Modernidad. Esta padece de una enfermedad que consiste en la alienación [*Entfremdung*], extrañamiento [*Entäuserung*], división [*Entzweiung*], separación [*Trennung*], y reflexión [*Reflexion*]¹⁷⁴. Esta enfermedad hace que aquello que deba ser unidad se convierta en división. La alienación adopta tres formas principales que anticipan casi textualmente los *Manuscritos* de Marx. En primer lugar, la alienación respecto de uno mismo (cuya cura es el “alma bella”); en segundo lugar, la alienación respecto de los demás (cuya cura es el establecimiento de una comunidad opuesta a la sociedad mercantil); en tercer lugar, la alienación respecto de una naturaleza objetificada y matematizada (cuya cura es la elaboración de una noción nueva de naturaleza, como persiguen Goethe o Schelling).

Ahora bien, como señaló Beiser, a pesar de estas fuertes críticas a la Modernidad, hay continuidades que los románticos defienden, como la función crítica del pensamiento.

(iv) El arma de la crítica

¹⁷² *Ibid.*, p. 27.

¹⁷³ El cultivo de la individualidad está muy presente en la pedagogía europea de la época. Figuras como Humboldt o Pestalozzi hablan de una educación individual donde el niño debe auto-descubrir su ethos personal y cultivar sus capacidades siempre en contacto con la naturaleza y los demás. La reciente publicación en español de los Escritos pedagógicos de Hegel nos permitirá entender mejor la vena educacional del sistema hegeliano, que es obvia en el gesto mismo de la escritura de una Enciclopedia

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 31.

Kant caracteriza a la Modernidad como “la época de la crítica”¹⁷⁵ porque la Ilustración ha reformulado la racionalidad en términos estrictamente críticos. La razón es considerada ahora una facultad normativa capaz de determinar la validez de normas y la verdad de proposiciones (y, por ende, del contenido de cualquier creencia) a través de sus propios recursos¹⁷⁶. En virtud de su autonomía subjetiva es capaz de ejercer también una transformación de las estructuras objetivas del mundo para la consecución de sus fines. De esta manera, la Ilustración consolidó al individuo¹⁷⁷ como el *locus* de todo movimiento emancipatorio. Además, en virtud del giro copernicano, la experiencia es descubierta filosóficamente en todos sus estratos porque nos remite a un Yo racional y libre que la constituye. La filosofía kantiana expresa filosóficamente el momento histórico donde, según autores como Mertel, los sujetos toman distancia de sus formas de vida para juzgarlas normativamente¹⁷⁸. El sujeto moderno es por ello intrínsecamente crítico del mundo y de sí mismo. La Ilustración representa antonomásticamente dicho espíritu. Los ilustrados se caracterizan por ser iconoclastas. La ilustración francesa (aquella de Voltaire, D’Alembert, Montesquieu o Diderot) era particularmente anticlerical y de tendencias materialistas (Holbach, Helvetius). Giraba en torno a las ideas de la crítica racionalista y del mecanicismo materialista que, como notó Kant en la *Crítica de la razón pura*, pueden llevar al escepticismo y al determinismo, es decir, a la aniquilación de la misma razón y la ciencia. En Francia, donde el Iluminismo se opuso al *Ancien Régime*, las reivindicaciones políticas eran también mucho más radicales.

En lo que respecta a la función crítica del pensamiento en los románticos, el mismo Schlegel, tan acusado de irracionalista, celebra en sus *Lecciones sobre filosofía trascendental* el sentido crítico del pensamiento y el orden de la razón. Los románticos, en tanto críticos de la Ilustración, hacen uso del arma de la razón también, sólo que hay un factor material que determina

¹⁷⁵ “Nuestra época es, propiamente, la época de la crítica, a la que todo debe someterse. La *religión* por su *santidad*, y la *legislación*, por su *majestad*, pretenden por lo común, sustraerse a ella. Pero entonces suscitan una justificada sospecha contra ellas, y no puedan pretender un respeto sincero, que la razón sólo acuerda a quien ha podido sostener su examen libre y público” (Kant, I., KrV, AXII, p. 7)

¹⁷⁶ Cf., Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, 2002, pp. 21-33.

¹⁷⁷ Para una documentada historiografía del tema, cf., Van Dülmen, R., *El descubrimiento del individuo. 1500-1800*, Madrid: Siglo XXI, 2016.

¹⁷⁸ Mertel, K., “La teoría crítica del desarrollo de Thomas McCarthy y la hermenéutica como filosofía práctica: hacia un diálogo constructivo”, en: Casuso, G. y J. Serrano (eds.), *Las armas de la crítica*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2018, p. 74,

una gran diferencia con los franceses. Como ha analizado Lukács¹⁷⁹, mientras la Ilustración Francesa tenía un talante particularmente anticlerical y materialista, en Alemania la Ilustración asumió más el ideal de una religión racional. Asimismo, como veremos luego, el romanticismo se movió dentro de esquemas religiosos mucho más evidentes, a diferencia del ateísmo de románticos ingleses como Shelley. El resultado es que tanto la Ilustración como el romanticismo acentúan en Alemania una tendencia, si no religiosa, por lo menos idealista. El carácter idealista del pensamiento de Hegel, como señala Lukács, está presente desde muy temprano y es un rasgo que persiste hasta Berlín. Si hay una tesis a la que Hegel jamás renuncia es a la del idealismo especulativo. Es decisivo reparar en cómo ni la Ilustración, ni el combate del romanticismo con la Ilustración (quienes pretendían subsanar el formalismo vacío de los Ilustrados¹⁸⁰) hacen que Hegel abandone un suelo profundamente idealista, que en mi opinión es lo que lo lleva a concebir la noción de unidad como intrínsecamente inteligible.

II.2 Hegel frente a los románticos

Ahora que ya estamos suficientemente familiarizados con el romanticismo alemán, ya podemos comprender la relación general que Hegel entabla con dicha tradición respecto a los temas que nos ocupan. La gran intuición romántica que nos servirá para seguir nuestra perspectiva mereológica es la que Hölderlin, Hegel y Schelling cifran tempranamente en el lema “Reich Gottes” [reino de Dios] durante el período de Tubinga, y que Hölderlin traduce luego en su *Hiperión* como *hen kai pan* (“uno y todo”¹⁸¹). Dicha intuición señala que el mundo constituye una unidad y que no hay un divorcio entre lo finito y lo infinito. Asimismo, señala la tarea de que la filosofía debe dejar de considerar al Yo como un principio y a su identidad como absoluta, y más bien reconocer la diferencia que está enquistada en su seno. De esta manera, se realiza un giro que nos hace volver la mirada hacia una unidad que precede a la unidad del yo y el mundo tanto lógica como ontológicamente. El romanticismo se perfila como un pensamiento de la unidad que tomará como vía de acceso la experiencia estética. Sin embargo, para Hegel este rasgo del romanticismo puede ser también una

¹⁷⁹ Lukács, G., *El joven Hegel*, Barcelona: Grijalbo, 1970, p. 35ss.

¹⁸⁰ “Lo que hay ahora [en la época], observa Hegel, es romanticismo y postkantismo. El primero tiene voluntad de contenido que se debe considerar ventajosa, porque huye de las secas abstracciones tan propias del kantismo, pero es atolodrado e inmaduro, joven podría decirse. El segundo es un formalismo carente de contenido, estéril y escéptico en último término, como residuo agotado de la cultura de la Ilustración” (Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 20).

¹⁸¹ El poeta habla en alemán del “Eines und Alles” en, por ejemplo, *Brod und Wein*.

versión peculiar de los vicios de la Modernidad y nefasta para el pensamiento racional.

i) La vocación religiosa del romanticismo

En su clásico *La filosofía del idealismo alemán*, Hartmann dedica una parte considerable a la filosofía de los románticos, dado que considera que “lo que éste [el idealismo alemán] persigue en la especulación y en el sistema conceptual, el romanticismo lo busca directamente en la vida”¹⁸². Oponer la especulación a la vida me parece poco informativo, pero lo que Judith Norman ha llamado la “vaguedad constitutiva”¹⁸³ del romanticismo (esto es, su renuencia a exponer analíticamente una noción clara y distinta de sí mismo) nos obliga a dicho tipo de reduccionismos. Quizás esta indeterminación se deba al mismo impulso romántico hacia la totalidad que hace que se difuminen los límites entre arte, religión, filosofía, ética, etc. En su libro, Hartmann no sólo caracteriza al romanticismo como un programa vital en vez de especulativo, sino que se hace eco de la historiografía ortodoxa para caracterizarlo también como un programa con tintes religiosos: “cuanto más profundamente el romanticismo empieza a entender su propia esencia, tanto más sublime la concibe y tanto más acabadamente se comprende a sí mismo como religión”¹⁸⁴.

Considero que hay que entender este carácter religioso en el sentido etimológico del *religare* como restitución de la unidad por encima de la escisión. Hartmann presenta como precursor al holandés François Hemsterhuis (1721-1790), místico ilustrado, debido a que en él asistimos al “descubrimiento de toda una esfera de valores vitales y, resplandeciendo a través de ella, un nuevo tipo de conciencia del todo-unidad; un nuevo y más profundo sentimiento hacia la naturaleza, una nueva y más rica moralidad; una nueva y más libre aspiración hacia Dios y una nueva vida en la riqueza infinita de la belleza”¹⁸⁵. Tal conciencia nueva del Todo-Unidad es el rasgo medular del romanticismo. En esta estructura religiosa se da el sentimiento de un Todo-Uno en el que hallan realidad e inteligibilidad todas las cosas particulares, pero que a su vez no constituye un objeto de aprehensión racional. Las individualidades aisladas sólo subsisten en su conexión con el Todo y son en sí mismas meras ilusiones. Sólo el Todo es orden y armonía, y el ser humano debe consagrarse a participar en esta unidad suprema a través de su espíritu. Hartmann se dedica a desarrollar cómo la tesis del romanticismo coincide con la religión en tanto “lo infinito no se encuentra

¹⁸² Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 250.

¹⁸³ Norman, J., “Hegel and German Romanticism”, en: Houlgate, S. (ed.), *Hegel and the Arts*, Northwestern University Press, 2007, p. 312.

¹⁸⁴ Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 250.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 260.

más allá de lo finito sino en medio de él, en muy inmediata cercanía, aunque siempre sea inaprensible”¹⁸⁶. Tal presencia de lo infinito en lo finito nos exige reconocer su unidad. Hölderlin es de los primeros en exponer la tesis. Para el poeta, el mérito de los griegos es haber inventado un “Uno distinto en sí mismo” [*hen diapheron eautô*]. Sin embargo, la Modernidad habría contrapuesto el ideal y la vida, dada su carencia de la conciencia de la unidad originaria y su entronización del pensamiento racional, que los lleva a ignorar que solo se accede al Todo por la experiencia estética. La filosofía debe aliarse al arte y la religión para conocer el absoluto¹⁸⁷.

Como explica Dastur¹⁸⁸, en *Sobre la religión* (1796-1797), Hölderlin parte de la necesidad humana de representar su vínculo con el mundo. Este vínculo, correlato de la *Innigkeit*, es la *Zusammenhang*: una conexión sagrada entre los hombres y con lo divino. Frente a la Ilustración, Hölderlin plantea el retorno a una comprensión originaria de la experiencia con lo divino, donde lo sagrado no es una sustancia sino el destino que adviene por la participación del hombre en él. Este logra una elevación [*Erhebung*], que tiene la forma de una *Erinnerung* (recordar-interiorizar), a una vida superior pero no divorciada de la mundana. Esto permite la exteriorización en imagen de toda la vida, cuyo proceso completo consiste en un sentir [*Empfindung*] religioso que al representar lo Infinito en lo finito proporciona satisfacción [*Befriedigung*] verdadera, fruto de la elección de una forma de vida. La participación en lo divino implica una fuerza poética humana para constituirse como vida superior con elementos mundanos. La praxis productiva da nacimiento al Espíritu [*Geist*] que no es sino “el resultado de la repetición de la vida real en el pensamiento”¹⁸⁹. Esta praxis productiva es la noción misma de *Bildung*.

Las críticas de Hegel al romanticismo temprano

Manfred Frank ha planteado la disonancia entre el romanticismo de Jena y el idealismo absoluto de la siguiente forma:

“That which I call ‘Frühromantik’ shares the same object and determination with the project of absolute idealism. But in the work of the early German Romantics, ‘absolute knowledge’ becomes replaced by an absolute ‘not-knowing’ and the result is a skeptical basis for philosophizing”¹⁹⁰

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 249.

¹⁸⁷ Dastur, F., *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, p. 95.

¹⁸⁸ *Ibid.*, “De la religion”, en: *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique*, pp. 125-141.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁹⁰ Frank, M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, p. 56.

Si bien los románticos y los filósofos idealistas comparten al Absoluto como objeto, los primeros concluyen en un escepticismo y los segundos en una filosofía. Uno estaría tentado de desacreditar rápidamente a los románticos identificándolos con los que Hegel llama en la *Enciclopedia* misólogos¹⁹¹. El problema para Hegel es que el no-saber de los románticos es sólo la renuncia cómoda a la razón. ¿Cómo hablamos del Absoluto si no lo conocemos? Hölderlin y Novalis contestan esa pregunta siguiendo la estela de un filósofo al que Hegel consagra una crítica fuerte: Jacobi. Como vimos en la Sección Primera, la interpretación temprana del sistema kantiano está orientada por la búsqueda del primer principio que nos permita erigir el sistema. Jacobi pronto dio una respuesta negativa a este proyecto filosófico, y le opuso lo que llamó una suerte de “filosofía de la fe”. Para Jacobi, si hay conocimiento, tiene que haber una premisa cuya validez no dependa de la validez de una precedente y a la que debemos tomar por válida a través de una modalidad epistémica que él llama fe. Los románticos siguen esta pista en otro sentido. Frank considera que la tesis filosófica que nos permite agrupar a los románticos de Jena es su anti-fundacionalismo, es decir, su escepticismo respecto a cualquier primer principio en filosofía. A pesar de que puede sonar extraño, Hegel comparte cierto anti-fundacionalismo en tanto se opone a las filosofías que pretenden fundamentar el conocimiento en un principio originario. Sin embargo, el desacuerdo con Jacobi y los románticos radica en que el anti-fundacionalismo no puede ser sinónimo de escepticismo, intuicionismo o fideísmo.

a) Subjetivismo

Las críticas hegelianas al romanticismo jenense son bastante ácidas. Hegel caracteriza a dicho movimiento como una muestra de “depravación moral, artística y filosófica”¹⁹². El trasfondo filosófico es que considera que el romanticismo acentúa de manera nociva el giro subjetivo propio de la Modernidad¹⁹³. Para Hegel, el sujeto romántico desemboca en una

¹⁹¹ “En este regreso, sin embargo, [el pensamiento] no ha de caer necesariamente en la misología, cuya experiencia ya tuvo presente Platón, ni debería tampoco comportarse hostilmente contra sí mismo, como sucede cuando afirma el así llamado saber inmediato como forma exclusiva de hacer consciente de la verdad” (Hegel, G.W.F., *ENC*, §11, p. 113).

¹⁹² Norman, J., *o.c.*, pp. 310-311.

¹⁹³ “De hecho, comenzando por Hegel y llegando hasta Gadamer, los filósofos occidentales se mostraron particularmente dispuestos a cuestionar la acentuación romántica del principio subjetivo. Desde la perspectiva de sus críticos, el peligro que se desprendería del subjetivismo romántico remitía a su tendencia a disolver las diversas configuraciones normativas... el sobredimensionamiento romántico del yo sería el responsable de la crisis de los discursos orientados en términos de verdad y del socavamiento del carácter vinculante de las regulaciones ético-

subjetividad impotente o en una subjetividad frívola que renuncia al pensamiento. Ahora bien, ¿es correcto el juicio de Hegel sobre este giro? En Hölderlin, por lo menos, no. Las críticas del poeta a la Modernidad se hacen en nombre de la *Innigkeit*, pero esta es una “interioridad” que no es el repliegue en una esfera ontológicamente independiente (como en las filosofías del Yo), sino la capacidad de trascender lo propio e ir hacia el mundo y los otros. Dastur ha resaltado por ello dos tesis pre-hegelianas de Hölderlin: que “lo individual no se opone, sino que presupone lo comunitario”¹⁹⁴ y que “todo es íntimo” [*Alles ist innig*] en tanto todo está relacionado con todo¹⁹⁵. Las críticas a la subjetividad moderna están por otro derrotero.

Hay que recordar, por ejemplo, el fuerte juicio que la *Fenomenología* emite sobre el alma bella. Hegel la caracteriza como la igualdad de la conciencia consigo misma, en tanto en ella convergen la conciencia de deber y su autoconciencia. Dicho muy sucintamente, a lo que apunta Hegel es a mostrar cómo el alma bella se auto-percibe como incondicionada en virtud de que solo se halla a ella misma sin reconocer las condiciones fácticas en las que está insertada y en la que su voluntad está enraizada. Por ello, el alma bella puede degenerar en la inacción y asume solo una postura crítica-negativa sin ella misma involucrarse con los procesos reales. En el caso de Novalis, Hegel ve a un romántico que se queda anclado en la carencia, en el deseo [*Sehnsucht*], y cómo esto lo lleva a configurar una subjetividad impotente que no puede realizarse objetivamente¹⁹⁶. Asimismo, el personaje *Hiperión* de la *Bildungsroman* de Hölderlin prolonga estos motivos, en tanto reconoce qué es lo que debe hacer, pero no lo hace porque no quiere “mancharse” con la acción mundana. Hegel considera también que las ideas de Schlegel sobre el genio romántico-irónico ofrecen una representación del mundo como un producto lúdico de la voluntad individual¹⁹⁷. El empoderamiento del sujeto ya no tiene que ver con la racionalidad ilustrada sino con lo artístico-lúdico, que puede resultar mucho peor porque despoja de toda seriedad a la vida. Hegel considera que la ironía es una operación del espíritu sin criterio y sin normatividad, que destruye todo sin miras con la fuerza negativa.

políticas” (Galfione, V., “Modernidad, estética y subjetividad. Una reconstrucción histórico-conceptual de las reapropiaciones del pensamiento de Friedrich Schlegel en el marco de la filosofía alemana contemporánea”, en: *Areté*, v. XXX, 1 (2018), p. 45).

¹⁹⁴ Dastur, F., *Leçons ...*, p. 121.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 122

¹⁹⁶ Cf., Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 296ss.

¹⁹⁷ Roy, A., “Hegel contra Schlegel; Kierkegaard contra de Man”, en: *PMLA*, v. CXXIV, 1 (2009), pp. 107-126.

b) La mala dialéctica de la ironía

En 1797, Schlegel escribe que “la ironía es la forma de la paradoja”¹⁹⁸. Esta, reinterpretada en el romanticismo como parábasis, es el momento en una obra de teatro donde la narración es interrumpida por una intrusión del dramaturgo. Schlegel amplía este sentido de “irrupción” o “dislocación” hasta darle una connotación filosófica y existencial. Se refiere a ella como la operación a través de la cual toda estabilidad se ve deshecha. A lo largo de los siguientes tres años, Hegel no dejará de atacar dicha noción romántica de ironía, porque considera que su fuerza negativa es destructiva y que engendra la irracionalidad. Uno podría pensar que es extraño que Hegel, tan abogado de la negatividad, juzgue mal la fuerza negativa de los románticos. La diferencia está en que la negatividad hegeliana tiene por objetivo un escepticismo consumado, esto es, el arribo a una unidad de sentido, mientras que la ironía romántica presuntamente es una operación negativa y dogmática sin ánimos de proponer nada. Lo que agrava esta cuestión es que en su ensayo “Sobre la incomprendibilidad” Schlegel muestra que la ironía romántica no es tanto una operación deliberada de una subjetividad empoderada, sino algo constitutivo de la estructura impersonal del lenguaje¹⁹⁹. Sugiere que incluso la filosofía misma es un juego de lenguaje y que no puede escapar a la indeterminación. Esto último es mucho más deplorable desde una óptica hegeliana, ya que en nombre de una presunta ontología del lenguaje (que no recibe mayor justificación tampoco) se sugiere que la filosofía es una actividad destinada a no aprehender ni expresar algo verdadero. A esto Hegel le opondrá la seriedad y el esfuerzo del concepto. Vemos así que la noción hegeliana de filosofía se va configurando en nombre de la especificidad de la razón y abandonando coqueteos con el arte. Hegel considera que el acceso a la Unidad no puede ser la vía estética, al menos si lo que queremos hacer es filosofía.

c) El intuicionismo

Ahora bien, se ha hecho notar que detrás de esta fuerte crítica de Hegel a la ironía se encuentra una crítica a la epistemología que le subyace: el intuicionismo. Por intuicionismo hay que entender una tesis epistemológica según la cual tenemos un acceso “cognitivo” inmediato a la verdad. Uso las comillas porque los románticos quizás dudarían llamar conocimiento a nuestra aprehensión del Absoluto. La prueba textual se halla en el fragmento 69 de las *Ideas* de Schlegel, donde se dice que la ironía es una

¹⁹⁸ Schlegel, F., en: Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, p. 268.

¹⁹⁹ Schlegel parece defender una tesis semejante al “pantextualismo” posmoderno. Para un *account* y una crítica a dicha tesis cf., Doyle, J., “¿Por qué me aburre tanto el postmodernismo?”, en: *Areté*, v. VIII, 1 (1996), pp. 119-135.

conciencia clara del caos, o también en sus *Diálogos sobre poesía* (1800), donde se habla de la intuición del Todo que se logra en un instante. Los románticos de Jena solían hablar precisamente de la intuición [*Anschauung*] e incluso de la intuición intelectual [*intellektuale Anschauung*] como facultades que nos permiten trascender la discursividad del pensamiento y situarnos en el ámbito del Absoluto. Aunque Hegel todavía permanece como defensor de la intuición intelectual en 1801, sus críticas a la epistemología intuicionista se hacen notar pronto y van perfilando la noción de filosofía que pronto defenderá. En el Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología*, Hegel deplora el intuicionismo intelectual de Schelling, de la filosofía de la fe de Jacobi, y del sentimiento de los románticos porque son un pensamiento relámpago que no se molesta en dar razón [*lógon didónai*], esto es, en justificarse en el espacio lógico. Hegel se burla:

“...si lo verdadero sólo existe en aquello o, mejor dicho, como aquello que se llama unas veces intuición y otras veces saber inmediato de lo absoluto, religión, el ser –no en el centro del amor divino, sino el ser mismo de él–, ello equivale a exigir para la exposición de la filosofía más bien lo contrario a la forma del concepto. Se pretende que lo absoluto sea, no concebido, sino sentido e intuido, que lleven la voz cantante y sean expresados, no su concepto, sino su sentimiento y su intuición... Lo bello, lo sagrado, lo eterno, la religión y el amor son el cebo que se ofrece para morder en el anzuelo; la actitud y el progresivo despliegue de la riqueza de la sustancia no deben buscarse en el concepto, sino en el éxtasis, no en la fría necesidad progresiva de la cosa, sino en la llama del entusiasmo”²⁰⁰ (*Fenomenología del Espíritu*, Prólogo)

Como dirá en la *Ciencia de la Lógica*, donde justamente se expone el método dialéctico discursivo:

“El saber puro, la intuición intelectual, aparece sin este movimiento objetivo como un punto de vista arbitrario, o incluso como uno de los estados empíricos de la conciencia, en vista del cual todo depende de si uno se topa con él en su interior o lo puede engendrar, mientras que otro no”²⁰¹ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Del inicio de la ciencia)

Hegel sospecha que el intuicionismo, a nivel filosófico, es fatal porque es la renuncia de la razón a sus recursos, para ampararse en alguna facultad superior que aprehende sin mediaciones lo verdadero. Cuando los románticos hablan de inspiración, sentimientos, entre otras cosas, parecen defender esta epistemología intuicionista o por lo menos no molestarse por comprender y exponer las mediaciones del “saber” que dicen poseer, y que

²⁰⁰ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 10.

²⁰¹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 221.

la filosofía, según Hegel, debe exponer y captar adecuadamente. La Unidad jamás puede ser un objeto de intuición, pero sí de concepto.

III.

Si tomamos en serio un pasaje hegeliano donde se dice de la filosofía de la religión que “no es sino una serie de unidades donde siempre está la unidad pero ésta siempre es determinada ulteriormente”²⁰² y consideramos que para Hegel la religión constituye nuestra *comunidad con y comprensión de Dios*, tenemos cierto apoyo para decir que este progreso [*Fortschritt*] filosófico en la determinación de la unidad puede caracterizarse también como un *itinerarium mentis in Deum* a través de un ascenso por grados de ser, unidad y vida. Esto último –aparte de ofrecernos *insights* interesantes sobre la relación de la filosofía hegeliana con Platón, Aristóteles o Plotino– nos permite apreciar la intención sistemática de Hegel en otras dimensiones, así como esclarecer la peculiar tesis de “grados de realidad”. Claro está, no deseo “teologizar” a Hegel²⁰³ ni sobreestimar el papel de lo místico y lo religioso, pero sí insistir en que atender estos elementos no es sólo historiográficamente correcto, sino también filosóficamente interesante para comprender su noción de unidad.

Si bien Hegel aborda la religión a lo largo de todos sus escritos²⁰⁴, en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* tenemos una exposición pormenorizada. La religión es definida principalmente como “la relación de la conciencia humana con Dios”²⁰⁵. Ella es “el espíritu consciente de su esencia y de sí mismo”²⁰⁶ o, mejor dicho, es el espíritu que se realiza en la conciencia a través de “la elevación del hombre hacia Dios”²⁰⁷. Lo que permite a Hegel exponer el concepto de religión, juzgar las religiones

²⁰² *Ibid.*

²⁰³ Lo ocioso de teologizar a Hegel ha sido expuesto muy bien en Kaufmann, W., “Hegel's Early Antitheological Phase”, en: *The Philosophical Review*, v. LXIII, 1 (1954), pp. 3-18.

²⁰⁴ “Y la filosofía de la religión, que en el sistema aparece como una parte, está lejos de serlo. De antemano todo el sistema es una filosofía de la religión; lo es en cada una de sus partes, sólo que en los aspectos parciales se disfraza o cubre por el problema especial que ocupa el primer plano. Pero para el que lo sabe, le es fácil oír el fundamental tono teológico de la naturaleza, del derecho y de la historia, y hasta en la Lógica. Cada uno de los objetos de las diferentes disciplinas son formas, gradualmente ordenadas, de la manifestación de Dios” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I., p. 40). En contra de esta lectura han escrito numerosos especialistas contemporáneos, desde Walter Kaufmann hasta Valls-Plana. Me alíneo con lo que niegan que la filosofía sea una teología enmascarada, pero el espíritu afín y los conceptos operativos son afines.

²⁰⁵ Hegel, G.W.F., *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, p. 29.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 45

determinadas y justificar por qué el cristianismo es la religión consumada, es que toma como criterio qué tan adecuadamente se concibe la *unidad* de dicha relación entre la conciencia (individual o colectiva) y Dios. He señalado antes dos pasajes de las *Lecciones* que caracterizan a la filosofía como un progreso en la determinación de la unidad. En el ámbito religioso dicho progreso se expresa en la forma de un ascenso hacia la comprensión y comunión con Dios, que se presenta como la sucesión de tres momentos que van desde la concepción de Dios como algo “otro” hasta su concepción como espíritu “con y en nosotros”. Esto permite defender que lo que Hegel entiende *filosóficamente* por Dios no es otra cosa que el Absoluto, la Verdad o lo Uno (en una peculiar interpretación) y cómo esto es correlativo con su visión de la tarea de la filosofía como una tarea religiosa en tanto constitución del verdadero *religare* entre lo finito y lo infinito.

1. El patrimonio compartido

Las *Lecciones sobre filosofía de la religión (LFR)* comienzan con el recordatorio de que la filosofía y la religión comparten el mismo contenido. Ya en el §1 de la *ENC* Hegel afirmaba que:

“sus objetos [la filosofía] los tiene en común con la religión. Ambas tienen la *verdad* por objeto y precisamente en el sentido más elevado [de esta palabra], a saber, en el sentido de que Dios es la verdad y él *solo* lo es. Ambas tratan además de la región de lo finito, de la *naturaleza* y del *espíritu humano*, de su referencia mutua y de su referencia a Dios en cuanto verdad suya”²⁰⁸ (*ENC*, §1)

Las *LFR* repiten la misma idea: “el contenido de la filosofía, su exigencia e interés son totalmente comunes con los de la religión. El objeto de la religión así como el de la filosofía es la verdad eterna, Dios y nada más que Dios y la explicación de Dios”²⁰⁹. Estos pasajes enuncian lo que llamaremos la *tesis del contenido común de la religión y la filosofía* (TCC) y nos ofrecen información valiosa para entender la naturaleza de la filosofía según Hegel.

a) Dios es la Verdad

En primer lugar, nos muestran que Hegel identifica explícitamente a Dios con la Verdad. Uno podría objetar desde la lógica formal que Hegel confunde el estatuto ontológico de la verdad porque la considera *objeto* en vez de *propiedad* (exclusiva de las proposiciones). Cualquier respuesta a esta objeción debe atender dos cosas. Primero, que la lógica hegeliana se aleja deliberadamente de la lógica formal no para refutarla, sino para ofrecer una interpretación filosófica de ella y poder indagar su relación con otras dimensiones del espíritu. Segundo, que Hegel está haciendo suyos un lenguaje y una concepción de la Verdad propios de una larga tradición

²⁰⁸ Hegel, G.W.F., *ENC*, §1 p. 99.

²⁰⁹ Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 30.

metafísica y religiosa²¹⁰, que puede rastrearse cristianamente al *Evangelio de Juan* –donde Cristo dice: “Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida” (Jn 14, 6)– y filosóficamente al platonismo²¹¹. La identificación de Dios y Verdad se esclarece más cuando se la interpreta a la luz de un par de frases de la *Fenomenología*: “lo verdadero es el todo”²¹² y “solamente lo absoluto es verdadero, solamente lo verdadero es absoluto”²¹³; es decir, cuando se las pone en conexión con las modernas exigencias de científicidad sistemática que hemos revisado en la Sección Primera. Como se aprecia, Dios, Absoluto²¹⁴ y Verdad son “equivalentes” en virtud de que pueden ser considerados como totalidades. Dichas nociones constituyen el objeto de la religión y filosofía porque estas buscan pensar la totalidad de lo real y del pensamiento. Además, como veremos, son formas supremas de Unidad porque son un Todo donde se enquistan las relaciones entre las cosas o determinaciones finitas que solo subsisten en tanto están contenidas en él. Por ello, lo finito no tiene genuina realidad ni constituye algo verdadero de por sí, y esto porque recibe su inteligibilidad y realidad *en y a través* del Todo²¹⁵. Tal era precisamente la intuición metafísica que guiaba al romanticismo y la noción kantiana de sistema: que la unidad es un unotodo donde las partes tienen menos realidad que el todo. Considero que esta es una de las maneras de comprender la tan infame idea hegeliana de la primacía de la totalidad sobre las partes, que llamaré *principio de la idealidad de lo finito* (PIF) y que nos remite a su vez al *principio de la noción de verdad como inteligibilidad y realidad* (PVIR)²¹⁶; ambos principios serán comentados en breve.

b) Dios es la verdad... pero lo finito, a su manera, también

²¹⁰ En *Descartes según el orden de las razones*, Martial Guérault señala su perplejidad frente al hecho de que Descartes parezca considerar a la verdad como “objeto”. No veo mayor motivo para dicho problema, dado que Descartes (mucho más que Hegel) entabla un diálogo de continuidad con la tradición meditativa y mística del cristianismo.

²¹¹ Cf., Platón, *República*, Libro V. La verdad es entendida como mayor realidad, opuesta a la “mera apariencia”. Así lo entiende, dentro ya de esquemas religiosos, Filón: “Moisés deseaba la Verdad en vez de la apariencia [tou *dokein*]” (*De Vita Moses* 1, 48), y el platónico Albino dice en el *Didaskalios* que Dios es la *alétheia*.

²¹² Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 16

²¹³ *Ibid.*, p. 52

²¹⁴ “lo absoluto, lo cual es [precisamente] el objeto de la filosofía” (Hegel, G.W.F., *ENC*, p. 69).

²¹⁵ Si recordamos la definición kantiana de sistema, las relaciones que guardan las partes con la Idea (que Hegel diría aquí Verdad o Todo) determinan las relaciones de las partes entre sí, así como la realidad e inteligibilidad de cada parte.

²¹⁶ Tal noción de verdad es, hasta donde me atrevo a decir, exclusiva de Hegel y constituye su respuesta a la noción tradicional de verdad como adecuación, que encuentra paradigmáticamente ejemplificada por Kant.

En segundo lugar, aunque Hegel afirma que “Dios, y nada más que Dios” es la verdad, eso no lo hace el único objeto del pensamiento ni permite que desestimemos el conocimiento de aquello que no es “directamente” Dios. El pasaje de la *ENC* nos dice que la filosofía y la religión también estudian “la región de lo finito”, es decir, la dimensión de la naturaleza y del espíritu, tanto en sus referencias mutuas como en su referencia a Dios. Un pensamiento que sólo se concentrara en Dios como Principio e ignorara todo lo demás no sería un pensamiento racional. Como vimos en la Sección Primera, Hegel está en contra de aquellos que, por presunta devoción a lo suprasensible, creen que solo existe un Principio sin relación con lo finito y al cual debemos consagrarnos exclusivamente. Por ello, en contra de las tentativas modernas de hallar un único principio para erigir un sistema filosófico, Hegel dice que “erróneamente se entiende por sistema una filosofía con un principio limitado, distinto de otro; por el contrario, es principio de verdadera filosofía contener dentro de sí todos los principios particulares”²¹⁷. El sistema es una unidad diferenciada. Por más que haya una Verdad, “lo verdadero sólo es desarrollándose dentro de sí como concreto y tomándose y reteniéndose [todo] junto en unidad, es decir, sólo es como totalidad; y solamente mediante la diversificación y determinación de sus distinciones puede ser la necesidad de ellas y la libertad del todo”²¹⁸. Lo finito constituye precisamente dicha diversificación y desarrollo, ¡sin el cual el grandilocuente Principio tampoco tendría inteligibilidad y realidad! Este principio, que llamaremos *principio de diversificación del Absoluto* (PDA) es uno de los más importantes de la filosofía especulativa, y lo veremos a propósito de la crítica hegeliana a la deducción kantiana de las categorías.

c) Dios se explica en lo finito

En tercer lugar, cuando Hegel dice que la filosofía y la religión son la *explicación* de Dios es probable que esté usando el término en el sentido de la *explicatio* neoplatónica. Sabemos que Hegel estaba muy familiarizado con dicha tradición y que hay coincidencias interesantes con Nicolás de Cusa²¹⁹. Dicho de manera muy sucinta: Dios es la unidad infinita donde están complicadas virtualmente todas las cosas finitas, y el mundo es el despliegue o explicación de aquella unidad, es decir, su diversificación.

²¹⁷ Hegel, G.W.F., *ENC*, §14, p. 117.

²¹⁸ *Ibid.*

²¹⁹ “...contribuye también a una recta comprensión de la relación finitos-infinito en Hegel aproximar su postura a Nicolás de Cusa y no sólo a la Escolástica o a Spinoza. El Cusano, en efecto, lejos de las expresiones escolásticas, decía que el mundo era *explicatio Dei* o despliegue de Dios, mientras Dios, a su vez, se designaba como *com-plicatio mundi*, es decir, como mundo plegado o recogido sobre sí, antes de su despliegue. Repare el lector en que la palabra alemana *Entwicklung*, usada por Hegel para mentar el modo de desarrollo del concepto, está exactamente construida como la latina *explicatio* o nuestra *despliegue*” (Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 141).

Como ha notado Gandillac²²⁰, el alcance de estas nociones en Cusa es tanto ontológico como epistemológico, ya que lo que se busca es comprender mejor cómo es Dios en las cosas creadas y cómo las cosas creadas son en Dios. En consonancia con la tradición neoplatónica, el Cusano dice que “todo está en todo” (*quodlibet in quolibet*) –a la manera de Anaxágoras– para señalar que los seres individuales son partes e imágenes contractas de todo el universo creado. Esto es muestra de lo que llamaremos la *tesis de la ontología relacional* (TOR), defendida también por Hegel. Otra coincidencia terminológica se da en el Libro I, donde el Cusano habla del Absoluto, y usa este término en el sentido etimológico de “libre de” (*ab-solutus*) para enfatizar la infinitud de Dios. Hegel hace un uso semejante del término. Lo Absoluto, entendido como totalidad, es aquello que se libera, que se absuelve de las cosas particulares al superarlas. Sobre el peculiar sentido de este *principio de libertad del absoluto* (PLA), no insistiré en estas secciones, ya que es conocida la relación que Hegel establece entre razón y libertad: la libertad es el auto-movimiento y la capacidad de auto-diferenciarse y reconocerse en la diferencia.

d) Representación y concepto, de nuevo

Sin embargo, hay un matiz para la TCC que nos remite a la distinción entre representación y concepto que hemos abordado en la sección anterior. Las *LFR* dicen: “ambas se diferencian [la religión y la filosofía, C.S.] en este peculiar ocuparse de Dios”²²¹. Ambas versan sobre el mismo objeto, pero cada una lo hace en su *elemento* propio. Mientras la religión está en el orden de la representación, la filosofía es “el conocimiento científico de la verdad”²²² y la “contemplación pensante de los objetos”²²³. El pensamiento se vuelve en ella pensamiento concipiente porque su elemento es el Concepto²²⁴. En el famoso orden de las esferas en el Espíritu Absoluto, la gradación es arte, religión y filosofía porque el fin del pensamiento es emanciparse de lo sensible y la representación. Ya vimos cómo Kant planteaba que la filosofía dependía de una distinción fundamental entre lo sensible y lo inteligible, que en Hegel se traduce en la distinción entre representación y Concepto. Además, desde el período de Jena la filosofía está por encima de la religión en tanto el hombre busca “un conocimiento que no se contenta con las representaciones corrientes de la fe, sino que

²²⁰ Gandillac, M., “Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues”, en: Piaia, G. (comp.) *Concordia Discors. Studisu Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, Padova: Antenor, 1993, p. 102.

²²¹ Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 30.

²²² Hegel, G.W.F., *ENC*, Prólogo de la segunda edición, p. 60.

²²³ *Ibid.*, §2, p. 100.

²²⁴ Siguiendo a Platón, el concepto de X es el principio interno de organización de las determinaciones de X, cuyo lazo necesario constituye su inteligibilidad y realidad, mientras que la representación es solo una construcción parcial o arbitraria de las determinaciones de X.

avanza hasta el pensar, primero hasta el entendimiento reflexivo, pero que ha de llegar luego al pensamiento conceptual”²²⁵. Como hemos anticipado, debemos enfocar la distinción entre representación y concepto como la distinción entre una forma deficiente y una forma adecuada de unidad. La representación no es suficiente para el espíritu humano ya que no capta adecuadamente la unidad y “confiere autosuficiencia a los momentos de su contenido, los convierte en supuestos uno frente a otro y en los fenómenos que se siguen uno tras otro, y hace una sola interconexión del acontecer con arreglo a determinaciones finitas de la reflexión”²²⁶. Es decir, porque niega el PIF. Además, dada su proximidad al orden de la representación, la religión corre el riesgo de tergiversarse en la superficialidad del formalismo ético (Kant), del sentimentalismo vacío (los románticos) o del fideísmo (Jacobi). La religión se dirige a todos los seres humanos porque apela al sentimiento y la representación, mientras que la filosofía no pretende edificar a los hombres.

2. La función compartida

Ahora bien, así como hay una TCC, hay también una *tesis de la función compartida* (TFC). Hegel dice que “la filosofía misma es un culto divino, como la religión”²²⁷, es decir, ambas desempeñan la misma función. Como señala Dastur, la idea fundamental del Idealismo Alemán es que el Absoluto es una totalidad orgánica que no excluye lo finito²²⁸ y que el problema dialéctico es el de la reconciliación de los opuestos²²⁹. Esto exige la elaboración filosófica de una ontología dinámica que evite toda forma de dualismo²³⁰. Hegel y los demás filósofos de su generación hacen un diagnóstico de la Modernidad como un paradigma de la escisión y sugieren que sus oposiciones (universal-particular, libertad-naturaleza, individuo-sociedad, sensibilidad-razón, etc.) tienen su raíz en la oposición originaria entre lo terrestre y lo divino, entre lo fáctico y lo ideal o, para usar los términos de las *LFR*, entre lo finito y lo infinito. Así, la tarea dialéctico-especulativa es una labor religiosa en el sentido del *religare*²³¹ como restitución de las mutuas referencias entre

²²⁵ *Ibid.*, p. 587.

²²⁶ *Ibid.*, p. 588.

²²⁷ *Ibid.*, p. 30

²²⁸ Dastur, F., *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique...*, pp. 204-205.

²²⁹ *Ibid.*, p. 175.

²³⁰ *Ibid.*, p. 122. Y a esto responde precisamente la TOR.

²³¹ “Nacemos, en efecto, con esta condición: para ofrecer al Dios que nos ha engendrado el justo y debido culto, para conocerle a él solo y seguirle. Con este vínculo de piedad estamos atados y ligados a Dios: de ahí el término ‘religión’...” (Lactancio, *Instituciones divinas*, Madrid: Gredos, 1990, p. 90). La etimología de “religión” que la remite a *religare* en vez de a *relegare* (como había defendido Cicerón en *De natura deorum*) es mucho más consonante con la filosofía de la tradición neoplatónica y el Idealismo Alemán.

ambas esferas. El pensamiento no es filosófico si no es dialéctico, y no es dialéctico si no es religioso. Ambas parecen cumplir una misión semejante: la de *pensar* y *vivir* la Unidad y restituir así a la subjetividad finita a su pertenencia al Todo.

En el *Differenzschrift* (1801), Hegel dice que la filosofía surge como un intento de reconstruir la armonía desgarrada y superar la escisión. Ahora bien, uno podría pensar inmediatamente en la romántica “nostalgia del Absoluto”, esto es, en la añoranza de un tiempo donde la unidad primigenia reinaba antes de la caída humana. Aunque la idealización romántica del pasado griego parece indicar eso, como en Novalis y su “Edad de Oro”, los románticos seguían siendo deudores de la noción moderna de progreso (como se aprecia, por ejemplo, en la noción de poesía universal de Schlegel). El rechazo de la nostalgia es mucho más fuerte en el caso de Hegel. Para el filósofo, es un error situar la Verdad en un pasado prístino o en un futuro redentor, porque la verdad es algo interno y porque “lo verdadero y divino no se pierde, es eterno y permanente en sí y para sí”²³². Por ello, no tiene sentido hablar de un paraíso perdido ni una vida futura. Por el contrario, la escisión y la reconciliación son formas intrínsecas de la actividad del Espíritu, que *constantemente* se escinde y reconcilia. La escisión es inexorable y necesaria, no algo que meramente ha acontecido. Es innegable que Hegel le atribuye a la filosofía el carácter de la “verdadera reconciliación” y que el énfasis está en la unidad por encima de la diferencia. En esto coincide con la tarea religiosa, en tanto busca religar aquello que yace separado. De todas formas, no debemos olvidar que la verdadera reconciliación es aquella que *supone* la escisión: “este acuerdo producido por la escisión es el acuerdo espiritual y verdadero que proviene de la reconciliación; no es la unidad natural”²³³. Hegel habla *en contra* de la naturaleza, ya que dice que “el hombre tal como es por naturaleza no es tal como debe ser”²³⁴. Hegel se muestra perfectamente moderno: el Espíritu es un trabajo sobre la naturaleza, no un retorno a ella. Es la *Bildung* que los románticos y los ilustrados tanto celebraban. La reconciliación de la que habla Hegel solo es tal porque reconoce la fuerza de lo negativo, de la alteridad, y no plantea una reconciliación abstracta. Esto se condice con el PDA y podemos llamarlo (si identificamos lo “negativo” con lo “otro” o lo “diferente”, como me parece pertinente hacer) principio de la necesidad de la alteridad (PNA), que era precisamente lo que Hegel opone a la ironía romántica, que sería una mala alteridad.

²³² Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 115.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ *Ibid.*, p. 116.

Hasta aquí, revisando cómo el pensamiento religioso configura la noción de filosofía en Hegel, hemos hallado un conjunto de principios especulativos – que yo interpretaré como principios mereológicos– que usaremos a lo largo de la presente tesis. Tales han sido: el principio de la idealidad de lo finito (PIF); el principio de la noción de verdad como inteligibilidad y realidad (PVIR), el principio de diversificación del Absoluto (PDA), la tesis de la ontología relacional (TOR), el principio de liberación del Absoluto (PLA) y el principio de necesidad de la alteridad (PNA). Dichos principios pueden entenderse mejor en virtud de la exigencia científica de sistema y nos reenvían, cada uno a su manera, al problema de la unidad. Me ocuparé a continuación solamente de la TOR y el PIF porque comprenderlos un poco mejor nos permite completar la noción hegeliana de filosofía en esta Segunda Sección.

a) Tesis de la ontología relacional (TOR)

Si bien el término “ontología relacional” tiene acepciones más variopintas y profundas en la discusión académica, yo lo usaré simplemente como lo que para Hegel sería lo opuesto a la ontología kantiana. Si en Kant tenemos una filosofía del entendimiento incapaz de captar la relación entre las determinaciones del pensamiento (y, por ende, entre las cosas), en Hegel tenemos una filosofía de la razón cuya idea directriz es captar y aprehender la unidad de ellas como un todo de relaciones (tal como lo describimos en la Sección Primera). El mismo Hegel nos señala cómo habría que entender lo que es una ontología relacional al remitirse al Fragmento 11 de Anaxágoras: “en todo hay una parte de todo...”²³⁵. En la *Ciencia de la lógica*, a partir de la discusión con la tesis kantiana de que el ser no es un predicado real, Hegel expresa una idea que será duramente criticada por Russell y la futura tradición analítica:

“Un ser determinado, un ser finito es un ser tal que se refiere a otro; es un contenido que está en relación de necesidad con otro contenido, con el mundo entero. Con respecto a la cohesión del todo en su determinación recíproca, la metafísica podía hacer la afirmación –en el fondo tautológica– de que si una mota de polvo fuera absolutamente destruida se derrumbaría el universo entero. Pero, al quitarle al contenido determinado su cohesión con [lo] otro y representarlo de forma aislada, es suprimida entonces su necesidad y da igual que esta cosa aislada o que este hombre aislado existan o no”²³⁶ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Determinidad)

²³⁵ Bernabé, A. (trad.), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid: Alianza Editorial, 2008, p. 255.

²³⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 228.

A diferencia de Russell, quien al menos en su filosofía temprana defiende la tesis de propiedades internas individuales, Hegel afirma que lo que una cosa es, sólo lo es en sus relaciones con el resto del mundo. Por ello, si un solo átomo fuera eliminado, todo el mundo ostentaría otra faz. La refutación hegeliana de esta idea está en la *Ciencia de la lógica*, y autores como Rosen han hecho notar que, a pesar de la evidente distancia abismal de Hegel con la filosofía analítica, en el fondo el argumento hegeliano es semejante al del segundo Wittgenstein, quien abandona en las *Investigaciones filosóficas* la idea de que los objetos tienen propiedades intrínsecas independientemente de lo contextual. Los motivos detrás son sobre todo epistémicos, en tanto, si prestamos atención a nuestros procesos cognitivos, pronto nos damos cuenta que jamás tenemos acceso a las cosas singulares si no es dentro de procesos discursivos totales. Como señala Rosen:

“This is why Russell’s realism ended in Wittgensteinian hermeneutics, to say nothing of what came afterward. Things are not intelligible in themselves because we have no knowledge, i.e., no conceptual knowledge, of the inner unity of the essence of anything whatsoever. What we can conceptualize is the general process by which things appear; this general process is total or comprehensive. It is the process of *das Ganze*. “The true is the whole.” And by “true,” Hegel is referring to the structure of intelligibility. We can say that a thing or entity consists of an essence and a set of attributes, of which some are essential and some not. But all such speeches or definitions are conventional. What is not conventional is the recipe as developed into the general structure of the formation process of the absolute. This is the necessary consequence of the rejection of the Platonic-Aristotelian doctrine of ideas or forms, namely, of the “looks” of particular things as opposed to the general structure of the determinations of reflection, if one does not adopt a dialectic-speculative logic”²³⁷

En suma, para Hegel la función de la filosofía es elaborar una ontología relacional que evite toda forma de dualismos y permita reconciliar la finitud con la infinitud, es decir, nuestra comprensión de lo particular con nuestra comprensión de lo universal. Ahora bien, el proyecto de una ontología relacional tiene dos ocurrencias interesantes en la (a.1) *koinonía* platónica y el (a.2) *Nous* plotiniano, que prefiguran *suo modo* la concepción hegeliana de totalidad.

a.1) La *koinonía* platónica

La interpretación hegeliana de la filosofía de Platón destaca por ser una lectura no dualista de su pensamiento y por considerar a la Forma como un principio interno de organización. En la *Ciencia de la lógica*, se dice que:

²³⁷ Rosen, S., *The Idea of Hegel’s Science of Logic*, University of Chicago Press, 2013, pp. 65-66.

“hay que abandonar... la extraña manera de captar las ideas platónicas... como si fueran cosas existentes, pero en *otro mundo o región*, fuera de la cual se encontraría el mundo de la realidad efectiva con una sustancialidad real diversa de aquellas ideas... La idea platónica no es otra cosa que lo universal o, de un modo más determinado, el concepto del objeto”²³⁸ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Introducción)

Siguiendo al *Parménides* platónico, Hegel insiste en la ausencia de un χωρισμός entre las Formas y los particulares sensibles. Hegel se refiere a la Forma como “universal”, pero no entendido como lo general formal²³⁹, sino como la estructura interna de organización del particular-sensible. Esto es, como la unidad ideal de sus determinaciones relacionadas necesariamente. Las Ideas no son meros conceptos formales porque poseen un contenido determinado y son causa de determinación de las cosas. Hegel teme que se homologue a la Forma platónica con una suerte de concepto que sea la mera abstracción de las cosas particulares, o peor aún, como un objeto intramental: “hay que abandonar la opinión de que él [el concepto] sería algo que solamente nosotros tenemos y formamos en nosotros. El concepto es el fin del objeto, el alma de lo viviente”²⁴⁰. Claro está, esta es una comprensión antitética de lo que Kant entiende por concepto.

Ahora bien, ¿cuál es el principio de determinación de la Forma y, correlativamente, del particular-sensible? Curiosamente, algo muy parecido a la noción de sistema en Kant. Tal como muestra la koinonía²⁴¹, una Forma es lo que es en virtud de sus relaciones con las demás Formas y con el principio de las Formas (la Idea del Bien), esto es, se determina *a través de y dentro de* la totalidad del mundo eidético. No debemos entender el carácter *monoeides* de la Forma platónica como si la Forma fuera sólo ella misma y nada más. Esto nos llevaría a enunciar meras tautologías o sinsentidos como que “la justicia es justa” o “el valor es valiente”, cuando más bien debemos aprehender a la Forma como una unidad de determinaciones que adquiere en virtud de su relación estructural con las Formas a las que está subordinada y con las que se subordinan a ella. Que la Idea del Bien (identificada con el Uno en una larga tradición) sea la cúspide de este mundo eidético no nos debe hacer privilegiar el aspecto jerárquico de la koinonía por encima de su aspecto estructural: “una vez que la noción de estructura se halla deslindada de la noción de jerarquía, cada relación y cada

²³⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 199

²³⁹ “algo solamente formal: aquello que, por hacer abstracción del contenido, no contendría verdad” (*ibíd.*, p. 134).

²⁴⁰ Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 98.

²⁴¹ “Y lo mismo podría decirse de lo justo y lo injusto y de lo bueno y lo malo y de todas las ideas que cada cual es algo distinto, pero, por su mezcla con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, se muestra cada una con multitud de apariencias” (Platón, *Rep.* 476a1-5; p. 339).

interacción entre (grupos de) individuos puede repensarse con miras a exhibir la red completa y compleja de funciones que une cada parte con el todo. Y claro está, la presencia de cada elemento en el seno de la estructura es relevante”²⁴². La Idea del Bien cumpliría el papel de ser *arché* y también una suerte de “condición de posibilidad” de la inteligibilidad y realidad de las Formas²⁴³. No se puede ir más allá de la Idea del Bien porque ella es el fundamento, lo que capacita todo *lógón didónai* y toda explicación. Al respecto, ha dicho Heidegger: “la capacitación es el *límite* de la filosofía... A esto que capacita, Platón lo llama *ἀγαθόν*. Nosotros lo traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de *ἀγαθόν* se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo, con las que se puede hacer algo... No tiene el significado de lo moralmente bueno”²⁴⁴.

En suma, la *koinonía* platónica, en lo que tiene de estructural y jerárquico, nos presenta una ontología puramente relacional que evita todo hiato ontológico entre determinaciones –sea entre las Formas entre sí o entre las Formas y los particulares sensibles–. Es una curiosa anticipación de lo que en la Modernidad se llamará “sistema”.

a.2) El *Nous* plotiniano

La relevancia de este concepto es que habilita una interpretación del sistema como un sistema de pensamiento, es decir, aúna a la concepción platónica de sistema una teoría de la autoconciencia que admite paralelismo con Hegel. Para captar en qué medida es el *Nous* una muestra de ontología relacional, basta con la siguiente afirmación de Plotino: “Y es que cada uno posee a todos dentro de sí y ve, a su vez, en otro a todos, y todo es todo y cada uno es todo, y el resplandor es inmenso, porque cada uno de ellos es grande, pues aun lo pequeño es grande”²⁴⁵.

La ontología plotiniana enfatiza la continuidad ontológica y cómo todas las cosas se resuelven en una totalidad orgánica y noética de relaciones. Además, esta ontología relacional habilita la trascendencia del ego en tanto este puede ir allende su propia individualidad y establecer una comunión con el Principio. Como ha notado Armstrong, la filosofía de Plotino arriba a la noción de un “sujeto infinito” en el sentido del rechazo de toda limitación

²⁴² Ooms, N., “El bien y la explicación: República 465 a ss”, en: Gutiérrez, R. (ed.), *Los símiles de la República VI y VII de Platón*, Lima: PUCP, 2003, pp. 73-86, p. 80.

²⁴³ Para una interpretación kantiana de Platón, cf., Natorp, P., *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, 1921.

²⁴⁴ Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, 2013, p. 107.

²⁴⁵ Plotino, *Enéadas V-VI*, Igal, J. (trad.), Madrid: Gredos, 1998, *En. V 8, 4, 8*, p. 146.

o barrera entre sujeto y objeto, entre el “yo” (*self*) y el Todo²⁴⁶, a través de un síntesis de psicología aristotélica y platonismo. El conocimiento hegeliano del Absoluto como comprensión científica del Todo admite paralelismos en dicho esquema. Debemos tener en cuenta que para Hegel sería irrelevante y hasta contraproducente hablar de un Uno-Principio que está más allá de toda aprehensión racional. En consonancia con sus críticas a Kant y los románticos, Hegel considera ilegítimo hablar de algo verdadero pero inefable, de algo que trasciende nuestra capacidad discursiva y expresiva pero que deberíamos reconocer como condición de posibilidad de la inteligibilidad y realidad. Por ello, se aleja en esto de Plotino. Sin embargo, para Hegel el nivel máximo al que podemos llegar es el Nous en un racionalismo próximo al aristotélico. No es gratuito que Hegel elija cerrar la *ENC* con una cita en griego de Aristóteles (*Metafísica*, XII, 7), precisamente el pasaje de la *noesis noeseos* como unidad perfecta del pensamiento.

A pesar de remitirse al sentido etimológico de religión, Hegel no cree que la religión consista sólo en la “mera relación” con Dios, sino que nos exige, en consonancia con la Ilustración, conocer a Dios. Por ello, se queja de la idea común de que “nosotros sólo podemos saber nuestra referencia a Dios, no lo que es Dios mismo, y sólo nuestra referencia pertenece a lo que se llama simplemente religión”²⁴⁷ y de que “de Dios se afirma que nunca podría ser conocido, sino que sólo se sabe que Él existe; esto es lo que encontraríamos en nuestra conciencia”²⁴⁸. Para Hegel, tenemos efectivamente un conocimiento del Principio: “nosotros denominamos ‘conocer’ no sólo a saber que existe un objeto sino también saber lo que él es, y no sólo saber lo que él es de modo general, teniendo una cierta noticia y certeza de él, sino saber acerca de sus determinaciones, de modo que este saber sea algo pleno y probado donde se sabe la necesidad de la conexión de estas determinaciones”²⁴⁹. Así, la ontología relacional y la concepción de filosofía tienen una índole racionalista y completamente moderna.

b) Tesis de la idealidad de lo finito (TIF)

La dialéctica presenta el imperativo de pensar todo fenómeno como unidad en la diferencia y diferencia en la unidad. Si pensamos solo la unidad, perdemos de vista la especificidad de las determinaciones que lo constituyen a manera de momentos diferenciales o aspectos. Pensaríamos una identidad abstracta; lo que Hegel llamó “la noche en la que todas las vacas son negras”²⁵⁰ o lo que podemos considerar la interpretación errónea del

²⁴⁶ Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*, pp. 34-35.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 36.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 35.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁵⁰ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 15

carácter *μονοειδής* de la Forma platónica. Si pensamos solo la diferencia, perdemos de vista la articulación de las determinaciones cayendo en un raudal de diferencias sin relación que nos impide arribar a una unidad de sentido. Ignorar este imperativo reduce nuestra facultad racional al mero entendimiento [*Verstand*]. La filosofía del entendimiento²⁵¹ es equivalente a un pensamiento abstracto porque se consagra a separar (*ἀφαιρεῖν*, *abstrahere*) aquello que de por sí constituye una unidad. En términos del *Parménides* platónico, tergiversa la unidad ideal convirtiéndola en una unidad material, reemplazando su mereología orgánica por una mecánica donde el todo es un mero *aggregatum* cuyas partes son ontológicamente independientes²⁵². Esta filosofía se ubica en el punto de vista de la finitud porque aprehende las determinaciones del pensamiento y la realidad como finitas en un doble sentido: “uno, [por]que ellas [las determinaciones] son sólo subjetivas y retienen la oposición permanente respecto de lo objetivo, y otro... [por]que permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto”²⁵³. A mi parecer, el entendimiento percibe las determinaciones en mutua oposición *porque* les atribuye erróneamente una subsistencia por aislado. Para el entendimiento, la finitud está bajo la determinación de la realidad²⁵⁴, cuando lo filosóficamente sensato es captar que “la verdad de lo finito es más bien su idealidad”²⁵⁵. Frente a esta filosofía del entendimiento, se alza la dialéctica de la razón [*Vernunft*]. Esta capta la idealidad de lo finito, que es “es el principio capital de la filosofía y toda verdadera filosofía es por ello idealismo”²⁵⁶. El PIF señala el hecho de que todo lo finito es lo que es por su relación con las demás cosas finitas y con el Todo (que se llama Absoluto). Por ello, en filosofía “todo consiste en no tomar como infinito a lo que por su misma determinación se convierte a la vez en un particular y finito”²⁵⁷. Lo único genuinamente Infinito es el Todo

²⁵¹ La filosofía del entendimiento, también llamada filosofía de la reflexión, se perfila desde el *Differenzschrift* (1801) o *Glauben und Wissen* (1802) como una forma deficiente de pensamiento que no puede sobrepasar las oposiciones entre determinaciones y que, por ende, no puede arribar al Absoluto. Kant, Fichte o Jacobi son sus exponentes y son también criticados en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

²⁵² He tratado la interpretación hegeliana del Parménides en esta dirección mereológica en Schoof, C., “Algunos aspectos de la dialéctica del Parménides desde la óptica hegeliana”, en: *Estudios de Filosofía*, v. XV (2017), pp. 92-106.

²⁵³ Hegel, G.W.F., *ENC*, §25, p. 132.

²⁵⁴ “pero esos modernos charlatanes no pueden liberarse de la opinión de que las cosas finitas poseen, como Dios, un ser real y que son algo absoluto” (Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 94).

²⁵⁵ Hegel, G.W.F., *ENC*, §95, N, p. 199.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ibid.*

en tanto totalidad de relaciones entre determinaciones enquistadas en su seno. Solo él es en sí y por sí, subsistente por sí mismo, mientras que las cosas finitas no son autosuficientes debido a su relatividad y dependencia respecto de él, quien les otorga realidad e inteligibilidad. Mientras el “idealismo malo” (como el kantiano) no logra sobrepasar la oposición entre las determinaciones porque las separa abstractamente, el idealismo absoluto capta las relaciones (la genuina *κοινωνία*) entre estas, sobrepasando su finitud al mostrar cómo están mediadas mutuamente en dicha totalidad.

En consonancia con esto, habría que considerar que los objetos a través de los cuales se diversifica el Absoluto, si bien son expresión o manifestación suya, no tienen la misma realidad que él. Por ello, Hegel puede decir que:

“las cosas, desarrollos del mundo natural y espiritual, son múltiples configuraciones en un existir infinitamente multiforme; ellas poseen un ser de diferente grado, fuerza, vigor y contenido. Pero el ser de todas estas cosas no es un ser autónomo sino sola y absolutamente un ser recibido y puesto, no una autonomía verdadera. Si adjudicamos un ser a las cosas particulares, se trata sólo de un ser prestado, del reflejo de un ser, y no del ser absolutamente autónomo que es Dios”²⁵⁸.

Las consecuencias de contradecir este principio llevan a la ruptura de la TOR y a aislar erróneamente un elemento. Podríamos expresar este errado “principio de realidad de lo finito” con el lenguaje de Böhme. Las creaturas en sí mismas son fuerzas separadoras porque se afirman a sí mismas y no se reconocen en Dios y por Dios. Por ello, es legítimo decir que “lo que no es Dios, es separator: Lucifer”²⁵⁹. En el *itinerarium*, debemos reconocernos como distintos de Dios, pero no por ello desvinculados de él. Nuestro puente es precisamente la conciencia.

Ahora bien, el PIF nos remite también a una concepción sobre la ubicación del sujeto cognoscente frente a la Verdad en esta ontología relacional. La filosofía del entendimiento es caracterizada como una filosofía de la reflexión [*Reflexion*] porque mienta la manera de proceder de la Ilustración racionalista. Esta, entronizando la subjetividad individual crítico-reflexiva, no quiere aprehender y expresar el movimiento de la cosa misma, sino hacer valer su propia opinión y punto de vista. Frente a esto, Hegel exige una

²⁵⁸ Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 54.

²⁵⁹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 248.

filosofía especulativa que deje “que la cosa mande en uno mismo”²⁶⁰ y reproduzca el movimiento mismo del fenómeno. El fraseo para expresar esta tesis epistemológica es próximo al espíritu religioso: “para saber la verdad uno debe deshacerse de su subjetividad, de las ocurrencias subjetivas de la vanidad individual y que se ocupe de la verdad puramente en el pensar y sólo se comporte en conformidad con el pensar objetivo. Esta negación de la subjetividad particular es un momento esencial y necesario”²⁶¹. Como espejo [*speculum*], la conciencia debe reflejar el movimiento sin reflexionar sobre ella misma. Ahora bien, este dejar que la cosa mande en uno mismo es caracterizado en la *Fenomenología* como la parousía del Absoluto en nosotros²⁶² y en las *LFR* es considerada una opinión consolidada en la época. En efecto, se trata de la convicción epocal de que hay conocimiento objetivo. Esto pertenece incluso al sentido común, y hemos hallado tanto en los románticos como en los ilustrados la confianza de que el Infinito o la Razón están en nosotros. La filosofía especulativa implica el reconocimiento de esta peculiar relación entre el Absoluto y nuestra conciencia. Contra el escepticismo y el agnosticismo, Hegel defiende que hay una relación íntima entre el pensamiento y la verdad, en el sentido de que la Verdad –sin subjetivizarse– está dentro de nosotros²⁶³ (Lc. 17, 21). En términos neoplatónicos, los principios son algo interno. El conocimiento del Absoluto es el Absoluto mismo porque el Absoluto se conoce a sí mismo a través de nuestro conocimiento de él²⁶⁴. A mi parecer, en virtud de esto la filosofía puede devenir especulativa y ubicarse en el punto de vista de la verdadera Infinitud, y sólo al abolir las finitudes y la individualidad de la perspectiva propia puede aprehender la Unidad del pensamiento y lo real. Inmersa en este punto de vista, la conciencia ya no abordará cada fenómeno como si fuera un objeto [*Objekt*], como una presencia ajena a nosotros, sino como un objeto-presente [*Gegenstand*] para nosotros o, mejor dicho, como un objeto en relación con nosotros.

IV.

²⁶⁰ “lo principal es ser llevado a cabo racionalmente, según la necesidad de la cosa y del contenido, no arbitrariamente y al azar” (Hegel, G.W.F., *LFR*, p. 38).

²⁶¹ *Ibid.*, p. 103.

²⁶² Cf. Heidegger, M., “El concepto de experiencia en Hegel”.

²⁶³ “Βασιλεία τοῦ θεοῦ ἐντός ὑμῶν ἐστὶν [el reino de Dios está en medio de vosotros/dentro de vosotros]” (*Evangelio según San Lucas* 17, 21, en: *The UBS Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/Crossway, 2010, p. 225).

²⁶⁴ “Dios es solamente Dios en tanto se conoce a sí mismo; su saberse es además un autoconocimiento en el ser humano y es el saber del ser humano acerca de Dios que se prolonga hasta saber del ser humano en Dios” (Hegel, G.W.F., *ENC*, §564, N, p. 588).

El *Escrito sobre la diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (1801) es el primer texto filosófico publicado por Hegel. A pesar que el nombre parece sugerir que no se trata más que de un estudio comparativo entre el idealismo subjetivo de Fichte²⁶⁵ y el idealismo objetivo de Schelling²⁶⁶, “se dedica al diagnóstico estructural y a la corrección de la filosofía de la reflexión”²⁶⁷. Acabamos de abordar el contraste entre la filosofía de la reflexión y la filosofía especulativa, entre el entendimiento y la razón, que se perfila claramente en este texto y luego también en *Crear y saber* (1802). Como señalé antes, todas las oposiciones en las que cae el pensamiento pueden reducirse a una oposición originaria. En el *Differenzschrift* se afirma que:

“tales opuestos... han sido erigidos de diferentes formas por la formación de diferentes épocas... Las oposiciones que antes se hacían valer bajo la forma de espíritu y materia, alma y cuerpo, fe y entendimiento, libertad y necesidad, etcétera... con el avance de la formación han pasado a la forma de oposiciones entre razón y sensibilidad, inteligencia y naturaleza y, hablando en conceptos generales, entre subjetividad absoluta y objetividad absoluta”²⁶⁸ (*Differenzschrift*, La necesidad de filosofía)

Con este pasaje comprobamos que todas las oposiciones pueden remitirse a esta. La filosofía debe reconocer la unidad originaria entre lo finito y lo infinito, y por ello “superar tales oposiciones consolidadas es el único interés de la razón”²⁶⁹. Este interés no implica que la razón se opone en general a la contraposición y la limitación, sino que la razón se opone al *fixar absoluto*

²⁶⁵ La *Wissenschaftstheorie* de 1794-1795 era la obra de Fichte con la que estaban más familiarizados los filósofos de la época. Fichte halló en la deducción kantiana de las categorías el principio especulativo de la identidad de sujeto y objeto. Sin embargo, los post-kantianos notan que Kant restringe dicha identidad a un conjunto finito de operaciones cognitivas, dejando un residuo de no-identidad y de a posterioridad. Frente a ello, Fichte estableció la identidad de sujeto y objeto con la fórmula $Yo = Yo$, pero “Hegel diferencia, en las ideas de Fichte, dos aspectos: uno, es la pura ‘identidad de la razón’; el otro, es la identificación de la razón con la ‘conciencia pura’ (el Yo), lo cual significa que la razón se hace finita” (Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. II, p. 93). Dicho sucintamente, Fichte subjetiviza la unidad sujeto-objeto al concebir al Absoluto como conciencia.

²⁶⁶ *La Exposición de mi sistema de filosofía* y el *Sistema del idealismo trascendental* de 1800 eran los libros que suscitaban el debate. Frente al sujeto-objeto subjetivo de Fichte, Schelling había contestado con un sujeto-objeto objetivo, del que Hegel se hace partidario en este texto.

²⁶⁷ Bubner, R., “El trasfondo metafísico de la diferencia entre lo trascendental y lo especulativo”, en: *Areté*, v. X, 1 (1998), pp. 5-19, p. 14.

²⁶⁸ Hegel, G.W.F., *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Buenos Aires: Prometeo, p. 40. De aquí en adelante DS.

²⁶⁹ *Ibid.*

de la escisión por medio del pensamiento. Hay que evitar que las oposiciones pierdan interacción y relación viviente; cuando esto ocurre, surge la necesidad de filosofía. Es decir, la filosofía surge del estancamiento del pensamiento. La filosofía especulativa está llamada a establecer “el ser en el no-ser –como devenir–, la escisión en lo absoluto – como su aparición–, lo finito en lo infinito –como vida–.”²⁷⁰.

El *Differenzschrift* se divide en tres partes. La primera, titulada “Varias formas que existen en el pensar actual”, nos ayuda a comprender la concepción hegeliana de filosofía ya después de haber asimilado las intuiciones ilustradas, románticas y religiosas. Hegel habla allí sobre la “necesidad de filosofía” y la pone en relación con el fenómeno de la escisión. Es la ruptura del Espíritu la que nos obliga al cultivo de la filosofía. Con un fraseo que ya nos resulta conocido por el romanticismo, Hegel habla de “la necesidad de restaurar la totalidad”²⁷¹. En un período donde los filósofos indagaban por un primer principio incondicionado, Hegel indica humildemente que “lo que se llama presupuesto de la filosofía no es otra cosa que la articulación de tal necesidad”²⁷², es decir, la necesidad apremiante es lo más cercano a un presupuesto último de la filosofía. Dicho presupuesto nos señala algo más:

“Uno es lo absoluto mismo; es el objetivo que se busca, el cual ya existe, pues ¿cómo, si no, puede ser buscado? La razón sólo lo produce en la medida en que libera a la conciencia de las limitaciones”²⁷³ (*Differenzschrift*, La necesidad de filosofía)

En coincidencia con los románticos, el discurso filosófico mismo ya presupone al Absoluto como una unidad de sentido. Además, Hegel luego habla del Absoluto como una unidad diferenciada. Asimismo, insiste en que “en esta organización cada parte es a la vez el todo”²⁷⁴ (tal como vimos cuando hablamos de la TOR y las fuentes platónicas y neoplatónicas) y que toda cosa finita, “en tanto parte que tiene fuera de sí otras partes, es algo limitado y sólo es mediante las otras; aislada, en tanto limitación, es deficiente; tiene sentido y significado sólo mediante su conexión con el todo”²⁷⁵. La necesidad de filosofía nos impulsa entonces a captar la naturaleza del pensamiento y lo real como una unidad viviente, es decir, como sistema.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 42-43

²⁷¹ *Ibid.*, p. 42.

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ *Ibid.*

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 46.

²⁷⁵ *Ibid.*

La naturaleza de la filosofía ya se encuentra completamente ligada a la noción de totalidad. Hegel señala que el conocimiento es filosófico si y sólo si es un conocimiento de la totalidad. Por ello, aquello que es particular [*Eigentümliche*] no es constitutivo de la filosofía y un pensamiento que se consagra a las particularidades deja de ser científico. Como nota Zaperó, el léxico de Hegel en el *Differenzschrift* se sostiene en torno a la distinción entre conocimientos particulares [*Kenntnisse*] y conocimiento [*Erkenntnis*] o saber [*Wissen*]²⁷⁶. Cabe resaltar que la distinción no es solamente epistémica u ontológica (como hemos revisado al abordar el PIF), sino también axiológica. Lo que persigue Hegel es devolverle dignidad al pensamiento y –como dirá seis años después en la *Fenomenología del Espíritu*– hacer que la filosofía “pueda dejar de llamarse amor por el saber para llegar a ser saber real”²⁷⁷. Dicha reivindicación del saber filosófico frente a una presunta crisis ya había sido el *leitmotiv* de la filosofía de Kant. A pesar de que Mendelssohn lo había caracterizado como un destructor de la metafísica²⁷⁸, todo el proyecto kantiano estaba orientado a la elaboración de la metafísica como ciencia. Lejos de querer destruirla, había que empezar reconociendo la existencia de una *metaphysica naturalis* y consagrarnos a su correcto cultivo. Solo de esa manera podríamos evitar el dogmatismo y el escepticismo, que son dos monstruos que engendra el sueño de la razón sin crítica. Dicha *metaphysica naturalis* parece consistir en una tendencia natural de la razón hacia lo incondicionado. La razón no se contenta con un saber condicionado sobre objetos particulares, sino que busca remontarse de condición en condición hasta un principio incondicionado que dé razón de la totalidad de los objetos de conocimiento. En el esquema romántico, religioso y post-kantiano, podríamos decir que la razón se sabe separada de una unidad que la precede –tanto lógica como metafísicamente²⁷⁹– y a la cual busca retornar a través de su aprehensión y expresión. La razón lleva en sí misma un impulso hacia la totalidad, pero no hacia una totalidad que es un mero *aggregatum*. Satisfacer los fines de la razón es lo que Hegel se propone, para no quedarnos en algo meramente regulativo.

Ahora bien, el *Differenzschrift* comienza precisamente con un diagnóstico de la manera errónea en que la conciencia epocal trata de procurarse el Absoluto. Hegel caracteriza la diferencia entre la filosofía de la reflexión y la filosofía especulativa como una diferencia entre una manera errónea y una

²⁷⁶ *Ibid.*, p. 23.

²⁷⁷ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 9.

²⁷⁸ Se refiere a Kant como “el que todo lo aniquila” en el *Vorbericht de Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785).

²⁷⁹ Con lógicamente, me refiero a que la conciencia reconoce como condición de posibilidad de su proceder a dicha Unidad; con metafísicamente, a que la conciencia puede atribuirle realidad y causalidad a dicha Unidad.

adecuada de realizar dicho impulso hacia la unidad. Así, el espurio impulso del entendimiento consiste en adoptar la forma de un conjunto de operaciones de la reflexión donde el “impulso hacia la totalidad se expresa aún como impulso hacia la completitud de conocimientos particulares; a través de la diversidad de lo que tiene, intenta proporcionarse la apariencia de lo que no es”²⁸⁰. No se debe confundir el saber filosófico de la totalidad con la completitud de conocimientos particulares, incapaz de superar sus distinciones y arribar a la unidad. En términos mereológicos, tenemos el contraste entre un uno-todo y un todo-suma-de-partes. Aún no tenemos la *Ciencia de la lógica* con su distinción entre lógica del ser, lógica de la esencia y lógica del concepto; aún no tenemos la *Enciclopedia*, en cuyas sucesivas ediciones vemos una construcción cada vez más consumada del uno-todo; aún no tenemos si quiera la *Fenomenología* y su itinerario desde el saber natural al saber absoluto, pero ya en este primer texto de Hegel tenemos una tematización clara de en qué consiste el correcto impulso hacia la totalidad. Formulado negativamente, no puede consistir en la mera acumulación de conocimientos particulares, sino en la elaboración de una universalidad concreta. Para Hegel, el defecto de un conocimiento particular reside precisamente en su carácter de partición, es decir, en que su ser es un ser relativo y extraído abstractamente de una totalidad. Por ello, si alguien quisiera considerar la filosofía como una ciencia particular que se ocupa de un grupo particular de objetos, se la estaría denigrando. Para Hegel, “al convertir a la ciencia en un conocimiento particular, le ha negado la participación viviente que esta exige”²⁸¹. Que Hegel hable de “participación viviente” en un Todo no debe sorprendernos después de ver las intuiciones religiosas que subyacen en su lenguaje. Lo que se llama vida no es otra cosa que la correcta captación de lo finito en lo infinito, tal como se anticipaba en el período de Fráncfort. Si la filosofía deja de aprehender y expresar lo universal para reconducirse a lo meramente particular, “tal filosofía es degradada al rango de conocimiento particular”²⁸². Se trata de una cuestión axiológica. Un pensamiento que no habita en lo universal no valora al mundo ni se valora a sí mismo.

Lo problemático es que Hegel parece atribuir en este texto la escisión y, en general, el peligro de que el pensamiento devenga un no-pensamiento, al hecho de que la razón se manifiesta o aparece en la historia. Como hemos señalado en (I), en este período todavía no tiene desarrollada una noción progresista de historicidad. Sin embargo, también podemos decir que el motivo tiene que ver directamente con el tema de la Unidad y el PIF: “lo que

²⁸⁰ Hegel, G.W.F., *DS*, p. 35.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*

es aparición de lo absoluto se ha aislado de lo absoluto, y se ha fijado como algo independiente”²⁸³. Parece que la forma objetiva que adopta la razón puede aislarse y devenir finita, y así fragmentar al todo. Sin embargo, en virtud de este impulso hacia la totalidad que hemos visto, “la aparición no puede negar su origen y tiene que intentar constituir como un todo la diversidad de sus limitaciones”²⁸⁴. Ya que estamos atendiendo a algunas semejanzas entre Hegel y la tradición platónica, es inevitable detectar el fraseo neoplatónico de estas líneas. Según Plotino, lo que procede del Uno pretende volver a su origen. Lo resaltante es que, en el caso del Nous, el mismo Plotino afirma que en virtud de su deseo irreprimible por el Uno, llega a un punto donde se detiene (*stasis*), gira sobre sí mismo (*epistrophé*) y contempla (*horasis*) por fin al Uno²⁸⁵. Cuando el Nous trata de imitar y pensar al Uno, lo piensa como un Todo.

Esto lleva a que la razón busque sobrepasar la exterioridad y la finitud de su aparecer. Dado que “la esencia de la filosofía justamente carece de base para particularidades”²⁸⁶, está llamada a salir de ella. La forma en que lo hace es estrictamente filosófica: “la razón que encuentra a la conciencia atrapada en particularidades, sólo se vuelve especulación filosófica elevándose hacia sí misma y encomendándose solamente a sí misma y a lo que simultáneamente se vuelve su objeto: lo absoluto”²⁸⁷. Por ello la razón no descansa hasta que logra la reconciliación de la unidad, y así se dedica a ir en pos de él “en busca de la libertad”²⁸⁸ a través de la intuición intelectual schellingiana.

La historia parece mera exterioridad y no en el sentido más profundo que tiene en la filosofía madura de Hegel. Por ello Hegel puede decir que “igual que toda figura viviente pertenece a la vez a la aparición, así, en la medida en que es aparición, una filosofía se entrega al poder que la puede transformar en una opinión muerta y que, desde el comienzo, la puede transformar en cosa del pasado”²⁸⁹. El peligro acecha en la *expresión* de la razón, en tanto cuando se expone a la experiencia histórica corremos el riesgo de no ver aquello que es universal y que sigue subsistiendo en la unidad. Si no logramos esta interacción ocurre lo que el *Differenzschrift* denuncia: la indiferencia y “la recolección curiosa de conocimientos

²⁸³ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁴ *Ibid.*

²⁸⁵ “Pues porque, al volverse hacia aquél, vio, y esta visión es inteligencia” (Plotino, *Enéadas V-VI*, En. V 1, 7, 5-6, p. 33).

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 38.

²⁸⁷ *Ibid.*

²⁸⁸ *Ibid.*, p. 39.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 36.

particulares”²⁹⁰ lleva a la razón a una “posición indiferente ante la verdad; mantiene su independencia, ya sea aceptando opiniones, rechazando opiniones o no decidiéndose”²⁹¹. Reina la opinión porque es algo particular y propio de cada uno, y el problema es cuando la razón “sólo sabe relacionarse con sistemas filosóficos como si fuesen opiniones; y tales accidentalidades, como lo son las opiniones, no le pueden hacer nada, no ha reconocido que hay verdad”²⁹². La lectura meramente histórica de la filosofía, por ejemplo, nos hace obviar aquello que hay de constante en ella. Como anticipé páginas atrás, este juicio negativo de Hegel sobre la historia se debe a que todavía no ha captado la historicidad del pensamiento. En este texto, Hegel dice que toda filosofía está completa en sí misma, como una obra de arte²⁹³. Algo semejante decía Hölderlin sobre cómo cada período histórico expresa la unidad y la escisión a su modo, siendo imposible jerarquizarlos o juzgarlos normativamente²⁹⁴. Claro está, Hegel abandonará pronto esta forma incompleta de entender lo histórico.



²⁹⁰ *Ibid.*

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² *Ibid.*

²⁹³ “Cada filosofía es completa por sí misma, y, como una obra de arte auténtica, tiene la totalidad en sí. Así como las obras de Apeles y Sófocles no les hubieran podido parecer a Rafael y Shakespeare –si las hubiesen conocido– como preparaciones preliminares de sus propias obras –sino como una fuerza afín del espíritu–, igualmente la razón tampoco puede ver en previas configuraciones de sí misma útiles preparaciones preliminares” (Hegel, G.W.F., *DS*, pp. 38-39).

²⁹⁴ “Il apparaît alors que la dialectique hölderlinienne n’est pas un processus qui se déploie comme une progression, mais plutôt comme une régression par laquelle toute forme époquale du monde peut être comprise comme infiniment justifiée et parfaitement accomplie et non comme recevant de manière retrospective la nécessité d’une étape dans le système” (Dastur, F., *o.c.*, p. 228).

A modo de conclusión

Esta sección nos ha presentado un panorama general de las deudas de la noción hegeliana de unidad con el romanticismo, la religión cristiana y la tradición platónica. Asimismo, hemos obtenido *insights* interesantes sobre cómo ubicar algunos preceptos metodológicos hegelianos, que en última instancia configuran la dialéctica, dentro de un cúmulo de influencias e intereses más variados. Hemos concluido con la gran novedad del *Differenzschrift*, donde queda claro que a pesar de que la filosofía tiene un esquema religioso ya no le corresponde a la religión (y mucho menos al arte) resolver la escisión del Espíritu, sino a la filosofía. Hegel deja clarísimo que lo malo no es la escisión, sino la incapacidad de la formación (*Bildung*) de una época para dar razón de ella y superarla, es decir, en la incapacidad del entendimiento para sobrepasar la finitud de las determinaciones opuestas y para aprehender la unidad. Esta incapacidad es la que Hegel cuenta paradigmáticamente expresada en la lógica trascendental kantiana, que representa el ímpetu metodológico viciado de la Modernidad por procurar la unidad. Frente a esto, Hegel buscará la manera de obtener una genuina *Bildung* del pensamiento. A esta tarea estará consagrada la *Lógica*.

CAPÍTULO DOS

SECCIÓN TERCERA

La especificidad de la Lógica de Hegel: críticas a Aristóteles y Kant

PLAN DE LA SECCIÓN

En esta Sección Tercera me concentraré en el diálogo que se establece entre el proyecto lógico de Kant y el proyecto lógico de Hegel, debido a que para ambos la cientificidad de la filosofía depende en última instancia de “lo lógico” y esto, a su vez, de una determinada comprensión de la unidad. Por ello, esta sección (así como la siguiente) ofrecerá un desarrollo de los tópicos que abordamos en la Sección Primera. En esta Sección Tercera desarrollaré los siguientes puntos. En primer lugar (I), haré una breve exposición preliminar de en qué sentido es *lógica* lo que hace Hegel. En segundo lugar (II), con el fin de resaltar mejor qué tiene de específico la lógica hegeliana, la pondré en diálogo con la lógica aristotélica y la lógica kantiana. Me interesa más exponer el juicio que le merece a Hegel el trabajo lógico del Estagirita que explicar pormenorizadamente los elementos específicos que recoge de este. De esta forma llegaremos a una exposición de la lógica trascendental kantiana que nos permita desarrollar mejor el panorama que ofrecimos en la Sección Primera. Finalmente (III) haré un breve recorrido por la corrección que hace Hegel de la deducción metafísica y la deducción trascendental kantiana, que nos revelan la especificidad de lo que entiende por Concepto y unidad, que será el tema de la Sección Cuarta.

Recordemos la famosa caracterización que hace Hegel de la *Ciencia de la Lógica*:

“El sistema de la lógica es el reino de las sombras [*Reich der Schatten*], el mundo de las esencialidades simples, liberadas de toda compacidad sensible. El estudio de esta ciencia, la permanencia y el trabajo en este reino de sombras constituye la formación y disciplina absolutas de la conciencia. Allí emprende ésta un quehacer alejado de fines sensibles, de sentimientos, del mundo de la representación, el cual es cosa de mera opinión”²⁹⁵ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Introducción)

Sin embargo, a pesar de que los senderos pedregosos de la *Lógica* merecen dicho símil y también la inscripción del *inferno* dantesco, considero mucho más ilustrativo representarla como el *paradiso*. Claro está, siempre teniendo en cuenta lo espurio del orden de la representación. ¿Por qué preferir el paraíso de Dante? En primer lugar, porque nos encontramos en un mundo etéreo y despojado de toda materia²⁹⁶, sin ninguna contaminación sensible (ni siquiera la trémula conciencia del pensador que ingresa en él, porque se supone que este ya se encuentra formado [*gebildet*] por la *Fenomenología del Espíritu*): la lógica “es la ciencia de la idea pura, esto es, de la idea en el elemento abstracto del pensar”²⁹⁷. Además, el pensador que se ha decidido a *pensar de verdad*, es decir, filosóficamente, no tendrá que renunciar a la compañía de Virgilio (lo racional) para caminar con Beatriz (lo religioso). Desde el punto de vista especulativo ambos coinciden. En segundo lugar, porque el paraíso es un sistema de círculos concéntricos. La geometría perfecta del *κυκλός* resultó tan cara a Hegel que en su *Enciclopedia* [*εγκυκλός-παιδεία*] se refirió al sistema como un “círculo de círculos”²⁹⁸. En la *Lógica* giran los círculos concéntricos de la “Lógica del ser”, la “Lógica de la esencia” y la “Lógica del Concepto”, dentro de los cuales danzan las determinaciones del pensamiento organizadas a la manera de jerarquías eclesiásticas. Cada orden es más luminoso y determinado que el anterior,

²⁹⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 207.

²⁹⁶ “Establecer estas determinaciones como algo puramente para sí y general – desprendidas de cualquier tara de lo singular y lo fáctico—, constituye la verdadera misión de la Ciencia de la lógica” (Cassirer, E., *El problema del conocimiento*, v. III, p. 396).

²⁹⁷ Hegel, G.W.F., *ENC*, §19, p. 125.

²⁹⁸ “Cada parte de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo, pero la idea filosófica se contiene allí [en las partes] bajo una determinidad particular o elemento. Y porque el círculo singular es en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una esfera ulterior. Por ello se presenta la totalidad como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario, de tal manera que el sistema de sus elementos propios constituye la idea total, la cual aparece también de este modo en cada círculo singular” (Hegel, G.W.F., *ENC*, §15, pp. 17-18).

más dichoso y pletórico de contenido: más *uno* con Dios. Finalmente, porque en el centro de este paraíso se encuentra Dios o, mejor dicho, su encarnación lógica: la Idea. Sólo el trabajo dialéctico y la disciplina pueden curtir al pensador hasta que logre llegar a este epicentro. Allí, será como uno de esos intelectos puros de las cosmologías neoplatónicas, esperando la comunión con el Principio (aunque Aristóteles dijo que en el pensamiento el hombre no sólo *comulga con*, sino que puede *devenir* él mismo Dios).

A pesar de lo didáctico de estas analogías –sugeridas por las intuiciones comunes de Hegel con lo religioso y lo místico–, tampoco podemos olvidar que el autor de la *Ciencia de la lógica* persigue un fin eminentemente científico. Debemos tratar a Hegel como lo que fue en realidad: un filósofo preocupado por la cientificidad del saber. Por supuesto, esta inquietud epistémica no impide reconocer que fue el “mundo de la vida” el que interpeló a Hegel desde temprano y el que nunca dejó de proporcionarle las evidencias originarias sobre las cuales trabajar. Incluso allí donde uno encuentra presuntas elucubraciones metafísicas y un lenguaje intrincado, laten problemas de índole bastante concreta. Eso se nota en la carta que citamos en la sección anterior:

“En mi formación científica, que comenzó por las necesidades más elementales de los hombres, tenía yo que ser empujado hacia la ciencia, y el ideal de la juventud tenía que convertirse, bajo la forma de la reflexión, al mismo tiempo en un sistema; me pregunto ahora, mientras todavía estoy ocupado en ello, de qué modo volver para intervenir en la vida de los hombres”²⁹⁹ (Carta a Schelling, 2 de noviembre de 1800)

El joven Hegel experimentó una reformulación de su ideal de juventud que lo condujo a adquirir un mayor rigor filosófico que lo ayudaría a volver luego sobre él, pero ya con capacidad científica. El ideal temprano de unidad religiosa y moral deviene paulatinamente una noción de unidad estrictamente lógica y metafísica. Esta nueva noción de unidad será la que Hegel ruega tener en cuenta para entender, por ejemplo, la *Filosofía del Derecho* (texto que a mi parecer representa la katábasis hegeliana, su retorno “a la vida de los hombres”, pero armado de cientificidad para no incurrir en lo edificante). Ahora bien, como ha repetido Béatrice Longuenesse, fue a través de la lectura de Kant que el proyecto hegeliano tomó una dirección estrictamente filosófica y evitó convertirse en mero

²⁹⁹ Hegel, G.W.F., “Carta a Schelling, 2 de noviembre de 1800”, en: Díaz, J. (ed.), *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011, p. 335.

romanticismo, especulación religiosa, o ímpetu socio-político desprovisto de rigor³⁰⁰.

I.

Uno de los recelos más grandes de la tradición anglosajona frente a la figura de Hegel se debe a la inusual naturaleza de lo que este parece entender por “lógica”³⁰¹. Dicha tradición está acostumbrada a la *lógica común* –que se ocupa de las condiciones formales de la verdad en los juicios y también de una teoría del silogismo, la identidad y la contradicción–; la *lógica proposicional* –que consiste en un sistema formal cuyos elementos más simples son proposiciones que, a través de operadores lógicos, forman otras proposiciones de mayor complejidad–; la *lógica de predicados* –que es un sistema que estudia la inferencia en lenguajes formales compuestos de cuantificadores, variables y funciones–; o la *lógica matemática* –que lidia con temas como el fundamento de las matemáticas, las meta-matemáticas, o la teoría de la computación–. En suma, dicha tradición está más familiarizada con lo que se ha venido a llamar simplemente *lógica formal*: una disciplina que prescinde de los términos del lenguaje natural para diseñar un lenguaje artificial que (con mayor o menor expresividad) nos permita realizar múltiples tareas de análisis. Por ello, no debe sorprendernos que dicha tradición desatienda frecuentemente el desarrollo de la lógica desde Aristóteles hasta Frege³⁰². Sin embargo, en las últimas décadas la producción académica se ha consagrado a historiar mejor dicho desarrollo y a revivir el interés por proyectos lógicos no decimonónicos. El estudio de la relación entre la filosofía analítica y, por ejemplo, el Idealismo Británico o la lógica alemana del siglo XIX, ha arrojado conexiones interesantes. En este

³⁰⁰ Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007, p. 17.

³⁰¹ “Although two of Hegel’s Works are called Logics, he is seldom considered a major figure in the history of logic. For the *Science of Logic* and the *Encyclopedia Logic* do not focus on the terms, propositions and syllogisms that make up the bulk of logic textbooks, but range through a number of concepts that sound more like traditional metaphysics, such as being, quality, quantity, essence, actuality, teleology and life. In addition, the discussion is cloaked in a dense and obscure language that appears to abandon the traditional conventions of argument that start from accepted premises and move on to justified conclusion” (Burbidge, J., “Hegel’s Logic”, en: Gabbay, D. y J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. Volume Three. The Rise of Modern Logic. From Leibniz to Frege*, 2004, p. 131.

³⁰² Para la laguna historiográfica de la tradición anglosajona y su deificación de la filosofía analítica, cf. Sullivan, D., “The Idealists”, en: Gabbay, D. y J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. British Logic in the Nineteenth Century*, 2008, pp. 608ss.

panorama, la *Lógica* de Hegel ha recibido mucho interés contemporáneo³⁰³ (lo cual no implica negar sus radicales diferencias con la tradición ni dejar de atribuirle errores que ciertamente cometió). A partir de este momento, mi investigación trazará asociaciones (filosóficas más que históricas) entre la *Lógica* de Hegel y la tradición. Sin embargo, a continuación, quiero limitarme a presentar algunas tesis hegelianas sobre la lógica cuyo carácter general nos servirá de guía.

Una advertencia preliminar es que sería un error creer que la lógica de Hegel es una *alternativa* o una *refutación* de la lógica tradicional. La dialéctica no quiere competir con la tradición lógica en sus términos ni negar su cientificidad propia³⁰⁴. Hay que entender la relación de Hegel con la lógica tradicional de manera análoga a la relación de Husserl con las ciencias positivas en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936): respetar su “necesidad” y “universalidad” no impide preguntarse por los procesos constitutivos que le subyacen o por sus conexiones e implicancias con dimensiones. Por ello, Hanna afirma que la lógica de Hegel “preserva el edificio entero de la lógica común mientras usa su crítica a ésta como motivo para el desarrollo de un sentido más comprensivo y nuevo de la lógica”³⁰⁵. Sólo con esto en mente podemos interpretar de manera no risible las críticas de Hegel a, por ejemplo, el principio de identidad³⁰⁶, el principio de no contradicción³⁰⁷, o sus peculiares ideas sobre el juicio y el silogismo. Si Hegel puede plantear el problema de la unidad como problema lógico y metafísico, hace esto dentro de los límites de lo que él mismo entiende por lógica.

Ahora bien, lo que le interesa a Hegel es mostrar cómo nuestros compromisos lógicos se traducen siempre en compromisos ontológicos. Hegel habla de la necesidad de una crítica y total refundición

³⁰³ Para un *account* interesante del “giro hegeliano” en la filosofía analítica, cf., Rockmore, T., “Analytic Philosophy and the Hegelian Turn”, en: *The Review of Metaphysics*, v. LV, 2 (2001), pp. 339-370.

³⁰⁴ “In short, Hegel’s philosophical use of common logic is a higher-order activity than the common-logical activity, and does not therefore by any means compete with common logic at its own level. Hegel’s higher-order comments about the common logic are ontological remarks or recommendations, not common-logical remarks or recommendations” (Hanna, R., “From an Ontological Point of View: Hegel’s Critique of the Common Logic”, en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 2 (1986), pp. 305-338, p. 308).

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 306.

³⁰⁶ Cf., Siemens, R., “Hegel and the Law of Identity”; en: *The Review of Metaphysics*, v. XLII, 1 (1989), pp. 103-127.

³⁰⁷ Cf., Bole, T., “Contradiction in Hegel’s ‘Science of Logic’”, en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 3 (1987), pp. 515-534.

[*Umarbeitung*]³⁰⁸ de la lógica común, para lograr que “el puesto de esta ciencia sea captado de un modo más elevado, ganando así la lógica una configuración completamente distinta”³⁰⁹. Sin embargo, esto no implica refutar a la lógica en sus términos, sino, como dice Hegel en alemán, contemplar a la lógica desde un punto de vista más elevado: un *höhere Standpunkt*. Por ello, en vez de hablar de la lógica hegeliana, sería mejor hablar de la interpretación hegeliana de la lógica. En todo caso, la lógica de Hegel es una metafísica cuyo propósito, en consonancia con la tradición, es determinar la estructura general de *lo que hay*³¹⁰.

En términos coloquiales, esto quiere decir que Hegel tiene la convicción de que la realidad posee una estructura asequible a nuestra razón; que dicha estructura en su forma más íntima consiste en un conjunto de “entidades” llamadas categorías que, sin depender de la experiencia, hacen posible la experiencia a través de sus mutuas relaciones; y que el “movimiento” [*Bewegung*] de estas categorías puede ser descrito satisfactoriamente por la conciencia humana cuando adopta un punto de vista, también móvil, que Hegel llama “puro”. Además, Hegel cree que, en la medida en que somos seres racionales, vivimos conforme a las conceptualizaciones de la realidad que tomamos por verdaderas. Siguiendo a Kant, considera que nuestra experiencia en la realidad nunca es bruta debido a que siempre se encuentra conceptualizada. Como describe Houlgate:

“It may not seem obvious to everyone that human experience rests in such concepts. Surely we just open our eyes and see what we see: the sky, trees, houses, people. For Hegel, experience is not quite that simple. All we actually see, in his view, are colors and shapes, and all we hear are sounds. It is only because we entertain the concept of ‘being real’ or ‘being a cause’ that we can understand what we see and hear to be ‘something real’ or to ‘cause’ something to happen. Without such concepts or categories, we would be incapable of understanding –and so of experiencing– what we perceive in either of these ways. Indeed, we would be incapable of experience it as being anything at all; in fact, we might well be quite unaware of it. Abstract categories are thus what make it possible for us to have concrete experiences of things in the world rather than a mere flow of (possibly unconscious) sensations, and Hegel believes that such categories inform every aspect of our conscious life”³¹¹

Dado que para Hegel “tener la experiencia” de algo implica haberlo conceptualizado de cierta manera, es imperativo preguntarnos

³⁰⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 200.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 194.

³¹⁰ Beiser, F., *Hegel*, Routledge, 2005, p. 161.

³¹¹ Houlgate, S., *The Opening of Hegel’s Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, 2005, p. 9.

reflexivamente por los conceptos que usamos en dichas conceptualizaciones. En esto radica precisamente la importancia de la filosofía: “the task of philosophy, for Hegel –in particular that of *Logic*– is to free us from such possible misunderstandings and to render our theoretical and practical activity more intelligent and clear-headed by determining it in a rigorous and disciplines way how the basic categories of thought are to be conceived”³¹². Como vimos en secciones anteriores, la filosofía proporciona la libertad del pensamiento a través de la producción de una verdadera unidad, que en el registro lógico sería la producción de un sistema de las determinaciones fundamentales del pensamiento. Una filosofía que falle en exponer la unidad de las categorías no merece tal nombre. Claro está, conviene recordar que, si bien el pensamiento *comienza* por la lógica, un “comienzo” es algo todavía no desarrollado. Por ello, la lógica halla su desarrollo en la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. Todas las cuestiones que nos planteamos en dichas esferas están configuradas por las categorías lógicas, que pueden ser estudiadas por separado sin que por ello tengan un carácter meramente formal.

De esta manera, a partir de lo anterior y de una familiaridad con las obras de Hegel, podemos afirmar la defensa hegeliana de algunas tesis sobre la lógica, que paso a mencionar de la manera más coloquial posible:

- 1) La lógica supone la reflexividad del pensar. En la medida en que el pensamiento es consciente de sí mismo, puede tener un acceso cognitivo a su estructura más íntima (que Hegel considera “lógica”).
- 2) La lógica puede (y debe) examinar los presupuestos del pensamiento. En nuestra actitud natural no reflexionamos sobre ellos, por lo que debemos hacer un esfuerzo suplementario para ejecutar este acto y darnos cuenta de cómo “pensamos” de acuerdo a inúmeros presupuestos y conceptos que merecen ser revisados. Como dice Hegel, lo familiar [*bekannt*] no es por ello conocido [*erkannt*]³¹³.
- 3) La lógica nos ayuda a razonar correctamente. Si bien Hegel manifiesta en la *Ciencia de la lógica* que creer que uno puede aprender a razonar mejor a través del estudio de la lógica es como creer que uno puede aprender a nadar a través del estudio de la anatomía³¹⁴, creo que el mentado y ridiculizado estudio es el de la lógica formal escolástica.

³¹² *Ibid.*, p. 11.

³¹³ “Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*” (Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort, d.M.: Suhrkamp, 1970, p. 35).

³¹⁴ “El prejuicio de que con ella se aprendería a pensar, cosa en que antes se veía su finalidad –algo así como si sólo por el estudio de la anatomía y de la fisiología debiera aprender uno a digerir y a moverse–, se ha perdido hace ya tiempo...” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 184).

Por supuesto, el mero ejercicio formalista no garantiza que uno deje de ser estúpido, y tampoco nos impide llegar a errores o a verdades ínfimas. Solo la familiaridad con el contenido puede ayudarnos a razonar de verdad³¹⁵.

- 4) La lógica es ubicua. Las “entidades lógicas” y los “procedimientos lógicos” subyacen a toda nuestra actividad cognitiva en cada una de sus dimensiones. Por ello, lo lógico está presente en la Naturaleza y el Espíritu (y también en la religión, motivo por el que Hegel critica tanto a los que creen que la religión no es un asunto racional³¹⁶).
- 5) Lo lógico es responsable de la cientificidad del saber. Es en virtud de nuestra comprensión lógica de las cosas que tenemos conocimiento y no mera opinión. Sin la lógica no tenemos una manera de articular, aprehender, expresar, comprobar y demostrar nuestros saberes y experiencias.
- 6) La lógica es ella misma una ciencia. Esta innovadora tesis (ya que antes de Hegel la lógica era considerada un mero “organon” y no una disciplina con estatuto científico) reposa en que la lógica no es formal, sino que tiene por contenido –como dice (1)– al pensamiento mismo y sus leyes y determinaciones. La cientificidad de la lógica es para Hegel algo *sui generis* y superior a la de las ciencias particulares.
- 7) La lógica nos permite decir algo sobre el mundo. En virtud de que la lógica no tiene un carácter meramente formal, tiene una relación (aunque no sabemos todavía cuál: ¿identidad? ¿representación? ¿causalidad? ¿abstracción?) con el mundo. Para Hegel, la lógica solo nos interesa filosóficamente en tanto podemos articular a partir de

³¹⁵ Un ejemplo sencillo, aunque anacrónico, podría ser el siguiente. En el condicional (“Si P, entonces Q”) basta *formalmente* con que el antecedente sea falso para que el condicional sea verdadero. Por ende, “Si Barack Obama es peruano [F], entonces el latín es una lengua muerta [V]” sería un condicional verdadero. Ahora bien, lógicos como Ruth Barcan o Rudolf Carnap se dieron cuenta pronto que, si bien *formalmente* dicho condicional es verdadero, sabemos por su *contenido* que *materialmente* nos permite enunciar “verdades” tan ridículas que por lo menos nos invitan a repensar cómo entendemos el condicional. Esto llevó a una exitosa reformulación de lo que es la “implicancia” lógica. Como se puede apreciar, si la razón humana estuviera satisfecha sólo con lo formal, no habría surgido la inquietud lógica de reflexionar sobre la lógica misma.

³¹⁶ “el prejuicio de nuestro tiempo... separa de tal modo sentimiento y pensamiento que los opone, y tan enemigos deben ser, que el sentimiento, especialmente el religioso, se mancha y pervierte por el pensamiento; es más, se aniquila, de tal modo que [según este prejuicio] religión y religiosidad no tienen esencialmente su raíz y su lugar en el pensamiento [sino en el sentimiento]. Al hacer esa separación se olvida que sólo el ser humano es capaz de religión; al animal, por el contrario, [a pesar de tener sentimientos] le compete tan poca religión como derecho y moralidad” (Hegel, G.W.F., *ENC*, §2, N, p. 101).

ella un discurso científico sobre el mundo. Todo lo demás es un asunto formalista propio de técnicos.

- 8) La lógica no puede ser formal porque la distinción entre contenido y forma es nula (o por lo menos problemática). Esta quizás sea la tesis más contraria a la tradición lógica y la que más cuesta esclarecer. Sin embargo, no es una idea original de Hegel. Ya Fichte había enunciado que una de las exigencias de toda lógica verdadera es la de mostrar la unidad de contenido y forma.

Además de estas tesis, hay una más que nos permite acercar a Hegel a la tradición lógica y que resulta vital para mi argumentación. Uno de los problemas que más acosa a la lógica es su recurrente confrontación con el psicologismo. Tanto Frege³¹⁷ como Husserl³¹⁸ –padres de tradiciones disímiles como la filosofía analítica y la fenomenología– fueron asiduos defensores de la lógica frente al psicologismo. Ahora bien, una de las características más importantes de la lógica hegeliana es su profundo rechazo al psicologismo y al antropologismo lógico que encuentra, por ejemplo, en la lógica trascendental kantiana. Sin embargo, el psicologismo le es familiar a Hegel por un conjunto de obras menores injustamente obviadas pero que son vitales en su contexto. Tenemos, por ejemplo, la *Grundriss der ersten Logik* (1800) de Bardili (1761-1808) que Hegel desprecia porque es una lógica que, a pesar de su pretencioso título de *prima philosophia*, se consagra a lo meramente cuantitativo. Bardili se ocupa solo de las categorías de cantidad, descuidando todo lo relativo a las demás dimensiones del pensamiento. Tenemos también a Jakob Fries (1773-1843), quien publica un *System der Logik* (1811) con fundamentos antropológicos. Hegel desprecia esta obra con mucho mayor encono³¹⁹, semejante al que

³¹⁷ En *Grundlagen der Arithmetik* (1884), refuta la idea de que la lógica y la matemática son ramas de la psicología, y la imposibilidad de que las leyes y objetos de la matemática no pueden ser definidos, demostrados ni explicados por resultados psicológicos. Traza una distinción importante entre ideas y en tanto representaciones, y sus objetos, para demostrar el estatuto ideal de las entidades matemáticas. Casi una década después, en *Grundgesetze der Arithmetik* (1893) prosigue su refutación desarrollando mejor la noción de ley para comprender mejor la especificidad de una ley lógica-matemática y una legalidad de índole psicológica.

³¹⁸ La crítica de Husserl se encuentra en los *Prolegomena de las Logische Untersuchung* (1900), donde hace algunas concesiones, pero manteniéndose firme en combatir el escepticismo y el relativismo que cree intrínsecos al psicologismo lógico.

³¹⁹ “Una flamante y recién aparecida elaboración de esta ciencia, el ‘Sistema de la lógica de Fries’, retorna a los basamentos antropológicos. La irrelevancia en y para sí tanto de la representación u opinión en que se basa esta obra como de su ejecución me dispensa del esfuerzo de tomar en ningún tipo de consideración esa aparición carente de significado” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 201).

muestra frente a Eschenmayer (1768-1852), quien hace de la lógica una parte de la psicología, llamada “psicología pura”, en su *Psychologie in drei Theilen, als empirische, reine, angewandte* (1817). En Francia, ocurre algo semejante con Victor Cousin (1792-1867), quien publica un texto de lógica llamado también *Psychologie*. En suma, está suficientemente documentado el fuerte rechazo de Hegel a lo lógico entendido tanto como lógico-matemático y como lógico-psicológico. Su rechazo es comprensible por varios factores, de los que me interesa destacar el que señalé en la Sección Segunda: la dirección unívocamente idealista de su pensamiento. Creo que, en consecuencia, para Hegel:

- 9) Defender el estatuto ideal de la lógica es correlativo a defender la unidad ideal frente a la “unidad” material.

Si bien el mismo Kant tuvo una defensa parecida, es fácil comprobar textualmente que Hegel le critica haber conservado residuos de empirismo y subjetivismo (aunque trascendental, también psicológico). Es importante tener en mente siempre la crítica de Hegel a la lógica kantiana en tanto esta propondría un relativismo antropológico filogenético, es decir, en tanto cree que la lógica es relativa a la especie humana. En contraste con esto, la lógica especulativa debería ser completamente absoluta y tener un carácter estrictamente ideal. Por ello, Hegel dice retóricamente que la *Lógica* es la mente de Dios antes de la creación³²⁰.

Una noción preliminar de idealismo

He mencionado más de una vez el término “ideal” o “idealismo”. Ya sabemos por la Sección Primera que por idealismo Hegel entiende la identidad entre sujeto y objeto y por la Sección Segunda que reposa en el principio de idealidad de lo finito (PIF). Todas las formas deficientes de idealismo se distinguen por cómo fallan en satisfacer por lo menos estos dos requisitos. Conviene ver un poco mejor otras aristas de este idealismo para evitar caer en caricaturizaciones o complejidades innecesarias.

George di Giovanni, partiendo de la premisa hegeliana de que en virtud de su carácter normativo la razón trasciende lo *hic et nunc*³²¹, plantea el conocido debate del siguiente modo:

³²⁰ “Este reino [de la lógica, C.S.] es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 199).

³²¹ No debemos entender este *punto de vista universal* como “point of view from nowhere”, sino como una “intersubjetividad de orden superior” (Habermas, J., “Del

“la cuestión es si... uno concluye que *lo temporal debe ser subsumido bajo lo eterno*; que, así pues, la verdad reside sustancialmente sólo en esto último; o si, por el contrario, uno concluye que *lo eterno se encontrará, más bien, realizado en lo temporal*, y sólo allí”³²².

En términos lógicos, el debate es: ¿debemos partir de un conjunto de categorías a priori que *simplemente encontramos* en nuestro pensamiento y o bien preguntarnos por su validez objetiva (Kant) o bien limitarnos a constatar cómo el ámbito de lo fáctico se adecúa siempre a ellas (el Hegel de Marx)? ¿O más bien debemos indagar si el estatuto apriórico de nuestras categorías no excluye su historicidad y atender la correlación entre la evolución de nuestras categorías y la evolución del mundo³²³? Si Hegel tomara la primera opción, entonces o bien Kant ya ha realizado la filosofía o bien Marx tiene razón: Hegel es un idealista que hace surgir al mundo de su cabeza y se limita a demostrar cómo lo fáctico se adecúa a lo racional. Sin embargo, a Hegel le interesa la segunda pregunta. Para Hegel, el mundo de la lógica está compuesto de “esencialidades puras”, esto es, eternas y despojadas de todo vínculo con lo temporal. Sin embargo, lo eterno se halla realizado en lo temporal: tal era precisamente la lección que Hegel quiere darnos, en el registro religioso, con la parousía del Absoluto en nosotros y, en el registro romántico, con la inmanencia del Infinito. Para Hegel, una de las tareas filosóficas más urgentes es la de realizar una genealogía de

uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000, IV).

³²² Di Giovanni, G., “¿Cómo de necesaria es la Fenomenología para la Lógica de Hegel?”, en: Maragat, E. (ed.), *La lógica de Hegel*, Madrid: Pre-textos, 2017, p. 19. Ya hemos mencionado que es el problema de la Forma platónica, ¿se halla la Forma “realizada” en los particulares sensibles o estos son una mera apariencia y lo único verdadero es la Forma? Ya hemos respondido la pregunta apelando a la koinonía.

³²³ Como dice Duque: “... si Hegel extrae todo del Concepto (lo cual, estrictamente hablando, sucede tan sólo en la Lógica, ya que la Fenomenología presupone la conciencia común, y la sistemática real presupone por su parte tanto la Lógica, por arriba, como las ciencias naturales y del espíritu, por abajo), ello es posible únicamente porque aquél –lo Lógico, en suma –ha resultado para la conciencia humana como producto de una abstracción determinada de todos los ámbitos de la experiencia, semielaborados por así decir por los saberes vigentes en una determinada época, enraizados en un pueblo histórico y expresados en un lenguaje naturalmente evolucionado y académicamente refinado. Estos componentes: digamos, para abreviar, las ciencias, la historia (tanto filosófica como política) y el lenguaje, están negativamente presentes en el desarrollo lógico como materiales que han dejado su marca y sus trazos en las determinaciones de ellos surgidas, y que a ellos regresan para darles sentido sistemático y vitalidad racional. De ahí que la Ciencia hegeliana de la Lógica se halle también, a pesar de quererse metódicamente intemporal, en continuo movimiento” (Duque, F., “Estudio preliminar”, en: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 25.)

nuestros conceptos que nos permita ver cómo configuran la realidad a la vez que, de alguna manera, son “configuradas” por ella. De esta manera, me parece que a la pregunta tendenciosa de “¿qué es primero, la realidad o el pensamiento; nuestras categorías o la experiencia?” –con la que se cree ingenuamente captar lo que es el idealismo–, podemos anticipar una respuesta modesta. Creo que Hegel defiende:

T: nuestros conceptos son la *ratio cognoscendi* de la realidad, pero la realidad es la *ratio essendi* de nuestros conceptos

Lamentablemente, no conozco un pasaje donde Hegel enuncie esta tesis, aunque creo que se puede inferir de otras. La alta probabilidad de que Hegel podría responder así a dicho dilema es que con ella se evita rápidamente tanto un *idealismo subjetivo* (que diría algo así como “sólo nuestros pensamientos son reales y no podemos probar la existencia independiente de cosas reales” [Descartes o Berkeley; en la interpretación de la época] o “nuestras categorías sólo se aplican a los fenómenos, pero no a las cosas en sí mismas” [Kant]) como un *realismo ingenuo* (que diría algo así como “nuestro acceso cognitivo a la realidad puede prescindir de conceptos” [empirismo]). Ambas posturas son rechazadas explícitamente por Hegel en muchas ocasiones.

En la presente investigación, suscribiré la contemporánea caracterización del idealismo hegeliano como “realismo conceptual metafísico” [*Metaphysischer Begriffsrealismus*], que han esbozado Knappik y Brandom. Al catálogo innecesariamente extenso de interpretaciones intrincadas, estos autores le oponen la posición mucho más sencilla de que:

T_{RCM}: el mundo tal como es objetivamente está conceptualmente articulado³²⁴

En suma, en la presente investigación entenderé por idealismo hegeliano una filosofía que demuestra la identidad de sujeto y objeto, que defiende el principio de idealidad de lo finito, y que se puede identificar más bien con un realismo conceptual metafísico. Por supuesto, dicho idealismo es correlativo con una lógica especulativa, única donde se pueden demostrar dichos requisitos. Por ello, sólo el idealismo y la lógica especulativa arriban a una comprensión y exposición adecuadas de la unidad de la realidad y el pensamiento. Veamos entonces cómo Hegel se ubica históricamente frente a las tentativas fallidas del pensamiento lógico de procurarse un punto de vista idealista y una lógica que nos permita aprehender y expresar la verdadera unidad.

³²⁴ Giuspoli, P., “Concepto y Realidad en Hegel, en: Maragat, E. (ed.) *La Lógica d Hegel*, Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 37-56, p. 50.

II.

A continuación, partiendo de los tres posicionamientos respecto a la objetividad que Hegel describe en la *Enciclopedia* (§26-§78), expondré cómo Aristóteles y Kant representan dos hitos del desarrollo de la lógica, pero dos fracasos en la adquisición de un punto de vista idealista y de una lógica especulativa. Sólo me interesa la evaluación que hace Hegel de los méritos y deméritos de estos filósofos para comprender por qué Hegel cree estar ofreciendo una corrección crítica en su *Lógica*. En suma, el diagnóstico se puede cifrar de la siguiente manera.

La lógica aristotélica –perteneciente al período de la “metafísica ingenua”– carecía de crítica, esto es, del examen de las categorías. Esto generaba una aplicación injustificada de ellas a los objetos de la razón, lo cual derivó en el engendramiento de antinomias cuya resolución imposible constituye la imposibilidad de que la metafísica sea una ciencia (tal fue el problema específico que ocupó a Kant en la primera edición de la *KrV*). Sin embargo, a pesar de carecer de “crítica”, la lógica aristotélica aún estaba exenta del “miedo al Objeto” [*Angst vor dem Objekt*], propio de la Modernidad, porque tomaba a las determinaciones del pensamiento como determinaciones de las cosas mismas, asegurando la unidad de la realidad y el pensamiento. Frente a esto, la lógica kantiana tiene el mérito de haber reflexionado sobre el estatuto ontológico y epistémico de nuestras categorías, así como sobre el papel espontáneo que cumplen en la elaboración del conocimiento. Sin embargo, en virtud de la escisión entre lo subjetivo y lo objetivo, Kant concluyó que dichas categorías no son reales, sino meramente subjetivas³²⁵ debido a su alcance fenoménico, dirigiendo así al pensamiento en una dirección que Hegel tilda de “idealismo subjetivo” y que destruye la unidad. Frente a esto, la *Lógica* hegeliana habría logrado sobrepasar la unilateralidad de ambas: muestra tanto una deducción genuina de las categorías (Kant) como su aplicación real para el conocimiento metafísico (Aristóteles).

Tomaré como trasfondo de la evaluación de la lógica aristotélica y kantiana los famosos “Tres posicionamientos del pensamiento frente a lo objetivo”, que Hegel utiliza en la *Enciclopedia* como una de las formas de acceso al sistema. Como reza el título, Hegel expone allí las formas de estar situada frente a la objetividad que la conciencia ha adoptado históricamente. Sólo

³²⁵ “Es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la metafísica en lógica, pero... dio al mismo tiempo por miedo al Objeto, como el idealismo posterior, una significación esencialmente subjetiva a las determinaciones lógicas, en virtud de la cual éstas quedaron precisamente sujetas al Objeto del que huían, dejándose como resto, como un más allá, una cosa en sí, un choque inicial infinito” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 200).

me interesan los dos primeros, por lo que podemos dejar de lado el tercero (que es la filosofía de la fe de Jacobi, cuyo intuicionismo abordamos indirectamente en la Sección Segunda). Con este trasfondo revisaremos lo que Hegel opina de ambas lógicas en otros textos.

II.1 Aristóteles

A. Primer posicionamiento. Metafísica

Al abordar este posicionamiento Hegel tiene en mente sobre todo a la metafísica dogmática leibnizo-wolffiana. Sin embargo, dado que la objeción involucra la ausencia de crítica, es *a fortiori* aplicable a los griegos. En este posicionamiento, “el pensamiento se dirige directamente a los objetos, reproduce desde sí mismo el contenido de las sensaciones e intuiciones, [convertido] en contenido del pensamiento, y con él se satisface como [contenido propio] de la verdad”³²⁶. Esta relación con los objetos es una relación directa porque no se ve mediada por la conciencia de la actividad constitutiva del sujeto. La virtud de dicho posicionamiento radica en lo siguiente:

“Esta ciencia consideraba las determinaciones del pensamiento como determinaciones fundamentales de las cosas; mediante esta suposición, a saber, que aquello que es se conoce tal como es en sí pensándolo, esta ciencia se colocaba en un punto de vista superior al de la posterior filosofía crítica”³²⁷ (*ENC*, §28)

Este punto de vista superior no se entrampaba todavía en las estériles discusiones de idealismo subjetivo, realismo objetivo, idealismo trascendental, validez fenoménica, etc., que aquejan a la filosofía moderna en tanto paradigma dualista. Frente a los Modernos, Hegel afirma que es un punto de vista más elevado el expresado por Anaxágoras cuando afirma que hay *νοῦς* en el mundo³²⁸ (y no como fundamento *fuera* del mundo) o, como dicen los cristianos según vimos en la Sección Segunda, que “Dios está con nosotros”. Tal como vimos allí también, la inmanencia del Lógos en nosotros impone el precepto metodológico de dejar que la cosa mande en uno mismo,

³²⁶ Hegel, G.W.F., *ENC*, §28 p. 133.

³²⁷ *Ibid.*, §28 p. 134.

³²⁸ “Anaxágoras viene alabado por haber sido el primero en formular el pensamiento de que el *Nous*, el pensamiento, es el principio del mundo, y de que hay que determinar la esencia del mundo como pensamiento. Con esto ha echado el fundamento de un modo intelectual de ver el mundo, modo cuya pura figura tiene que ser la lógica. Esta no tiene que ver con un pensar sobre algo que de por sí, fuera del pensar, yaciera como fundamento, ni con formas que debieran entregar meras notas de la verdad, sino que las formas necesarias y las determinaciones propias del pensar son la verdad suprema misma” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 199).

impidiendo concentrarnos en nuestra propia actividad reflexiva. Hegel encuentra en Aristóteles a un filósofo que propone justamente dicha exigencia: “Cuando Aristóteles (982a2ss), exige además mantenerse digno de un tal comportamiento, esa dignidad que la conciencia se da consiste ciertamente en dejar correr el opinar y el tener por verdadero particular y en dejar que la cosa mande en uno mismo”³²⁹.

Sin embargo, a pesar de este punto de vista más elevado, no podemos decir que este posicionamiento esté reconciliado con la objetividad ya que, como notamos en la Sección Segunda, para Hegel solo hay reconciliación después de la escisión y la diferencia. El defecto general del posicionamiento metafísico es su inmediatez, es decir, la carencia de crítica y del momento de la negación. En consecuencia, Hegel critica así a este primer posicionamiento:

1) ... aquella metafísica suponía en general que el conocimiento de lo absoluto puede tener lugar aponiéndole predicados sin investigar las determinaciones del entendimiento con arreglo a su contenido y valor, ni [examinar tampoco] esta forma de determinar lo absoluto mediante la aposición de predicados... 2) sus objetos... eran desde luego totalidades que pertenecen en y para sí a la razón... pero la metafísica los tomaba de la representación, y aplicándoles las determinaciones del entendimiento, los ponía como base, como [si fueran] sujetos dados y acabados, y sólo en aquella representación tenía la regla [para decidir] si los predicados eran o no convenientes [al sujeto del que se predicaban] y suficientes [para determinarlo]³³⁰ (ENC, §28-§30)

Así, los defectos se traducen en:

- 1) Ausencia de un examen de las determinaciones del entendimiento (falta una crítica a los *conceptos*).
- 2) Ausencia de un examen de la validez del juicio como algo apto para conocer lo verdadero (falta una crítica al *juicio*)
- 3) Uso de la representación como
 - 3.1) Medio para pensar los objetos de la razón
 - 3.2) Criterio para realizar el examen que se exige en 1)³³¹ (la representación suplanta al concepto)

³²⁹ Hegel, G.W.F., ENC, §28, p. 130.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 134-135.

³³¹ “.. no solamente sería superfluo convertir estas determinaciones en predicados de proposiciones cuyo sujeto fuera ‘Dios’ o el más vago ‘absoluto’, sino que además [este modo de proceder] tendría el inconveniente de evocar otra vara de medir [criterio o regla], distinta de la naturaleza misma del pensamiento. Por lo demás, la forma de la proposición, o más determinadamente el juicio, es inapropiada para

Estas son las fallas generales que Hegel encuentra en todos los pensadores pre-modernos. Sin embargo, la crítica a Aristóteles no es una mera aplicación de ellas a un autor específico, sino que incluye más elementos interesantes para nuestra investigación.

B. La lógica metafísica de Aristóteles

Como recuerda Redding³³², las interpretaciones de la *Lógica* de Hegel oscilan entre una tendencia kantiana (donde las categorías son consideradas normas del pensamiento) y una tendencia aristotélica (donde las categorías son objetivas en pleno sentido y la lógica se identifica con la ontología). Ambas posturas están condenadas a hacerse concesiones mutuas ya que el mismo Hegel no se compromete exclusivamente con ninguna. Sin embargo, su retórica lo aproxima más a una interpretación ontológica, dado su interés en tomar distancia del subjetivismo moderno. Hegel encuentra en Aristóteles un filósofo con el cual identificarse y esto se aprecia en un par de lugares importantes: en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*³³³ Hegel dice que su propia filosofía tiene el mismo alcance que la metafísica aristotélica; en la *Enciclopedia*, afirma que “la lógica coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos los cuales fueron tenidos por válidos para expresar las determinaciones esenciales de las cosas”³³⁴. Por ello, Hegel no vacila en decir, respecto a la lógica aristotélica, que “podríamos llamar a esto una ontología, una parte de la metafísica”³³⁵, ya que las categorías no son meros nombres. Para el

expresar lo concreto (y lo verdadero es concreto) y especulativo; el juicio es unilateral por su forma y, en la misma medida, falso” (*ibid.*, p. 136).

³³² “Thus we find some interpreters urging a continuity of Hegel’s Logic with Kant’s Transcendental Logic, and seeing Hegel’s categories as fundamentally norms of thought, while others insisting that Hegel’s categories are to be understood objectively, construing Hegel’s Logic essentially as a metaphysics or ontology” (Redding, P., “Subjective Logic and the Unity of Thought and Being: Hegel’s Logical Reconstruction of Aristotle’s Speculative Realism”, en: Edmunds, D., y S. Sedwick (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII (2014), p. 166).

³³³ Debo confesar que es casi unánime el rechazo a la versión de las *Lecciones* presentada por Michelet (quien mezcló textos de los periodos de Jena, Heidelberg y Berlín), usada en todas las versiones en español y gran parte de otros idiomas, incluido el mismo alemán. Según Jaeschke, un estudio que se base en ellas tiene toda la garantía de incurrir en errores de interpretación. Lamentablemente, como casi la totalidad de investigadores en lengua hispana, no tengo acceso a la edición crítica de Meiner. Esta es Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos*, en: Ganiron, P. y W. Jaeschke (eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, v. VIII, 1996. X.

³³⁴ Hegel, G.W.F., *ENC*, §28, p. 131

³³⁵ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, México: FCE, 1990, p. 319.

Estagirita, categoría “significa ya más que el simple predicamento y se refiere, en general, a los conceptos determinados”³³⁶. Las categorías nos permiten tener una experiencia determinada de las cosas, evitando que esta se disuelva en mero *sense data* o en una nebulosa nominalista.

Las *Lecciones sobre la historia de la filosofía* presentan una evaluación general de Aristóteles que nos será útil para entender su lógica. Sin embargo, debo advertir que no siempre coincide con las obras publicadas por Hegel debido a los defectos textuales que acabo de señalar en la nota 333.

Empirismo

Un primer rasgo a destacar es que para Hegel no hay una oposición entre la filosofía platónica y la aristotélica, sino una cuestión de énfasis. En el *Parménides*, Platón ha expresado la unidad especulativa del ser y el no-ser, es decir, de la identidad y la diferencia. Sin embargo, mientras Platón pone énfasis en la *identidad* de la Idea, Aristóteles lo pone en la *diferencia* del mundo empírico en sus variopintas particularidades³³⁷. Esto hace que Hegel celebre el empirismo de Aristóteles en tanto está regido por una intención filosófica:

“La abstracción puede caer fácilmente en perplejidad por la extensión empírica de un fenómeno y no saber cómo hacerse valer frente a él... pero Aristóteles, a la par que toma en consideración todos los aspectos del universo, se preocupa de todos los detalles más bien como filósofo especulativo, y los elabora de tal modo que el más profundo concepto especulativo brota de ellos”³³⁸.

La atención a las particularidades y los detalles es algo propio de los filósofos, quienes, si bien deben concentrarse en lo esencial, saben que lo esencial sólo se halla realizado en lo particular. Aristóteles es especulativo porque sabe abordar una vastedad empírica atendiendo a lo sustancial, es decir, a la unidad que hay en ellas. Cabe resaltar que esta capacidad para no perderse en los conocimientos particulares es la misma que Schiller denuncia como perdida en la Modernidad, y la que el *Differenzschrift* señala como uno de los síntomas de la filosofía de la reflexión. Frente a esto, Aristóteles se muestra de alguna forma como especulativo. Por ello, así como Hegel se refirió al *Parménides* platónico como *escepticismo consumado*, ahora caracteriza al empirismo aristotélico como *empirismo consumado*³³⁹:

³³⁶ *Ibid.*, p. 320.

³³⁷ Redding, P., “Subjective Logic and the Unity of Thought and Being: Hegel’s Logical Reconstruction of Aristotle’s Speculative Realism”, p. 174ss.

³³⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, pp. 250-251.

³³⁹ La interpretación hegeliana del Parménides está sobre todo en *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1801).

“...el empirismo de Aristóteles es un empirismo total, pues le lleva de nuevo, constantemente, a la especulación; podemos, pues, decir que, como empírico consumado, es, al mismo tiempo, un empírico pensante”³⁴⁰. Ahora bien, si Aristóteles posee una comprensión científica de la estructura categorial del mundo, esta comprensión entra en colisión con algunos rasgos de dicho empirismo, que lo hace quedar detrás, por ejemplo, de los estoicos.

El empirismo de Aristóteles también lo obliga a la aceptación de objetos [*Aufnehmens der Gegenstände*] tal como son en la mera representación [*Vorstellung*]. Por el contrario, con los estoicos la lógica se desarrolla como lógica formal y abandona lo que Hegel llama la indecisión aristotélica. Esta indecisión consiste en no saber si en efecto las categorías son esencias de las cosas o solo esencias en el pensamiento³⁴¹. Esta indecisión, pues, parece hacer tambalear el núcleo del primer posicionamiento respecto de la objetividad. Dicho lastre quizás tenga que ver con que el punto de partida de las investigaciones aristotélicas es recurrentemente el *sensus communis*: “parece a primera vista como si se limitase a enumerar la cantidad de acepciones [populares, C.S.] en que eso se presenta; y en esta cantidad recorre de nuevo todos los modos, incluso los completamente vulgares y sensibles. Nos habla, así, de las muchas acepciones que presentan, por ejemplo, las palabras οὐσία, αρχή, αίτία, ὁμοῦ, etc. Resulta fatigoso, a veces, seguirle en estas simples enumeraciones, que se desarrollan sin ninguna necesidad”³⁴². Al partir de las representaciones corrientes de los conceptos filosóficos, Aristóteles parece estar condenado a tener a la representación como punto de referencia constante.

A pesar del lastre mencionado, Aristóteles es el explorador sagaz del vasto espacio lógico del pensamiento que Sócrates y Platón ya habían abierto. Sin embargo, su naturaleza empirista (no importa que sea filosófica a ratos) lo frena un poco. Fiel a su vocación de zoólogo, Aristóteles se consagró a realizar una “historia natural del pensamiento finito”³⁴³, donde describió taxonómicamente las formas espirituales del pensamiento (conceptos, juicios y silogismos) fijándose solo en su aplicación finita. Este procedimiento analítico y clasificatorio es el mismo que Hegel luego le imputa a Kant. A pesar de este tratamiento, Hegel reconoce que el mero hecho de haber explorado el espacio lógico y haberlo puesto en conexión con la vastedad del mundo empírico muestra la profundidad de Aristóteles, quien le hace plena justicia al pensamiento en tanto “la más alta capacidad

³⁴⁰ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. II, p. 252.

³⁴¹ Redding, P., “Subjective Logic and the Unity of Thought and Being: Hegel’s Logical Reconstruction of Aristotle’s Speculative Realism”, p. 176

³⁴² *Ibid.*, 251.

³⁴³ *Ibid.*, p. 319.

de cohesión en el pensamiento consiste, en efecto, en separarlo de lo material y retenerlo”³⁴⁴.

Lógica intelectual

Para Hegel, la lógica aristotélica no llega a ser especulativa, sino que permanece como una lógica intelectual (taxonómica, empirista y no sistemática). Cuando Hegel habla del valor filosófico de la lógica de Aristóteles, dice que se suele ver en ella “una guía para pensar certeramente, como si el movimiento del pensar fuese... algo para sí, que para nada interesa a aquello sobre lo que piensa; dicho en otros términos, como si encerrase las llamadas leyes del pensamiento de nuestra inteligencia, las que nos llevan al conocimiento, pero por unos caminos que no fuesen los del movimiento de las cosas”³⁴⁵. Esto es importante ya que Hegel está afirmando que la lógica debe captar *tanto* el movimiento del pensamiento *como* el movimiento de las cosas. Sin embargo, la lógica aristotélica parece ocuparse de una descripción de las entidades lógicas y desatender su conexión con los objetos. De esta manera, los juicios, los silogismos o los conceptos, son solamente cosas entre cosas que hallamos al reparar en nuestra actividad formal y, por ello, el pensamiento se vuelve algo subjetivo: “en y para sí, no cabe duda que estos juicios y conclusiones son verdaderos o, por mejor decir, certeros, y nadie duda de ello; pero, como les falta el contenido, estos juicios y estas conclusiones no bastan para llegar al conocimiento de la verdad”³⁴⁶. Es probable que Hegel esté pensando en cómo la lógica de Aristóteles devino después un *órganon*, es decir, un instrumento con el que se podía tratar cualquier contenido a capricho propio. Si bien hay reglas inmutables del pensamiento, el formalismo nos permite aventurarnos en ejercicios y trampas.

Sin embargo, justo cuando uno estaría tentado de pensar que Hegel nos está diciendo que el gran defecto de la lógica aristotélica es su carácter formalista, Hegel dice dos cosas más:

- i) Primero, la lógica aristotélica no es “meramente formal”, porque allí el pensamiento se tiene a sí mismo por contenido, y en virtud de este tenerse a sí mismo es que “esta ciencia del pensamiento es por sí misma una verdadera ciencia”³⁴⁷ (aquí tenemos la justificación de la Tesis 6 sobre la lógica).

³⁴⁴ *Ibid.*

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 326.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 327.

³⁴⁷ *Ibid.*

- ii) En segundo lugar, es falso que la lógica aristotélica falle por ser formal. De hecho, sí tiene contenido (el mismo pensamiento), pero su gran falla es que cada contenido está aislado.

La forma en que Hegel describe la lógica de Aristóteles es la de un “mero agregado” que, como sabemos desde la Sección Primera, se contrapone a la unidad sistemática:

“Por lo demás, Kant alaba la fortuna de la lógica, o sea del agregado de determinaciones y proposiciones [*das Aggregat von Bestimmungen und Sätzen*] que en sentido habitual es llamado lógica, por el hecho de que haya llegado por su parte, antes que otras ciencias, a tan temprano acabamiento, sin haber retrocedido un paso desde Aristóteles, aunque sin dar tampoco ninguno hacia adelante, pareciendo tener en razón de esto último todo el aspecto de estar clausa y acabada. - Pero lo que se sigue de que la lógica no haya sufrido ningún cambio desde Aristóteles... es más bien que ella precisa, con mayor razón, de un trabajo de refundición total, pues un progresivo trabajo biliminario del espíritu tiene que haberle proporcionado a éste una conciencia más de alta de su pensar y de su esencialidad pura en sí mismo”³⁴⁸

Contra Kant, Hegel piensa que la lógica de Aristóteles está lejos de estar acabada. Por una parte, porque en virtud de la relación de la lógica con el mundo, la historia debe reflejarse en la lógica actual; por otra, porque no es un sistema sino una unidad deficiente. Cada parte está aislada y es por ello un *contenido disociado del todo*³⁴⁹. Aquí apreciamos “el inconveniente de toda la manera aristotélica y el de toda la lógica posterior, a saber... se trata de una enorme cantidad de juicios y silogismos, cada uno de los cuales vale para sí mismo y pretender ser verdadero en y para sí, como tal”³⁵⁰. Esta dispersión viola el principio que nos dice que “en este aislamiento carecen de verdad; sólo su totalidad es la verdad del pensamiento”³⁵¹. La lógica aristotélica no reconoce el PIF (principio de idealidad de lo finito), que hemos mostrado como necesario para que algo sea un sistema.

Solo con lo anteriormente dicho entendemos por qué Hegel puede decir que en Aristóteles no hay formalismo: las categorías no son *solamente formas*, sino, por el contrario, *solamente contenido*:

“su defecto no consiste, por tanto, en que sea simplemente formas, sino por el contrario en que carecen de forma y en que hay en ellas demasiado contenido. Así como diversos aspectos concretos de una cosa, por ejemplo

³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 200-201.

³⁴⁹ “la forma lógica particular no tiene ninguna verdad en sí misma: no porque sea la forma del pensamiento, sino porque es un pensamiento determinado, una forma individual, y porque como tal ha de regir” (*ibid.*, p. 329).

³⁵⁰ *Ibid.*

³⁵¹ *Ibid.*, p. 327.

el color rojo, la consistencia dura, etc., no son la cosa misma, sino que sólo la unidad de todos ellos forma una cosa real, lo mismo acontece con la unidad de las formas de los juicios y los silogismos: aislados, tienen tan poco de verdad como aquellas cualidades por sí solas o como un ritmo o una melodía”³⁵²

La lógica necesita una refundición precisamente para conseguir unidad sistemática:

“La lógica de Aristóteles, al igual que toda su filosofía, necesita esencialmente ser sometida a esta refundición, para que la serie de sus determinaciones pueda reducirse a un todo sistemático necesario: no a un todo sistemático en que todas las partes aparecen exactamente clasificadas, sin olvidar ninguna, y colocadas por su orden debido, sino a un todo orgánico vivo, en que cada parte valga como parte y sólo el todo, como tal, tenga verdad”³⁵³

La conclusión general de Hegel, en lo que respecta a la lógica aristotélica, es entonces que se trata de una lógica intelectual (taxonómica, empirista y no sistemática) y no de una lógica especulativa. Desde textos muy tempranos, Hegel habla de lo “intelectivo” como algo finito, como una operación propia del entendimiento incapaz de capturar la totalidad. Hegel dice que, en virtud de esta lógica intelectual, se entiende por qué el organon aristotélico ha servido de “método general de las ciencias finitas” (que hay que conocer de todas maneras, pero sin considerarla una lógica consumada). Lamentablemente, “Aristóteles es, pues, el creador de la lógica intelectual; sus formas afectan solamente a la relación entre unas y otras cosas finitas, sin que sea posible llegar a captar en ellas lo verdadero”³⁵⁴. Por ello, podemos concluir que lo que guía a Hegel en su evaluación y crítica de la lógica aristotélica es su concepción de la unidad como unidad sistemática.

II.2 Kant

Remito al lector a la Sección Primera porque todo lo dicho allí halla a continuación su desarrollo.

A. Segundo posicionamiento. Empirismo y Filosofía crítica

A estas alturas, no debe sorprender que Hegel coloque al empirismo y a la filosofía crítica en un mismo paradigma. Dicho paradigma es el segundo posicionamiento frente a la objetividad, que implica un progreso respecto al primero, pero al costo de una tergiversación del sentido de lo lógico y de una

³⁵² *Ibid.*, pp. 327-328.

³⁵³ *Ibid.*, p. 329.

³⁵⁴ *Ibid.*, 329.

ruptura de la unidad entre el pensamiento y el ser. Veamos primero qué aporta este posicionamiento frente al primero:

“...somete primero a investigación el valor de los conceptos del entendimiento utilizados por la metafísica (utilizados también, por lo demás, en las otras ciencias y en las representaciones corrientes). Esta crítica no entra, sin embargo, en el contenido mismo de estas determinaciones del pensamiento ni en la determinada relación que guardan entre sí, sino que las contempla con arreglo a la oposición entre subjetividad y objetividad en general”³⁵⁵ (*ENC*, §41)

El gran mérito de Kant es que, frente a dos milenios de incertidumbres, plantea la necesidad de someter a crítica las categorías con las que articulamos nuestra comprensión metafísica, científica y también cotidiana del mundo. Como ha señalado Hegel en las *Lecciones sobre historia de la filosofía*, la epistemología kantiana –expresada en el giro copernicano mencionado en *KrVB*– representa el ideal moderno de autonomía en el plano teórico. Es Kant quien nos ofrece una concepción de la racionalidad como estrictamente normativa y crítica, como una facultad espontánea que no tiene que someterse a lo dado, sino que ella misma debe tomar la delantera y conocer el mundo a través de sus propios principios. Sin embargo, para Hegel, la filosofía crítica tiene varios defectos que arruinan dichas líneas directrices. Valls-Plana³⁵⁶ señala que hay tres defectos generales que Hegel atribuye a la filosofía kantiana en esta parte de la *Enciclopedia*:

1) Imposición de límites a la razón

En la interpretación hegeliana, Kant le pone límites a la razón a través de un sesgo empirista. En el prólogo de la *Ciencia de la lógica*, Hegel dice:

“La doctrina exotérica de la filosofía kantiana: que al entendimiento no le está permitido sobrevolar la experiencia, pues de lo contrario se tornaría la facultad de conocer en razón teorética, incapaz de por sí de incubar otra cosa que elucubraciones mentales, ha servido para justificar desde el lado científico la renuncia al pensar especulativo”³⁵⁷

Como vimos en la Sección Primera, la razón requiere que le sean *dados* sus contenidos. En virtud de que estos provienen del ámbito de lo sensible, la razón depende en última instancia de lo empírico. Dicha limitación significa, en términos hegelianos, que Kant ha reemplazado la razón [*Vernunft*] por el entendimiento [*Verstand*]. Estos conceptos están asociados, respectivamente, a lo “intelectual” y lo “intelectivo. Por ello, cuando Hegel se refiere a la lógica aristotélica como una lógica “intelectiva” lo hace en

³⁵⁵ Hegel, G.W.F., *ENC*, §41, pp. 142-143

³⁵⁶ Valls-Plana, R., *Comentario...*, pp. 75ss.

³⁵⁷ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 183.

consideración de esta diferencia. Desde *Glauben und Wissen*, Hegel se refiere a la filosofía de Kant también como una filosofía del entendimiento [*Verstandesphilosophie*]. En la *Enciclopedia*, la caracteriza así:

“El pensar que produce solamente determinaciones finitas y se mueve entre ellas se llama entendimiento (en el sentido más preciso de la palabra). Más exactamente, la finitud de las determinaciones del pensamiento se ha de captar bajo un doble aspecto: uno, que ellas son sólo subjetivas y retienen la oposición permanente respecto de lo objetivo, y otro, que estas determinaciones en cuanto contenido limitada en general permanecen tanto en mutua oposición cuanto, más todavía, en oposición frente a lo absoluto” (*ENC*, § 25)

La filosofía del entendimiento es una filosofía incapaz de superar la oposición entre determinaciones. No puede superar dualismos porque no reconoce su mediación y porque se queda unilateralmente en uno de los polos. En el caso de Kant, el dualismo insuperable es el de subjetividad y objetividad y el polo unilateral en el que permanece es el de la subjetividad. Por ello, la filosofía de Kant no puede representar adecuadamente la unidad de la realidad y el pensamiento. Solo una filosofía que supere dualismos puede producir una verdadera unidad: tal será, en efecto, la dialéctica. Sin embargo, a lo largo de sus escritos, como en el §60 de la *ENC*, Hegel afirma que el mismo Kant ha prefigurado la manera que tenemos de superar dualismos: “la penetrante adivinación de la Idea que se encuentra en la tercera Crítica y que exige y supera las oposiciones fijas del entendimiento”³⁵⁸. Ese es el entendimiento intuitivo, que veremos en la siguiente Sección.

2) Formalismo

Este defecto se sigue del anterior y consiste en la incapacidad de la razón para conocer *objetivamente* la verdad. En virtud del dualismo que acabamos de mencionar, la razón kantiana no posee contenidos propios o, en todo caso, si los tiene (como es el caso de la ley moral) estos consisten sólo en un “criterio formal” basado en la ausencia de contradicción. La materia es para Kant algo siempre externo a la razón y por ende heterónomo. Así, en la lógica trascendental las categorías son meras formas de la síntesis de una intuición (intuición que tiene que ser *dada* por la sensibilidad) y las intuiciones mismas son una unidad de forma y materia (que también tiene que ser *dada* a través de la sensación). Más allá de si la interpretación hegeliana es correcta o no, autores como Guyer³⁵⁹ han señalado que el

³⁵⁸ Hegel, G.W.F., *ENC*, p. 87.

³⁵⁹ Guyer, P., “Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism”, en: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, pp. 37-55.

dualismo de subjetividad y objetividad tiene su raíz en el dualismo entre intuición y concepto, o, mejor dicho, entre la sensibilidad y el entendimiento como dos fuentes heterogéneas cuya síntesis parece imposible en la filosofía kantiana. El entendimiento intuitivo será de nuevo el modelo para Hegel de cómo salir de estos dualismos.

3) Moralismo

A parecer de Valls-Plana, la atribución de moralismo a la filosofía kantiana se debe al énfasis que Hegel pone en la frase de *KrV* B: “tuve que suprimir el saber para dejar un lugar para la fe” (racional, claro está). Para Hegel, Kant ha creído ingenuamente que limitando el saber y produciendo un formalismo ha logrado preservar así la moral. Sin embargo, en el fondo “viene a dar en un moralismo que predica el Bien pero que no puede realizarlo materialmente en este mundo”³⁶⁰. No es nuestro tema de interés las críticas hegelianas a Kant en el ámbito de lo práctico, pero me interesa llamar la atención sobre cómo una diferencia que Hegel establece con Kant se dirige precisamente a que para Kant hay cosas que *no se pueden realizar* (el conocimiento metafísico tradicional; la filosofía; el Bien), mientras que Hegel entiende que el deber de la filosofía es justamente mostrar cómo sí podemos procurarnos de manera *efectivamente real* esas cosas.

Como conclusión parcial podemos decir que el gran defecto de este segundo posicionamiento radica en que reposa en un dualismo entre subjetividad y objetividad. A esto se añaden dos defectos específicamente lógicos. Según Hegel, Kant “deja enteramente sin discutir las categorías y el método del conocimiento ordinario”³⁶¹.

4) No discutir las categorías

Hegel se refiere a que Kant se pregunta si las categorías *pueden o no aplicarse legítimamente a objetos*, en vez de preguntarse si las mismas categorías *pueden expresar o no lo verdadero*. Desde la Sección Primera sabemos cómo Hegel juzga deficiente el tratamiento kantiano de la deducción de las categorías. Tal como dice en el §42 de la *ENC*, el problema es que Kant halló y dedujo las categorías de manera meramente empírica, esto es, hallándolas tal como están en la tabla de los juicios y categorías de la lógica tradicional. Como señaló Fichte, “las determinaciones del pensamiento deben ser mostradas en su necesidad, [o sea,] que deben ser deducidas de manera esencial... si el pensamiento tiene que ser capaz de demostrar algo, si la lógica tiene que exigir que se den pruebas y quiere enseñar a demostrar, tiene que ser capaz ante todo de demostrar su

³⁶⁰ Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 75.

³⁶¹ Hegel, G.W.F., *ENC*, p. 163.

contenido más propio y de comprender la necesidad de éste”³⁶². La lógica kantiana no goza de cientificidad porque no ha demostrado la necesidad de la deducción. Asimismo, porque el pensamiento no se tiene a sí mismo por objeto allí, sino más bien a cosas dadas por la tradición.

Ahora bien, como sabemos, Kant trata a las categorías en dos momentos importantes de la *Crítica de la razón pura*: en la *deducción metafísica* y en la *deducción trascendental*. Mientras la primera consiste en la deducción de las categorías a partir de un principio que nos garantice la completitud y sistematicidad de su enumeración, la segunda consiste en la justificación de cómo éstas pueden tener –a pesar de su origen puro y a priori en el entendimiento humano– referencia objetiva. Para Hegel, ambas deducciones son deficientes y ameritan una refundición. Hemos visto en la Sección Primera las críticas generales de Hegel al procedimiento kantiano, pero recién ahora podremos apreciarlas a cabalidad. Mostraré luego en qué radican los defectos de cada una de las deducciones y cómo Hegel, conservando la intención kantiana, llega incluso a cambiar el orden de las “deducciones”. Para Kant, primero hay una deducción metafísica y luego una deducción trascendental; para Hegel, primero una “deducción trascendental” (ofrecida en la *Fenomenología del Espíritu*) y luego una “deducción metafísica” (ofrecida en la *Ciencia de la Lógica*). Debido al empirismo de Kant, la deducción metafísica parte del dato empírico de la tabla de los juicios de la lógica tradicional y lleva dicho lastre a la deducción trascendental, lo cual hace que dichas categorías tengan solo validez fenoménica. Por el contrario, Hegel parte de la “deducción trascendental” entendida como una refutación del empirismo en la *Fenomenología del Espíritu*, que nos permite la adquisición del punto de vista idealista donde sujeto y objeto coincidan. Solo después, una vez que nos hallamos en este saber puro, podemos deducir de él, directamente y sin apelar a nada *dado*, todas las categorías en la deducción metafísica de la *Ciencia de la lógica*. Allí, el Concepto reemplaza a la unidad sintética de la apercepción, o en todo caso se muestra como un desarrollo suyo. Solo de esta manera las categorías habrán sido deducidas de un verdadero principio (el saber puro) y gozarán de plena validez objetiva: serán categorías de lo Verdadero y no limitadas a lo meramente fenoménico.

5) No discutir el método del conocimiento.

Hegel se refiere a que Kant no ha reparado en que su método es analítico y desprecia el dialéctico, único método válido en filosofía. La deducción metafísica y la deducción trascendental kantianas han fracasado por no seguir el método adecuado. Para Hegel, el método de Kant puede

³⁶² *Ibid.*, p. 144.

caracterizarse, en general, como analítico³⁶³; pero sólo el proceder dialéctico asegura a la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica* como “deducciones” exitosas. El método analítico disgrega a los fenómenos y arruina su comprensión unitaria. En virtud de que este proceder es propio de la filosofía del entendimiento, Hegel dice que “la actividad del separar es la fuerza y la labor del entendimiento”³⁶⁴. Por el contrario, el método dialéctico de la razón asegura la unidad bajo la forma de una continuidad de tránsitos. Siguiendo a Förster, señalaremos algunas conexiones del método hegeliano con el método de Goethe, en tanto la preocupación por la efectuación de la *transición entre las categorías* es lo que asegura la reivindicación hegeliana de la unidad frente al proceder analítico.

En suma, si en la Sección Primera vimos las objeciones de Hegel a Kant en lo que respecta a la unidad sistemática y la unidad sintética de la apercepción, ahora podemos comprender la dimensión estrictamente lógica de dichas críticas mereológicas.

B. La lógica trascendental kantiana

La diferencia entre idealismo subjetivo e idealismo absoluto es también la diferencia entre lógica trascendental y lógica especulativa. Para Hegel, si Kant es incapaz de arribar al verdadero idealismo, esto se debe a que su pensamiento se sostiene en una lógica deficiente.

Descrita sumariamente, la lógica trascendental es la segunda parte de la Teoría Trascendental de los Elementos. Si la primera parte era la Estética trascendental (consagrada a estudiar la sensibilidad), la lógica trascendental se consagra al análisis del entendimiento. Dicho análisis no tiene que ver con un análisis en tanto descomposición de los conceptos, sino con un análisis de la facultad misma del entendimiento en la medida en que éste, para tener un objeto, requiere de una intuición. Esto último solo importa dentro del propósito de la *KrV*, ya que dicha “referencia objetiva” no tiene por qué competir a la lógica formal. La lógica trascendental estudia al pensamiento en tanto constituye conocimiento de un objeto y no solo es, como la lógica tradicional, un estudio de sus reglas formales. De aquí viene la gran diferencia, que marcará un hito hasta Husserl, entre la lógica trascendental y la lógica general pura.

³⁶³ Para un conciso y didáctico contraste del método analítico y el dialéctico cf., Giusti, M., “Análisis y dialéctica”, en: *Areté*, v. IV, 1 (1992), pp. 65-89.

³⁶⁴ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 23.

Como señala Zöllner, es frecuente la tentativa de los intérpretes de ubicar correctamente a la lógica trascendental dentro de la tipología de lógicas que el mismo Kant establece al comienzo de la *Analítica Trascendental*³⁶⁵. Omite la discusión pormenorizada para rescatar sólo lo importante. La lógica general pura es un canon en tanto estudio del pensamiento puro y sus leyes. Ahora bien, la lógica trascendental es también pura, pero en un sentido restringido: no se ocupa del sujeto empírico, ni de lo relativo al contenido empírico del conocimiento, pero no hace abstracción de lo relativo al origen puro y a priori de los conceptos de nuestro entendimiento y se preocupa puntualmente por la relación de estos conceptos con un objeto de la experiencia posible.

a) El problema de lo trascendental

Es en virtud de dicho carácter trascendental que Kant cree tomar distancia de la lógica tradicional³⁶⁶ (que no designa a la lógica griega o a sus desarrollos medievales, sino a la lógica escolástica moderna). Ahora bien, un gran problema que tenemos con lo trascendental es que dicha noción es reformulada a lo largo de por lo menos una década de labor filosófica. Revisemos brevemente dicha trayectoria para aprehender qué sentido de trascendental es el que Hegel puede tener en mente cuando impugna dicha característica. Como ha analizado Förster, debemos reparar en la gran diferencia entre la pregunta filosófica que guía a Kant en *KrV A* (1781) y la que lo guía en *KrV B* (1787).

➤ Crítica de la razón pura (A=1781)

En su Carta a Marcus Herz³⁶⁷ (1772), Kant enuncia lo que le parece la pregunta fundamental de la filosofía y cuya respuesta dice ofrecer pronto en una obra llamada *Los límites de la sensibilidad y el entendimiento*:

“...observé que aún me faltaba algo esencial que, al igual que tantos otros, había descuidado en mis largas investigaciones metafísicas, algo que de hecho constituye el secreto de la metafísica que hasta ahora ha permanecido oculta a sí misma. Es decir, me pregunté: ¿sobre qué fundamento [*Grund*]

³⁶⁵ Cf., Zöllner, G., “Conditions of Objectivity. Kant’s Critical Conception of Transcendental Logic”, en: Edmunds, D., y S. Sedwick (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII (2014), pp. 3-52.

³⁶⁶ Un reciente y excelente estudio en nuestra lengua de cómo se gesta la concepción kantiana de la lógica se encuentra en Pozzo, R., *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Madrid: Maia, 2016.

³⁶⁷ Kant, I., *Dos cartas a Marcus Herz*, Dotti, E. (trad.), en: *Intentum. Cuadernos de Gnoseología*, 1 (1997), pp. 61-79.

se basa la relación [*Beziehung*] entre lo que se llama representación [*Vorstellung*] en nosotros y el objeto [*Gegenstand*]?”³⁶⁸

Esta pregunta por el *fundamento* de la referencia objetiva de las representaciones es casi inmediatamente reformulada como una pregunta por su posibilidad [*Möglichkeit*]: “cómo es posible una representación que se relaciona con un objeto sin estar afectada por él de ningún modo”³⁶⁹. En efecto, la pregunta no surge a propósito de las representaciones sensibles ni de las morales: en el primer caso, la conformidad se basa en que la representación es *efecto* de la impresión del objeto en nosotros; en el segundo, en que es la propia razón la *causa* de la representación (que luego adquiere realidad objetiva a través de nuestra praxis). La perplejidad surge cuando tratamos de dar cuenta de la conformidad de representaciones de otro tipo, que son precisamente las que usamos cuando hacemos metafísica. Como plantea Förster de manera más contemporánea, la pregunta que inquieta a Kant es: “¿qué debe ser el caso si nuestras representaciones se refieren a objetos no-sensibles de manera tal que sea posible para los enunciados sobre dichos objetos ser verídicos? En otras palabras, ¿cómo es posible la metafísica, si ha de ser algo más que mero juego de opinión?”³⁷⁰.

Como hemos señalado en la Sección Primera, la inquietud de Kant es grande porque proviene de la constatación de que la metafísica no parece ser más que una disposición natural incapaz de proporcionarnos conocimiento³⁷¹. Kant considera que, hasta que no esclarezcamos dicha cuestión, la metafísica no puede devenir una ciencia. Desde una década antes de la *Crítica de la razón pura*, Kant ya está forjando entonces la idea de una disciplina que nos permita examinar nuestras facultades cognitivas para evaluar la posibilidad de dicho conocimiento metafísico. La noción de lo trascendental aparece justamente en referencia a dicha tarea:

“Buscando de tal manera las fuentes del conocimiento intelectual –sin las cuales no se puede determinar la naturaleza y límites de la metafísica–, dividí esta ciencia en secciones esencialmente diversas e intenté llevar la *filosofía trascendental*, es decir, todos los conceptos de la razón pura en su totalidad, a un número determinado de categorías; pero no como hizo Aristóteles, que los ubicó uno al lado de otro, imprecisamente, en sus diez

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 68.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 70.

³⁷⁰ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 2. La traducción es mía.

³⁷¹ Una discusión instructiva de cuáles son los peligros que Kant encuentra en la insuficiente fundamentación de la metafísica se encuentra en Beiser, F., “The Enlightenment and Idealism”, en: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2000.

predicamentos, sino tal como ellos se organizan en clases mediante algunas pocas leyes fundamentales del entendimiento”³⁷².

La filosofía trascendental mencionada aquí ya tiene la función que se le asigna en *KrV A*: determinar los límites del conocimiento por razón pura. Para esta tarea es imprescindible un inventario de los conceptos de la razón y, de hecho, en la Carta parece que la filosofía trascendental se identifica con dicho inventario. Ahora bien, es irónico que Kant considere haber logrado ya una enumeración exhaustiva y ordenada de las categorías (a diferencia de Aristóteles, quien las halló de manera arbitraria y las recogió y ordenó sin ningún criterio sensato) porque tal es justamente la misma objeción que Fichte y Hegel presentarán. Hasta aquí, la Carta nos muestra entonces cómo en 1772 ya está formulado el problema fundamental de la metafísica y la filosofía trascendental. Si tomáramos lo trascendental solo como la elaboración de un inventario sistemático de las categorías, no habría ningún problema para Hegel en aceptarlo. Sin embargo, recién una década después Kant publicará la *Crítica de la razón pura* que desarrolla el problema de lo trascendental en más direcciones.

Antes de revisar puntualmente cómo se plantea la noción de “trascendental” en *KrV A* quiero señalar también cómo está estructurada dicha obra, ya que en la Sección Primera vimos la relevancia del motivo arquitectónico kantiano y de la crítica hegeliana a este. Como recuerda Förster, es preciso reparar en que en la *KrV A* el problema inicial que apareció en la Carta a Herz ya ha adquirido más dimensiones. El programa que Kant se propone ahora se puede formular de la siguiente manera:

Problema de Kant en *KrV A*

“(a) la posibilidad de la metafísica ha de ser investigada; para este fin, (b) una nueva disciplina filosófica, la filosofía trascendental o crítica de la razón pura, debe ser inaugurada, la cual (c) debe estar fundada en un plan, en una idea”³⁷³.

Desde Hegel es usual la interpretación de que el plan de la *Crítica de la razón pura* está fundado sobre la metafísica tradicional³⁷⁴. Así como Kant simplemente *toma* la tabla de los juicios de la tradición, así también Kant habría *tomado* la estructura de la metafísica tradicional para erigir la *Crítica de la razón pura*. En esta interpretación, la Analítica trascendental sería el reemplazo de la *metaphysica generalis* (ontología) y la Dialéctica

³⁷² Kant, I., *Carta a Marcus Herz*, pp. 71-72. Las cursivas son mías.

³⁷³ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 5. La traducción es mía.

³⁷⁴ Quizás se deba a la exposición que hace Hegel de la filosofía kantiana en la *Enciclopedia*, precisamente en el Segundo posicionamiento respecto a la objetividad que acabamos de revisar.

trascendental sería la crítica de la *metaphysica specialis*, en tanto las secciones de los paralogismos, las antinomias y el ideal trascendental corresponderían, respectivamente, a la *psychologia rationalis*, la *cosmologia rationalis* y la *teologia rationalis*. Sin embargo, Hegel está equivocado porque el plan de la *KrV* se sigue directamente del fin que Kant está persiguiendo en dicha obra: contestar a la pregunta de la carta a Herz a través de las cuestiones nuevas que acaba de introducir.

Según Förster, Kant procede fiel a esta idea en tres pasos importantes que determinan la estructura de la *Crítica de la razón pura*:

P1) Mostrar que nuestra facultad cognitiva posee en efecto representaciones a priori.

Dado que tenemos tres facultades –sensibilidad, entendimiento y razón– que podemos considerar como elementos constitutivos del conocimiento, se obtiene fácilmente un plan general para la *Crítica de la razón pura*. La “Doctrina trascendental de los elementos” se dividirá en una Estética trascendental (que estudia la sensibilidad), una Analítica trascendental (que estudia el entendimiento) y una Dialéctica trascendental (que estudia la razón). Cada una de estas secciones debe contener una investigación que muestre qué representaciones a priori están contenidas en cada facultad. En esto consiste precisamente la *deducción metafísica* (que muestra que en la sensibilidad dichas representaciones son el espacio y el tiempo; en el entendimiento, las doce categorías; en la razón, las ideas trascendentales).

Claro está, uno podría impugnar por qué Kant cree que tenemos solo dichas tres facultades, pero esa discusión especializada no me interesa acá. Lo que sí quiero destacar es que en A15/B29 Kant dice que sensibilidad y entendimiento “quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros”³⁷⁵. Como ha señalado Dieter Henrich³⁷⁶, hay dos interpretaciones posibles de este pasaje: o bien esta raíz común es algo *todavía* desconocido para nosotros, o bien esta raíz es *en principio* algo desconocido para nosotros. El idealismo alemán y Heidegger siguen la primera interpretación; Henrich, tras demostrar fehacientemente su error, la segunda. La interpretación de Hegel tiene suma importancia ya que, por ejemplo, en *Glauben und Wissen*, Hegel identifica dicha raíz común con la imaginación trascendental, la cual viene a ser lo mismo que la unidad sintética de apercepción.

³⁷⁵ Kant, I., *KrV*, p. 47.

³⁷⁶ “Henrich, D., “On the Unity of Subjectivity”, en: *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University, 2008, pp. 17-54.

P2) Mostrar que cada facultad posee sólo *esas determinadas* representaciones a priori, es decir, lograr que la deducción metafísica sea exhaustiva.

En A762, Kant señala que una crítica de la razón pura solo es confiable si ha logrado la completitud sistemática de dicha enumeración de elementos a priori. De lo contrario, el sistema estaría sometido a infinitas reformulaciones y objeciones. Uno podría pensar que este requisito es fruto del estatuto a-histórico que Kant atribuye a nuestras representaciones a priori y, específicamente, a las categorías. Sin embargo, Hegel, ya en posesión de una óptica historicista, no objeta jamás este punto y la *Ciencia de la Lógica* también pretende una clausura.

P3) Mostrar, finalmente, *si y cómo* estas representaciones a priori tienen referencia objetiva, es decir, mostrar si el conocimiento a priori de dichos objetos es o no posible.

Este es el problema que aparece desde la Carta a Herz y aquel que el Idealismo Alemán considerará el más importante y no resuelto por Kant. Este paso no existe en la Estética trascendental, sino sólo surge a propósito del entendimiento. El motivo es que, en tanto espacio y tiempo sólo se refieren a lo que es dado, la referencia objetiva ni siquiera se plantea. En A89 se dice que, dado que solo a través de dichas formas puras de la sensibilidad se nos pueden dar objetos y que por ende en ellos reside la posibilidad de una intuición empírica, entonces es obvio por qué no pueden tener referencia objetiva. Sin embargo, este no es el caso de las categorías. Estas no solo levantan sospechas sobre su propia referencia objetiva, sino que también parecen oscurecer la referencia objetiva de espacio y tiempo en tanto los pueden volver ambiguos invitando a su uso más allá de sus límites. Con ellas se plantea el apremio de una *deducción trascendental*.

Lo trascendental en KrV A

Ahora sí podemos obtener un perfil más específico de la cuestión de lo trascendental. El término aparece en el prólogo y tiene un uso constante en todo el libro. Allí Kant afirma: “llamo trascendental a todo conocimiento que se ocupa, en general, no tanto de objetos, como de nuestros conceptos a priori de objetos. Un sistema de tales conceptos de llamaría filosofía trascendental”³⁷⁷. Sin embargo, Kant dice que lo que está presentando allí es más una “crítica trascendental”³⁷⁸ entendida como preparación [*Vorbereitung*]. La filosofía trascendental es aquí sólo una idea, para la cual

³⁷⁷ Kant, I., *KrV*, A12, p. 45

³⁷⁸ *Ibid.*

la crítica de la razón pura tiene que trazar todo el plan arquitectónicamente, es decir, a partir de principios, garantizando plenamente la integridad y la seguridad de todas las piezas que constituye ese edificio:

“Esta crítica no se llama ya ella misma filosofía trascendental solamente porque para ser un sistema completo debería contener también un análisis detallado de todo el conocimiento humano a priori. Ahora bien, nuestra crítica, por cierto, debe poner a la vista también una enumeración completa de todos los conceptos primitivos [*eine vollständige Herzzählung aller Stammbeuriffe*] que constituyen el mencionado conocimiento puro. Pero ella se abstiene, razonablemente, del análisis detallado de estos conceptos mismos, como también de la reseña completa de los derivados de ellos... esta integridad, tanto del análisis como de la deducción a partir de conceptos a priori que se suministrarán en lo futuro, es, por su parte, fácil de completar, con al que, ante todo, ellos existan como principios detallados de la síntesis, y no les falte nada de lo que concierne a este propósito esencial”³⁷⁹ (*KrV*, A13-14, Introducción a la primera edición)

Esta parte no cambia en la Introducción a la segunda edición y se repite en B26-B28 con leves modificaciones en la redacción.

Hasta aquí, podemos entender ya el apoyo textual de la discrepancia de Hegel con lo trascendental. Hegel interpreta el giro desde lo objetivo a lo conceptual y el carácter preparatorio de lo crítico-trascendental como una contradicción. Así, en la *Enciclopedia* dice:

“Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste en [la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas es preciso investigar previamente si la facultad de conocer es capaz de semejante tarea; hay que conocer el instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él, pues si [el instrumento] no fuese adecuado, se emplearía vanamente el esfuerzo. Este pensamiento ha parecido tan plausible que ha provocado la mayor admiración y asentimiento y ha retrotraído el conocimiento hacia sí mismo, desde su interés por los objetos a la ocupación consigo, es decir, al interés por lo formal... Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo... y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua”³⁸⁰ (*ENC*, §10, N)

Las críticas son concisas: en primer lugar, lo trascendental es una desviación desde la objetividad a la subjetividad; en segundo lugar, la filosofía trascendental es una mera preparación y no la filosofía misma; en

³⁷⁹ Kant, I., *KrV*, A13-A14 p. 46.

³⁸⁰ Hegel, G.W.F., *ENC*, §10, N, pp. 111-112.

tercer lugar, la filosofía trascendental tiene la pretensión de unidad sistemática que, para Hegel, no es satisfecha.

Finalmente, es necesario recordar que en *KrV* Kant introduce la tricotomía de tres términos de vital importancia, que son lo inmanente, lo trascendente y lo trascendental:

“Llamaremos *inmanentes* a los principios cuya aplicación se contiene enteramente dentro de los límites de una experiencia posible; y principios *trascendentes* a los que pretenden sobrepasar esos límites... no son idénticos trascendental y trascendente. Los principios del entendimiento puro que más arriba expusimos han de tener un uso meramente empírico y no *trascendental*, es decir, que alcance más allá de los límites de la experiencia. Pero un principio que suprime esas limitaciones, y hasta manda sobrepasarlas, se llama trascendente. Si nuestra crítica puede llegar a descubrir la apariencia ilusoria de estos principios, entonces aquellos principios del uso meramente empírico, por oposición a los últimos, se podrán llamar principios inmanentes del entendimiento puro”³⁸¹ (*KrV*, A295-A296)

Aunque, por supuesto, lo trascendental y lo trascendente no se identifican, Kant habla de lo trascendental como de algo que está “más allá de los límites de la experiencia”. Kant afirma que el establecimiento de los límites de la razón y el establecimiento de su fenoménico son los mayores resultados de la obra³⁸². Sin embargo, la investigación trascendental misma no está sujeta a estos límites. Como se ocupa de nuestros conceptos a priori de objetos en general –que luego son divididos en fenómenos y noúmenos³⁸³–, la investigación trabaja en ambos lados del límite. De lo contrario, no se podría reconocer hasta qué lado del límite llega el saber (problema análogo al de Wittgenstein en el *Tractatus*³⁸⁴, ya que se encuentra en una faena semejante de delimitación de ámbitos para evitar que estos sean transgredidos y engendren una ilusión). Por ello Kant no solo llama trascendental al conocimiento de cómo las representaciones se refieren a priori a objetos, sino también al conocimiento de los errores en el empleo del entendimiento³⁸⁵, es decir, como una reflexión sobre lo trascendente. Por

³⁸¹ Kant, I., *KrV*, A295-A296, p. 318.

³⁸² *Ibid.*, A95.

³⁸³ *Ibid.*, A235.

³⁸⁴ “El libro quiere trazar un límite al pensar o, mejor dicho, no al pensar sino a la expresión de los pensamientos; porque, para trazar un límite al pensar, tendríamos que poder pensar ambos lados de ese límite (tendríamos que pensar lo que no puede pensarse)” (Wittgenstein, L., “Prólogo”, en: *Tractatus logico-Philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2011, p. 103.

³⁸⁵ *Ibid.*, A583.

ello se puede hablar de una dialéctica trascendental como crítica del empleo trascendente de los conceptos, de ideas trascendentales, etc.

➤ **El tránsito de A a B: los *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (1783)**

El origen de esta obra radica en la tentativa de Kant de hacer más sencillo y popular el acceso de la *Crítica de la razón pura*. Por ello, en los *Prolegómenos* Kant considera que se debe partir de algo más conocido y familiar para poder entrar en la crítica. Como sabemos, Kant toma como punto de partida dos ciencias cuya científicidad son tomadas como hechos dados: la matemática y la física. En ambas ciencias encuentra Kant un conocimiento sintético (en tanto nos otorga contenido informativo sobre el mundo) que es también apodíctico e independiente de la experiencia (es decir, a priori). La pregunta es entonces, dado que hay juicios sintéticos a priori en la matemática y en la física, ¿acaso las mismas condiciones que hacen posible dichos juicios en dichas ciencias son las mismas que la podrían hacer posible en la metafísica? Como nota Förster, es en este momento que la pregunta central de la metafísica cambia, tal como se plasmará en la nueva edición de la *Crítica*.

➤ **Crítica de la razón pura (B=1787)**

Siguiendo la innovación de los *Prolegómenos*, hay un nuevo problema en esta edición:

Problema de KrV B

¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?

Si el conocimiento trascendental deja de estar definido en términos de referencia a objetos en general, y es reformulado como la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, la tricotomía de *KrV A* deja de ser válida. Dado que estos juicios solo son posibles por un tercer elemento, y este tercer elemento es la posibilidad de la experiencia, se identifica a esta misma con lo inmanente. Extenderse más allá de la experiencia posible (en cualquier sentido) no puede ser ya algo trascendental, sino solo trascendente. El término trascendental ahora coincide con inmanente, por lo que deja de tener sentido hablar de “dialéctica trascendental”, “ideas trascendentales” o incluso “objeto trascendental” (lo cual oscurece la comprensión de la cosa en sí)

En esta segunda edición, trascendental viene a significar “condición de posibilidad de la experiencia”, fórmula que no es válida para *KrV A*. Lo interesante es que Kant jamás hizo explícito este cambio importante, por lo que cuando Hegel lee la *Crítica de la razón pura* en su segunda edición tiene

un acceso a la noción de trascendental que mezcla todas las acepciones recogidas.

b) La tabla de los juicios y de las categorías. Deducción metafísica.

A continuación haré un repaso por estas secciones de la *KrV* teniendo en cuenta las críticas centrales que Hegel dirige a la deducción metafísica y la deducción trascendental: “pour la première, l’emprunt de la table des catégories à la logique formelle des jugements et, pour la seconde, la distinction plus fondamentale entre la forme et la matière de la connaissance”³⁸⁶.

Si bien en *KrV* B27 Kant se refiere a la filosofía trascendental como “el sistema de todos los principios de la razón pura” y señala que la crítica no se identifica con ella pues se abstiene de un análisis detallado de todo el conocimiento humano a priori, en los *Prolegómenos* dice: “aquella crítica, como ciencia, debe estar ya completa sistemáticamente y hasta en sus menores partes, antes que se pueda siquiera pensar en que aparezca la metafísica...”³⁸⁷. Además de que la *Crítica* es ella misma un sistema, dentro de ella se encuentran otros “pequeños sistemas” como el “Sistema de todos los principios del entendimiento puro” (A148/B188) o el “Sistema de las ideas trascendentales” (A333/B390). Ahora bien, el “pequeño sistema” más importante y el lugar donde se nombra y se usa por primera vez la noción de “sistema” es la tabla de los juicios y la deducción metafísica de las categorías. La importancia de esta tabla no puede ser soslayada, ya que, como recuerda Brandt: “Kant never doubts the categories and thus the table of judgments as the foundation of his system as a whole”³⁸⁸. Todos los pequeños sistemas que hay dentro (y fuera) de la *Crítica* están contruidos sobre dicha tabla. Como insiste Brandt, “if there is a single foundation on which the doctrines of Kant’s philosophy are built, it must be the table of judgments”³⁸⁹. La tabla de los juicios provee la tabla de las categorías, los principios del entendimiento puro, las ideas de la razón, la división de la Doctrina del Método, etc.; y, dado que la metafísica de la naturaleza y la metafísica de las costumbres dependen del edificio de la crítica, se puede decir que la tabla de los juicios está a la base de la filosofía kantiana en su totalidad. Asimismo, la tabla de los juicios es el pilar sobre el que se sostiene la lógica trascendental, ya que ella sirve de hilo conductor para el

³⁸⁶ Stanguennec, A., *Hegel, critique de Kant*, p. 74.

³⁸⁷ Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Caimi M. (trad.), Madrid: Istmo, 1999, p. 33.

³⁸⁸ Brandt, R., *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*, California: North American Kant Society Studies in Philosophy, v. IV, 1995, p. 1.

³⁸⁹ *Ibid.*

descubrimiento de las categorías. Además, Kant señala que la tabla es obra de la tradición lógica y puede ser considerada legítima, por lo que basta un par de pequeñas correcciones para usarla para sus propósitos.

Ahora bien, ya hemos señalado cómo Hegel juzga que el gran error de la lógica kantiana es tomar como dato fundamental dicha tabla de los juicios (así como la de las categorías) de la mera tradición. Uno de los problemas que Hegel y los lectores de la *Crítica de la razón pura* notan siempre es el de cómo justifica Kant dicha tabla. ¿Toma Kant dicha tabla de la lógica tal como la encontramos en su uso escolástico? ¿O la deduce bajo algún criterio filosófico y no meramente histórico? Aquí voy a distinguir tres posturas:

- a) La postura de Kant: la tabla de los juicios sí se deduce racionalmente de la unidad de una idea y no de la mera tradición.
- b) La postura de Hegel: Kant ha deducido la tabla de la tradición, pero debió deducir los juicios y las categorías de la unidad sintética de apercepción (o, en realidad, de una versión corregida suya: el Concepto)
- c) Mi postura: Kant tiene razón en considerar que la tabla se deduce de la unidad de una idea y no de la tradición; Hegel se equivoca tanto en creer que Kant no hizo esto como en creer que una interpretación correcta de la *KrV* nos dice que los juicios y las categorías se deben deducir de la unidad sintética de apercepción.

Revisemos, pues, la cuestión.

En primer lugar, Kant define a los juicios como funciones de unidad, esto es, como una acción responsable de ordenar diversas representaciones. En A67 se dice que las funciones del juicio deben tener coherencia respecto a un concepto o a una idea. Aquí es precisamente donde se suscita la pregunta: ¿esta idea es la *unidad* a priori del mismo entendimiento o la falsa unidad de la práctica empírica de los lógicos? Kant afirma:

“La filosofía trascendental tiene la ventaja, pero también la obligación, de buscar sus conceptos según un principio; porque ellos surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta, y por eso deben estar concatenados unos con otros según un concepto o idea. Pero tal concatenación suministra una regla según la cual a cada concepto puro del entendimiento le puede ser determinado, a priori, su lugar, y a todos ellos juntos les puede ser determinada a priori su integridad, todo lo cual, de no ser así, dependería del capricho o del azar”³⁹⁰ (*KrV*, A67)

Este pasaje ha dado pie a la interpretación de que Kant trató de derivar las categorías de la unidad sintética de apercepción, como afirman muchos

³⁹⁰ Kant, I., *KrV*, A67, p. 112.

autores leyendo mal las primeras líneas. Sin embargo, como han mostrado Krüger y Brandt, este pasaje en realidad niega precisamente dicha interpretación. Kant está distinguiendo allí entre la *ratio fiendi* y la *ratio cognoscendi* de las categorías. Prestemos atención: Kant dice que la filosofía trascendental tiene la obligación de “buscar sus conceptos según un principio” [*ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen*] porque “ellos surgen, puros y sin mezcla, del entendimiento como de una unidad absoluta” [*weil sie aus dem Verstande als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen*]. Pensar que dicho principio es la misma unidad absoluta del entendimiento es confundir niveles. La unidad de la razón humana (esa unidad que tanto ha exaltado Kant como vimos en la Sección Primera) es la *ratio fiendi*, esto es, de dónde “surgen” en última instancia las categorías. Otra cosa muy distinta es la *ratio cognoscendi*, esto es, el principio conforme al cual las categorías son descubiertas y ubicadas en una tabla. Esta *ratio cognoscendi* es precisamente la tabla de los juicios. Por ello, el pasaje donde Kant presenta la tabla de los juicios se llama “Del hilo conductor para el descubrimiento de todos los conceptos puros del entendimiento”. Otra prueba más de que es absurdo que Kant creyera que la unidad sintética de apercepción es el principio del cual se derivan las categorías es que este concepto solo aparece en la deducción trascendental, donde halla recién su justificación. La argumentación de Kant sería circular si quisiera partir desde la deducción metafísica de la unidad sintética de apercepción. Además, ¿podría Kant, un filósofo tan preocupado por el motivo arquitectónico y la argumentación, no mencionar siquiera el concepto que está siendo usado para apoyar toda esta sección tan importante de la *Crítica*? En conclusión, bastan estos motivos para admitir que Hegel se equivoca en creer que Kant pudo deducir las categorías de la unidad sintética de apercepción. Kant ni quiso hacerlo ni pudo hacerlo.

Ahora bien, sabemos que Kant no dedujo las categorías de la unidad sintética de apercepción, sino de los juicios. Por ende, dicha tabla de los juicios es la que se le asegura sistematicidad a la tabla de las categorías. Para Kant, la misma función que da pie a un juicio es la que da pie a una categoría. En virtud de esto, Kant tiene que mostrar por qué la tabla de los juicios tiene ella misma un carácter sistemático y en qué principio haya ella su deducción. Que la tabla de los juicios constituye un sistema queda claro por la manera en que Kant se refiere a su “completitud” y “sistematicidad”:

“que la tabla de ellos sea completa... Ahora bien, esta integridad de una ciencia... es posible sólo por medio de una idea de la totalidad del conocimiento intelectual a priori y mediante la división, determinada a partir de allí, de los conceptos que la constituyen; por tanto, es posible sólo por medio de su interconexión en un sistema. El entendimiento puro... es... una unidad subsistente por sí misma, que se basta a sí misma y que no se puede

aumentar mediante ningún añadido que provenga fuera. Por eso, el conjunto de sus conocimientos constituirá un sistema que ha de ser determinado bajo una idea”³⁹¹ (*KrV*, A65-A65/B89-B90)

La pregunta que debemos hacernos ahora es ¿en virtud de qué Idea se asegura la completitud y sistematicidad de la tabla de los juicios? Dicha completitud se refiere tanto a las cuatro rúbricas (cantidad, cualidad, relación, modalidad) como a los tres momentos que se contienen en cada una. Suscribo la interpretación de Brandt en su ya clásico *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B 92–201*, según la cual, por medio de una reducción al absurdo de todas las posturas alternativas, se muestra que la única respuesta que tiene sentido es que la Idea bajo la que Kant elabora la tabla de los juicios es su noción misma de juicio: “judgment is knowledge through concepts; in contrast to intuition, concepts always refer to a plurality that is contained in them”³⁹². Esto quiere decir que los juicios se obtienen al reparar en todas las formas posibles en que un juicio puede determinar el contenido informativo de su predicado para proporcionarnos conocimiento. Esta interpretación es sencilla y coherente con la *KrV*: debe ser sencilla porque Kant considera de suyo evidente que cualquier persona familiarizada con la lógica va a entenderlo; coherente porque no vulnera ni la letra ni el espíritu kantiano.

Revisemos, pues, la tabla de los juicios, su completitud y las categorías que se obtienen por medio de ella.

❖ Cantidad

Esta rúbrica va primero porque lo que primero consideramos en un juicio es el concepto que está en él. El criterio es cómo el juicio determina conceptualmente la pluralidad a la que los conceptos se refieren, es decir, cuánto se entiende el predicado sobre el sujeto:

- 1) Si el predicado se atribuye a *todos los miembros* del concepto: juicio universal

Ejm: *Todos los perros* son traviesos

Se obtiene la categoría de unidad [*Einheit*]

- 2) Si el predicado se atribuye a *algunos miembros*: juicio particular

Ejm: *Algunos perros* son traviesos

Se obtiene la categoría de pluralidad [*Vielheit*]

³⁹¹ Kant, I., *KrV*, A65-A65/B89-B90.

³⁹² Brandt, R., *The Table...*, p. 5.

3) -Si el predicado se atribuye a *un solo miembro* del concepto: juicio singular

Ejm: *Este perro* es travieso

Se obtiene la categoría de totalidad: [*Allheit*]

❖ Cualidad

Esta rúbrica va segunda porque nos fijamos en que el juicio es, trivialmente, un juicio. En tanto juicio, puede calificar al sujeto de las siguientes maneras:

1) El juicio puede expresar una afirmación: es un *juicio afirmativo*

Ejm: Los perros son traviosos.

Se obtiene la categoría de *realidad* [*Realität*].

2) El juicio puede expresar una negación: es un *juicio negativo*

Ejm: Los perros no son traviosos

Se obtiene la categoría de *negación* [*Negation*].

3) El juicio puede expresar un predicado negativo

Ejm: Los perros son no-koalas

Se obtiene la categoría de *límite* [*Limitation*].

❖ Relación

Esta tercera rúbrica se obtiene al considerar qué combinación de un juicio queda si obviamos el hecho de si expresa una afirmación o negación (indiferente a la cualidad) o a cuántos miembros abarca el concepto (indiferente a la cantidad). Sólo podemos pensar una forma más, la relación que tienen los juicios:

1) Cuando se relaciona un predicado con un sujeto (o una relación entre dos conceptos): juicio categórico

Ejm: Los perros son traviosos

Se obtienen las categorías de *sustancia y accidente*.

2) Cuando se relaciona un fundamento con su consecuencia (o una relación entre dos juicios): juicio hipotético

Ejm: Si Alan García se ha suicidado, entonces Gorriti tiene la culpa

Se obtienen las categorías de *causa y efecto*.

3) Cuando se piensa la relación de los miembros de una división (relación entre varios juicios): juicio disyuntivo

Se obtiene la categoría de *comunidad o acción recíproca*

❖ Modalidad

Como dice Brandt, basta con la cantidad, cualidad y relación para agotar el contenido informativo de un juicio³⁹³. Así, “todos los perros son traviesos” es un juicio universal, afirmativo y categórico. Nada más parece poder añadirse. Sin embargo, como hemos visto, la lógica trascendental kantiana se diferencia de la lógica tradicional en que se ocupa no tanto de objetos sino de nuestro conocimiento de objetos. Hay un componente epistémico que no está presente en la lógica tradicional. Por ello, por ejemplo, Kant tiene que argumentar por qué el juicio infinito (de cantidad) merece un lugar especial. Decir que “los perros son no-koalas” parece ser un juicio afirmativo, fácilmente convertible en “los perros no son koalas”. Sin embargo, si juzgamos desde un punto de vista extra-formal, nos damos cuenta que hay una gran diferencia para nosotros en tanto sujetos cognoscentes. Decir que un perro es un no-koala no nos ofrece contenido informativo sobre qué es un perro exactamente, ya que sólo ha quitado a “koala” de la lista infinita de cosas que un perro no es. Asimismo, Kant tiene que justificar por qué el juicio singular merece un lugar específico, y de nuevo lo hace desde una perspectiva no tradicional. Hegel va a retener esta perspectiva extra-formal de la lógica abierta precisamente por Kant.

Ahora bien, esta perspectiva es la que nos lleva a ver cómo se puede añadir un rubro más a los de cantidad, cualidad y relación. Nos falta considerar al juicio dentro de todo el proceso epistémico en que está involucrado. Sin una determinación modal, como dice Brandt, el juicio no sería un juicio epistémico³⁹⁴. Por ello, tenemos:

- 1) Cuando el juicio nos dice que el estado de cosas mentado es posible: juicio problemático

Obtenemos la categoría de posibilidad [*Möglichkeit*]

- 2) Cuando el juicio nos dice que algo es el caso: juicio asertórico

Obtenemos la categoría de existencia [*Dasein* o *Wirklichkeit*]

- 3) Cuando el juicio nos dice que el estado de cosas mentado es necesario: juicio apodíctico

Obtenemos la categoría de necesidad [*Notwendigkeit*]

En suma, tal es la deducción metafísica de las categorías. Primero, se construye la tabla de los juicios a partir de la noción de juicio; luego, una vez que ya está completa, se procede a notar qué concepto fundamental está involucrado en cada uno de los juicios fundamentales. Si bien Hegel está equivocado en pensar que las tablas se han construido siguiendo como modelo la lógica tradicional, no le falta razón en notar que hay algo de

³⁹³ Brandt, R., *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason* A67-76; B92-101, pp. 5-6.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 6.

artificialmente en el procedimiento. Las categorías se consiguen atendiendo a la función de los juicios. Esto puede ser suficiente para el propósito kantiano, pero veremos cómo desde las exigencias hegelianas no hay forma en que esto sea satisfactoria. Como dice Stanguennec: “la justification de la déduction des catégories à partir des jugements existe donc bien chez Kant mais elle ne se trouve pas là où Hegel a tendance à la chercher, dans une genèse des catégories produite par ‘l’automouvement’ (Selbsbewegung) de la pensée, mais dans une ‘fonction’, celle de la pensée conférant à la sensibilité une fonction objective”³⁹⁵. Esto nos indica de por sí la gran diferencia entre lo que es una deducción para Kant y lo que es una deducción para Hegel.

A pesar de que, como he señalado, Hegel refuta la deducción metafísica en la *Ciencia de la Lógica*, sus objeciones a esta ya están maduras desde la *Fenomenología del Espíritu*. Allí, por ejemplo, dice:

“Ahora bien, el tomar la multiplicidad de las categorías, del modo que sea, como algo que se encuentra, partiendo por ejemplo de los juicios, y aceptarlas así, constituye, en realidad, como una afrenta a la ciencia: ¿dónde podría el entendimiento poner de manifiesto una necesidad, si no pudiera hacerlo en él mismo, que es la necesidad pura?”³⁹⁶ (FEN,

Como mencionamos en la Sección Primera, el problema de la deducción de las categorías es mereológicamente el problema de cómo la multiplicidad puede proceder de la unidad. En este caso, Hegel cree que las múltiples categorías solo hallan una deducción necesaria si se muestra cómo proceden del entendimiento mismo, mejor dicho, de la unidad de la razón. Mientras Kant las deduce usando como hilo conductor la definición de juicio y la tabla de los juicios, Hegel parte de la categoría de “ser”, que es expresada en el saber puro con el que culmina la *Fenomenología*. Que Hegel interpreta el problema de la deducción en esta dirección está claro en dicha obra, cuando afirma que “la diferencia comienza en el yo puro, en el entendimiento puro mismo”³⁹⁷ [*im reinen Ich, im reinen Verstande selbst der Unterschied anfängt*] y que la diferencia “se manifiesta como una multiplicidad de categorías”³⁹⁸ [*Er erscheint als eine Vielkeit von Kategorien*].

c) La deducción trascendental

Tal fue la deducción metafísica de las categorías. Sin embargo, todavía queda la deducción trascendental, que en el caso de Kant consiste en mostrar cómo las categorías –que tienen su sede en el entendimiento puro– pueden aplicarse legítimamente a objetos. Por supuesto, desde la óptica

³⁹⁵ Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, p. 84.

³⁹⁶ Hegel, G.W.F., *FEN*, p. 146.

³⁹⁷ *Ibid.*

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 145.

hegeliana ya el sentido mismo de la deducción es erróneo: se presupone que hay una división entre la subjetividad y la objetividad que no va a alcanzar su solución sino a costa de la elisión del polo objetivo. Sin embargo, vale la pena abordar algo de la deducción trascendental ya que en ella se critica la unidad sintética de apercepción.

Debemos empezar recordando la alta estima en que Hegel y los postkantianos en general tienen a la deducción trascendental, que consideran como la cúspide de la filosofía kantiana. En el *Differenzschrift*, Hegel sigue esta tendencia afirmando que “la filosofía kantiana es auténticamente idealista en su principio de la deducción de las categorías, y es este principio que Fichte ha puesto de manifiesto en una forma pura y rigurosa, llamándolo el espíritu de la filosofía kantiana”³⁹⁹. El idealismo –que demuestra la identidad de lo subjetivo y lo objetivo– se cifra en dicha deducción. Claro está, ya que en ella se cifra el espíritu kantiano, uno puede perfectamente mostrar cómo la letra no le hace justicia a dicho espíritu y más bien lo arruina. La crítica general de Hegel a la deducción trascendental (siempre en conjunción con la deducción metafísica) se enuncia así:

“En la deducción de las formas del entendimiento, ha sido pronunciado, con la mayor precisión posible, el principio de la especulación, la identidad de sujeto y objeto. La teoría del entendimiento ha sido apadrinada por la razón. En cambio, cuando Kant mismo hace de esta identidad, hace de la razón, un objeto de la reflexión filosófica, desaparece la identidad en sí misma. Mientras que antes el entendimiento había sido abordado por la razón, ahora la razón es abordada por el entendimiento. Aquí se hace patente de qué modo rudimentario se había concebido la identidad de sujeto y objeto. La identidad de sujeto y objeto está limitada a doce puras actividades del pensamiento, o, más bien, sólo a nueve, ya que la modalidad no constituye una determinación verdaderamente objetiva –en ella perdura esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto–. Fuera de las determinaciones objetivas de las categorías queda un enorme reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una esfera a posteriori absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra instancia a priori que una mera máxima subjetiva del juicio reflexivo. En otras palabras: la no-identidad es elevada a principio absoluto; como no podía ser de otro modo, después de que la identidad –es decir, lo racional– le fuese quitada a la idea, al producto de la razón, y opuesta al ser absolutamente...”⁴⁰⁰.

El núcleo de la crítica consiste en que la deducción trascendental no satisface el requisito idealista de mostrar la identidad sujeto-objeto porque deja una esfera residual de no-identidad. Dicha esfera se produce, en primer lugar, porque la identidad mostrada por Kant (esto es, la validez objetiva de

³⁹⁹ Hegel, G.W.F., *DS*, p. 29.

⁴⁰⁰ Hegel, G.W.F., *DS*, p. 30.

las categorías) sólo se limita a una cantidad pobre de categorías. En efecto, en la deducción metafísica Kant no sólo despoja a las categorías modales de referencia objetiva, sino que la cantidad de categorías abordadas no pasa de 12. Contrástese esto con la pletórica cantidad de determinaciones que Hegel deduce en la *Ciencia de la lógica*. Ahora bien, en segundo lugar, la deducción trascendental no establece la identidad sujeto-objeto porque tiene un dualismo específico en su seno: aquél entre contenido (lo empírico) y forma (lo a priori), que hace que siempre quede un residuo no asimilable por el sujeto.

La exigencia de que una deducción genuina debe mostrar la unidad de forma y contenido (lo cual es más ambicioso que mostrar la validez fenoménica de categorías) no es una demanda original de Hegel. El primero en hacerlo (y en ofrecer una deducción también fallida pero mucho más próxima a la *Lógica* hegeliana) fue Fichte, quien dice que “la lógica debe proporcionar a todas las ciencias posibles sola y meramente la forma, mientras que la doctrina de la forma dará no sólo la forma, sino también el contenido genuino”⁴⁰¹. Hegel recoge esta crítica y la pone en conexión con la noción kantiana de síntesis.

Como hemos visto en otras secciones, la síntesis implica la unión de elementos previamente disociados. En *Fe y saber* hay un tratamiento de la síntesis kantiana en relación con dos facultades importantes. En la deducción trascendental, Kant quiere mostrar cómo los conceptos vacíos se pueden aplicar a las intuiciones ciegas. Pues bien, Hegel nota que la deducción involucra dos nociones homologables: la unidad sintética de apercepción y la imaginación productiva. Esta última es la facultad a través de la cual el entendimiento interviene en la sensibilidad a través del esquema (que es un elemento simultáneamente inteligible y sensible que habilita la adecuación de la intuición al concepto). Los esquemas son efectos de una síntesis de la imaginación que Kant llama *synthesis speciosa*. La síntesis de lo diverso en la intuición sensible es posible por esta síntesis trascendental de la imaginación, lo cual quiere decir que no puede haber ni siquiera percepción a menos que la espontaneidad de la imaginación productiva esté presente. Ahora bien, lo interesante es que Hegel cree que la imaginación productiva es lo mismo que la unidad sintética de apercepción (o que, en todo caso, la unidad sintética es sintética por la síntesis efectuada por esta imaginación). Esto lleva a Hegel a cuestionar la noción misma de apercepción. Según Colliot-Thélène, Hegel se pregunta: si la unidad sintética de apercepción es *originaria*, entonces ¿cómo podría ser sintética? La síntesis es síntesis porque sintetiza algo previamente

⁴⁰¹ Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*, §6; citado en: Duque, F., “Estudio Preliminar”, en: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 21.

disociado, y por tener algo previo no es originaria. Hegel encuentra esta inconsistencia e infiere que por ende Kant ha tergiversado la deducción trascendental por hacerla reposar en una actividad que perpetúa un dualismo. Igualmente, como vimos en la Sección Primera, ya que Kant cree que la unidad sintética de apercepción es la responsable tanto de la realidad como de la inteligibilidad del mundo, su carácter sintético y defectuoso arruina la filosofía por entero. En suma, Kant ha aprehendido correctamente que la filosofía debe demostrar la identidad entre sujeto y objeto, pero arruinó esta identidad por entenderla como síntesis.

Para Stanguennec, la crítica de Hegel a la deducción trascendental también se puede cifrar en una inversión de la frase kantiana. Si para Kant “intuiciones sin conceptos son ciegos; conceptos sin intuiciones son vacíos”⁴⁰²; para Hegel sólo es verdadera la primera parte de esta afirmación. Los conceptos no requieren de intuiciones para tener contenido, ya que ellos mismo lo engendran. Colliot-Thélène ha desarrollado esto y ha mostrado que Hegel y Kant discrepan aquí en un asunto semántico. Hay una enorme diferencia en torno a la significatividad de los conceptos. Mientras Kant tiene una concepción referencialista –donde el significado de un concepto puro es su efectiva o posible referencia objetiva a algo empírico–, Hegel tiene una concepción discursiva –donde el significado de un concepto puro no se reduce a su referencia objetiva, sino a sus interacciones con otros conceptos–. Hegel “refuse précisément à faire d’un possible remplissement par un contenu intuitif la condition de la signification d’un concept”⁴⁰³.

Me parece una forma interesante de abordar la crítica hegeliana a la deducción trascendental, ya que nos permite entender rápidamente por qué Hegel caracteriza a la lógica kantiana como psicológica. En efecto, el problema de la deducción trascendental es más psicológico que lógico. El problema de la aplicación de un concepto a algo sensible es un problema psicológico que nos invita a estudiar facultades y operaciones, mientras que el problema del significado de los conceptos va mucho más allá de esto. Una prueba textual de que Hegel desprecia el proceder kantiano en esta dirección se halla en la *Enciclopedia*, donde Hegel coloca a la investigación sobre las relaciones entre intuición, concepto e imaginación en la psicología del espíritu subjetivo (véase la sección “El espíritu teórico” §§445-468) y de ninguna manera en la lógica. Asimismo, esto hace más comprensible el hecho de que la corrección de la deducción trascendental kantiana, que ocurre en la *Fenomenología del espíritu* como demostración de la identidad entre sujeto y objeto en el saber puro, ocupe también un lugar en la parte del espíritu subjetivo (§§413-439) en la *Enciclopedia*.

⁴⁰² Stanguennec, A., o.c., p. 87.

⁴⁰³ Colliot-Thélène, C., “Logique et langage: l’idéalisme spéculatif”, p. 26.

IV.

Como he señalado antes, la corrección hegeliana de la lógica trascendental se da en dos movimientos: primero, en la *Fenomenología del espíritu*, a través de la depuración del empirismo; segundo, en la *Ciencia de la lógica*, a través de la exposición del sistema de las categorías. Esto no quiere decir que sean dos obras con un método distinto. Por el contrario, Hegel dice que ambas tienen exactamente el mismo método, pero aplicado a objetos distintos:

“Las precisiones sobre lo que pueda ser el único método de verdad de la ciencia filosófica caen dentro del tratamiento de la lógica misma; pues el método es la conciencia de la forma del automovimiento interno de la lógica. En la *Fenomenología del espíritu* he ofrecido un ejemplo de este método en un objeto más concreto, la conciencia”⁴⁰⁴ (*Ciencia de la lógica*, v. I)

Dicho método no es otra cosa que la dialéctica que –además de las originalidades de Hegel– aúna el motivo kantiano de la contradicción, el motivo goetheano de la transición, y el motivo fichteano de la unidad entre forma y contenido. Dado que me interesa sobre todo el proceder hegeliano en la deducción de las categorías, sólo diré algunas cosas pertinentes sobre la deducción trascendental hegeliana.

1) Deducción Trascendental = *Fenomenología del Espíritu*

En un determinado momento, Hegel pensó que el Sistema de la Ciencia consistiría en una *Fenomenología del Espíritu*, una *Lógica*, y una *Filosofía Real* consistente en una *Filosofía de la Naturaleza* y una *Filosofía del Espíritu*. La conexión entre las dos obras es de suma importancia, ya que Hegel considera que con la fenomenología accedemos no sólo al punto de vista necesario para emprender la lógica, sino que obtenemos asimismo su comienzo: la noción de ser, que es la traducción categorial de la modalidad epistémica del saber absoluto (figura con la que concluye la fenomenología).

Ahora bien, recordemos cuál fue la crítica central que Hegel dirigió a la deducción trascendental kantiana para ver qué apoyo textual tenemos para concluir que, en efecto, es la fenomenología (y no la lógica) la que la refuta y corrige:

“El concepto habido hasta ahora de la lógica descansa en la separación, presupuesta de una vez por todas en la conciencia habitual, entre el contenido del conocimiento y la forma de éste, o sea, entre la verdad y la certeza. Primero se presupone que la estofa del conocer está presente en y para sí como un mundo ya listo fuera del pensar, que este último es de por sí vacío y externamente se agrega como una forma a esa materia, llenándose

⁴⁰⁴ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 202.

de ella, y que es entonces cuando por vez primera gana allí un contenido y deviene conocer real”⁴⁰⁵ (Ciencia de la lógica, v. I)

La deducción trascendental kantiana presupone y refuerza un dualismo entre la forma y el contenido del conocimiento. Este dualismo ofrece una errónea interpretación mereológica del conocimiento racional, ya que en vez de mostrarlo como una unidad orgánica lo muestra más bien como una unidad mecánica, o como un todo suma-de-partes:

“Estas dos partes constituyentes (pues deben tener la relación de partes constituyentes, estando el conocer compuesto por ellas de un modo mecánico o a lo sumo químico) tendrían además entre sí esta ordenación jerárquica: el Objeto estaría de por sí listo y acabado, y por lo que hace a su realidad efectiva podría prescindir perfectamente del pensar; éste, en cambio, sería algo deficiente que sólo se completaría con una estofa...”⁴⁰⁶ (Ciencia de la lógica, v. I)

Desde la Sección Primera ya sabemos que para Hegel la unidad inteligible se distingue de la unidad material precisamente como lo orgánico se distingue de lo mecánico.

Ahora bien, lo que demuestra que la refutación de este dualismo se halla en la fenomenología y no en la lógica, es que Hegel interpreta “contenido” y forma” del conocimiento como “verdad” y certeza”, tal como se afirma en los pasajes que acabo de citar. Si consideramos esta traducción terminológica, el siguiente párrafo nos da la respuesta que queremos:

“...la fenomenología del espíritu no es otra cosa que la deducción de tal concepto [de ciencia, C.S.]. El saber absoluto es la verdad de todos los modos de conciencia porque, tal como sacó a la luz en el curso de ésta, sólo en el saber absoluto se ha disuelto perfectamente la separación entre el objeto y la certeza de sí mismo, viniendo a ser la verdad igual a esta certeza, así como esta certeza igual a la verdad”⁴⁰⁷ (Ciencia de la lógica, v. I)

La deducción trascendental fracasa por la escisión entre contenido y forma; contenido y forma son verdad y certeza; la Fenomenología del Espíritu demuestra la identidad entre verdad y certeza; *ergo*, la fenomenología refuta y cumple satisfactoriamente la deducción trascendental kantiana.

Sin embargo, la deducción trascendental no es la que constituye el sistema de las categorías. Para Hegel, recién ahora, en posesión de un punto de vista idealista, podemos emprender lo que Kant denominó la deducción metafísica.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 194.

⁴⁰⁶ *Ibid.*

⁴⁰⁷ *Ibid.*, pp. 198-199.

2) Deducción Metafísica = Ciencia de la Lógica

Si bien la corrección cabal de la deducción metafísica será objeto de la Sección Cuarta, en tanto se expone allí la unidad del Concepto, con todo lo visto en estas tres secciones se puede dar una respuesta satisfactoria y concisa a este asunto. La crítica hegeliana medular a la deducción metafísica kantiana es que no muestra la unidad sistemática de las categorías. Esto se bifurca en muchos aspectos: (i) la deducción comienza mal porque las categorías son encontradas según el *datum* de la tabla tradicional de los juicios (y no de la razón misma); (ii) las categorías son deducidas conforme a un plan arbitrario; (iii) las categorías deducidas son insuficientes en número; (iv) no hay un nexo necesario entre las categorías. Pues bien, ahora que ya hemos realizado la “deducción trascendental” fenomenológica estamos listos para corregir uno por uno los defectos.

i) El comienzo de la deducción metafísica

Ya que no se puede recurrir al hilo conductor de la tabla de los juicios, la solución del comienzo de la deducción metafísica es planteada por Hegel en “¿Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia?”, ubicado en “La Doctrina del Ser”. Allí, Hegel conjuga dos motivos filosóficos modernos: en primer lugar, la búsqueda desesperada de un primer principio (que debe ser o bien mediato, o bien inmediato) para erigir un sistema filosófico; en segundo lugar, la deducción metafísica kantiana. Ambos motivos son considerados completamente erróneos. El argumento para refutar lo primero es el siguiente. El inicio de la ciencia no puede ser ni mediato ni inmediato. No puede ser mediato, porque si el comienzo está mediado por algo (que lo precede) ya no es un comienzo; no puede ser inmediato, porque lo inmediato no se puede someter a un proceso discursivo que justifique por qué empezar por A y no por B. El pensamiento tampoco puede empezar por algo externo a él (como la tabla de los juicios), porque no estaría ejerciendo su libertad.

Ahora bien, la solución a todo esto ya está dada por la relación entre la fenomenología del espíritu y la lógica (y por eso tienen que ir en ese orden). La fenomenología concluyó con el saber absoluto. En este saber absoluto, que ya ha llegado a la identidad entre sujeto y objeto, no se piensa otra cosa que un “es”. Hegel dice que cuando la conciencia examina qué es lo que piensa en su saber absoluto, está pensando sólo un puro ser sin determinaciones, porque ella es un puro saber sin determinaciones (y no un saber de algo). Pues bien, este es el comienzo de la deducción metafísica: la categoría de ser. Claro está, en verdad no es todavía una categoría en sentido estricto en tanto que no se determina nada con ella, pero es el comienzo de la deducción metafísica porque satisface todos los requisitos pedidos:

a) No es ni mediata ni inmediata, sino ambas cosas a la vez

Es mediata porque supone la mediación de todo el recorrido de la *Fenomenología del espíritu* y la mediación del saber absoluto. Es inmediata porque es indeterminada: en ella no se piensa nada concreto. Esto es importantísimo ya que Hegel dice que el comienzo no puede ser nada concreto o determinado, porque si éste fuera el caso el pensamiento podría elegir arbitrariamente qué determinaciones tomar, siguiendo una secuencia deductiva azarosa. Sin embargo, si el pensamiento tiene frente a sí algo inmediato e indeterminado, no tiene nada qué privilegiar, y tendrá que atenerse a la contemplación pensante de dicha categoría y hacer brotar lo que está implícito en ella. Por eso, a Hegel le resulta sencillo profundizar al ser en nada, devenir, etc.

b) No es externa

A diferencia de la tabla de los juicios kantiana, el pensamiento encuentra este comienzo en sí mismo porque es él mismo. Con esto se satisface la exigencia kantiana de partida de la unidad del pensamiento. Sin embargo, es obvio por qué Kant jamás habría podido realizar esta tarea: la tabla de los juicios no ofrece una prioridad entre categorías, y la unidad sintética de aperccepción jamás habría arrojado una categoría específica por donde comenzar la deducción de manera pormenorizada y secuencial.

ii) El plan de la deducción (o la división de las categorías)

Tal como hemos visto, el plan que sigue Kant en la deducción metafísica (esto es, las cuatro rúbricas y los tres momentos contenidos bajo ellas) está trazado conforme a su definición de juicio. Según Hegel, este plan para ordenar las categorías no está justificado. Mucho menos está justificada la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica.

Frente a este plan kantiano, Hegel propone una división –aunque provisional y no propia de la cosa misma⁴⁰⁸– enraizada en la unidad de la razón y no en el *datum* de la tradición lógica. Dado que la lógica es la unidad de lo subjetivo y lo objetivo, y esta unidad se determina y desarrolla desde su diferencia, su primera división va a reproducir este movimiento:

⁴⁰⁸ “En conformidad con este método [dialéctica, C.S.], recuerdo que las divisiones y epígrafes de libros, secciones y capítulos que vienen a darse en el siguiente tratado de la lógica misma, así como también las indicaciones a ellos ligadas, están hechos con el fin de lograr una visión provisional de conjunto y son, propiamente, sólo de valor histórico. No pertenecen al contenido y cuerpo de la ciencia misma, sino que son clasificaciones de la reflexión externa, que ha recorrido ya el todo de la argumentación e indica por consiguiente de antemano la secuencia de los momentos de ese todo, antes de que ellos se originen por medio de la Cosa misma” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 203).

“...por consiguiente, la lógica puede ser dividida en general en lógica del ser y del pensar, en lógica objetiva y subjetiva. Según el contenido, la lógica objetiva correspondería en parte a aquello que en Kant es lógica trascendental... La lógica objetiva pasa a ocupar con esto, en general, el puesto de la metafísica de antaño... Esa metafísica descuidó este extremo, atrayendo sobre sí por consiguiente, y con razón, el reproche de haber utilizado estas formas sin crítica, sin investigación previa de si, y cómo, serían capaces de ser determinaciones de la cosa-en-sí... La lógica objetiva es por consiguiente la crítica de verdad de las mismas: una crítica que no las considera meramente según la forma general de la aprioridad frente a lo a posteriori, sino que atiende a ellas en su contenido particular. La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha asumido la referencia a un ser, o sea su apariencia, y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más bien el sujeto mismo”⁴⁰⁹ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Sobre la división general de la misma)

Tras esta división general de la lógica (que viene a reemplazar a la analítica y dialéctica), viene una división de las categorías en sí mismas. Esta es la división en “Doctrina del Ser”, “Doctrina de la Esencia” y “Doctrina del Concepto”. En estas partes encontramos, aunque en un ordenamiento distinto, las mismas categorías que Kant había enumerado en su tabla.

Sólo por señalar una de las tantas diferencias, considérese que Hegel cree que fue un error de Kant el empezar por la cantidad y luego pasar a la cualidad (como en el orden de las rúbricas), porque lo filosóficamente correcto es lo contrario. El motivo es:

“Sólo cabe observar, de modo más preciso, que por costumbre viene enumerada la cantidad antes de que la cualidad, y ello –como en la mayor parte de los casos– sin más fundamento. Se ha mostrado ya que el inicio se hace por el ser, como tal, y por consiguiente por el ser cualitativo. Al comparar la cualidad con la cantidad queda fácilmente de manifiesto que aquélla es primera por naturaleza, pues la cantidad es sola y primeramente la cualidad que ha venido a ser negativa” (*Ciencia de la lógica*, v. I, División general del ser)

Mientras Kant antepone la cantidad a la cualidad simplemente por ser un orden cómodo para apreciar nuestra actividad judicial, Hegel exige atender a cómo las nociones mismas de “cantidad” y “cualidad” son también categorías, y por ende se puede mostrar en ellas un correcto orden de precedencia y “fundamentación”. Así, la cantidad es una indiferencia ante la cualidad, por lo que ésta la antecede.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pp. 210-211.

iii) La pobreza del número de categorías

A partir de lo anterior ya se puede prever por qué para Hegel el error de Kant también consistió en limitar de manera ridícula el número de categorías examinadas. Como sabemos, Kant redujo las categorías fundamentales a 12. Por supuesto, no es que Kant creyera que allí se agotarán. Él mismo manifiesta su convicción de que se deduzcan otras categorías a partir de estas. En los *Fundamentos de la metafísica de la naturaleza*, por ejemplo, se prolonga esta tarea a través de “categorías espaciales”. Por ello, es algo injusto que Hegel crea que Kant redujo por completo las categorías a doce.

Sin embargo, es interesante mostrar cómo para Hegel está filosóficamente justificado que haya mucho más de doce (en efecto, la *Ciencia de la Lógica* nos presenta bastantes más, al punto de quintuplicar el número). Nótese por ejemplo cómo lo que en Kant son sólo rúbricas (cantidad, cualidad, relación y modalidad) devienen en Hegel categorías cuya génesis y desarrollo puede ser atendido. Asimismo, nótese cómo lo que en Kant es una categoría, deviene en Hegel, por lo menos, dos. Así, lo que en Kant es “existir” [*Dasein*], como mero correlato del juicio asertórico, en Hegel es “ser” [*Sein*] con una determinidad [*Bestimmtheit*]. De esta manera, es fácil ver cómo el número de categorías se multiplican, al descubrirse que una de ellas pasa a la otra, o que una de ellas es el reverso de la otra. Otro ejemplo es que, mientras en Kant realidad y límite no tienen ninguna relación, ya que brotan de juicios distintos, en Hegel tienen una relación casi identitaria. En la discusión del Estar, se lleva a cabo una exposición de cómo en la medida en que cada cosa es lo que es en tanto no es otra cosa, realidad y límite coinciden.

iv) No hay un nexo necesario entre las categorías

Como acabo de señalar, en Kant las categorías no brotan una a partir de otra, sino que son calcadas de la tabla de los juicios. A lo más, Kant llega a decir que el tercer momento es originario⁴¹⁰ y también una suerte de “síntesis” de los dos precedentes. Así, la negación es el límite considerado como realidad, o la totalidad es una pluralidad considerada como unidad. Sin embargo, esto no tiene nada que ver con la manera en que Hegel asegura la conexión entre las categorías. Como ha señalado Valls-Plana, Hegel siempre ha cifrado la originalidad de su pensamiento no tanto en tesis específicas, sino en el método. Hegel cree que la demostración consiste en la forma de exposición de un contenido y por ello atiende mucho a la forma

⁴¹⁰ “Pero no se piense por ello que la tercera categoría es un concepto meramente derivado, y no un concepto primitivo del entendimiento puro. Pues el enlace de los conceptos primero y segundo, para producir el tercero, requiere un acto particular del entendimiento, que no es idéntico al ejercido con el primero y el segundo” (Kant, I., *KrV*, B111, p. 125).

de engarzar las partes. Según Valls-Plana, “el tránsito o paso (*Übergang*) de un punto a otro del discurso es, para Hegel, un enlace dialéctica-especulativo necesario”⁴¹¹. En la Sección Segunda, señalé que uno de los rasgos que Hegel recoge de los trabajos científicos de Goethe es su preocupación por los enlaces y las transiciones entre los fenómenos y los conceptos. Pues bien, esta preocupación es resuelta definitivamente en la *Ciencia de la lógica* a través del concepto de negación determinada. Este concepto, famoso en toda la discusión académica, es considerado por Hegel como el capital para entender la necesidad de la conexión entre las categorías y por ende la unidad de la lógica:

“La único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación determinada; que, por tanto, en el resultado está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta... En cuanto que lo resultante: la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto; lo constriñe pues, pero también contiene algo más que él, y es la unidad de sí y de su contrapuesto” (*Ciencia de la lógica*, v. I, Introducción)

Nótese que es la negación determinada la que nos permite la deducción de un concepto a partir de otro: es una manera de generar nuevos conceptos, pero que no los saca de la nada o los trae desde afuera, sino del análisis inmanente de los precedentes. Mientras para Kant la contradicción es un motivo para que la razón considere que ella ha caído en un error, en Hegel la contradicción invita a superarla. En la *Ciencia de la lógica*, la deducción metafísica se realiza a plenitud porque las categorías brotan unas de otras a partir de la negación determinada. Así, por ejemplo, ser y nada, en tanto inmediatos e indeterminados, son momentos del devenir; pero luego reaparecen en el estar [*Dasein*], ya no como ser y nada, sino “transformados” en ser-en-sí y en ser-otro. Ellos nunca fueron negados, sino conservados y transformados.

Este proceder es, en última instancia, la dialéctica, que Hegel también frasea como el asumir o superar [*aufheben*]. Dado lo central de esto, Hegel se molesta en señalar que:

“El asumir y lo asumido es uno de los conceptos más importantes de la filosofía... y cuyo sentido hay que aprehender determinadamente,

⁴¹¹ Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 19.

diferenciándolo en particular de la nada.- Lo que se asume no se convierte por ello en nada. Nada es lo inmediato; un asumido es por el contrario un mediado, lo que no es [ente], pero como resultado que ha surgido de un ser. Tiene aún, por consiguiente, en sí la determinación de la que procede. Asumir tiene en el lenguaje el doble sentido de significar tanto conservar, mantener como igual hacer cesar, poner punto final... Así, lo asumido es algo al mismo tiempo conservado que no ha perdido sino su inmediatez, pero que no por ello ha desaparecido”⁴¹² (*Ciencia de la lógica*, v. I, Determinidad)

Lo interesante es que en este proceso dialéctico de la negación determinada y la *Aufhebung*, las categorías se nos muestran no como entes, sino como momentos. Por fin tenemos el indicio de que Hegel siempre ha entendido la unidad lógica como unidad inteligible y jamás como unidad material. La prueba textual está un poco más atrás, cuando a propósito de ser y nada, Hegel dice que “ellos son en cuanto no entes; o sea, son momentos”⁴¹³.

En conclusión, el sistema de las determinaciones del pensamiento no es una unidad material o mecánica de partes subsistentes que se aglomeran, sino una unidad inteligible u orgánica de momentos que son parte de un proceso dialéctico



⁴¹² Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 240.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 238.

A modo de conclusión

En la Dialéctica Trascendental, se ha querido buscar en vano una deducción trascendental de las ideas de Dios, alma y mundo. Sin embargo, de lo que sí hallamos una peculiar deducción es de tres principios que sistematizan la experiencia. En la Sección Primera, vimos que la crítica de la razón pura parecía ofrecer sólo un resultado negativo. Ahora bien, también mencioné que había un aporte positivo: tal es lo que se ofrece en esta última sección de la *KrV*. En la razón hay tres principios que gozan de validez objetiva porque son condición de posibilidad de nuestra formación de conceptos:

“La razón, pues, le prepara al entendimiento su campo 1) mediante un principio de la homogeneidad de lo múltiple bajo géneros superiores; 2) mediante un principio de la variedad de lo homogéneo bajo especies inferiores; y para completar la unidad sistemática, añade 3) aún una ley de la afinidad de todos los conceptos, que manda un tránsito continuo de cada especie a cada una de las otras, a través de un crecimiento gradual de la diferencia. Podemos denominarlos los principios de la homogeneidad, de la especificación y de la continuidad de las formas”⁴¹⁴ (*KrV*, A658/B686)

El entendimiento no podría operar de no ser bajo estos principios regulativos. Ahora bien, a pesar de que no tengo conocimiento de que Hegel le haya prestado atención a esta parte de la *KrV*, sí considero que el autor de la *Ciencia de la Lógica* ha hecho un uso de principios semejantes para la erección de la lógica dialéctica. Creo que es pertinente notar cómo, en cierta forma, los tres principios kantianos se pueden traducir en momentos lógicos: la homogeneidad mienta la *identidad*; la variedad, la *diferencia*; y la afinidad, la diversidad gradual y ligada de las categorías. Esto aseguraría lo que en la Sección Segunda llamé tesis de la ontología racional.

Nótese que estos tres principios que nos permiten articular conceptualmente el mundo son fruto propio de la razón, entendida como la facultad superior del conocimiento. Me parece que esto es lo que ocurre en el ámbito del Concepto, a cuyo estudio específico pasaré en la siguiente y última sección.

⁴¹⁴ Kant, I., *KrV*, A658/B686, p. 591.

SECCIÓN CUARTA

La unidad del Concepto y la Realidad Efectiva

PLAN DE LA SECCIÓN

Esta cuarta y última sección, que sirve más a modo de conclusión, se divide del siguiente modo: primero (I.), abordo la posibilidad de encontrar T1 en la filosofía de Kant y muestro la efectiva defensa hegeliana de T1 y T2; luego (II.), me ocupo del correlato lógico del mayor grado realidad (Realidad Efectiva): el Concepto, específicamente de en qué medida constituye el grado más alto de unidad inteligible y racionalidad, comprobando así T3.

Las críticas hegelianas a la lógica trascendental –específicamente al trinomio de la tabla de los juicios, la deducción metafísica y la deducción trascendental– nos han mostrado por qué Hegel juzga que esta carece de unidad sistemática. Asimismo, nos han permitido justificar nuestra afirmación de que ella cifra todos los méritos y deméritos que Hegel atribuye a la filosofía kantiana. Esta filosofía se ve imposibilitada en sus propios términos de salir de los dualismos que engendra, siendo los dos medulares aquellos de intuición-concepto y objetividad-subjetividad. Por el contrario, para Hegel:

“No hay dualidad que la razón no pudiera diluir y rebasar, y únicamente de esa manera puede la razón llegar a lo Absoluto. Esto lo logra porque allí donde tengamos una dualidad o contradicción los elementos que la componen refiriéndose negativamente el uno al otro tendrán que distinguirse y relacionarse y esto presupone un tercero que haga posible esa distinción, esa relación; este tercer elemento no ha sido advertido cuando el pensar (el entendimiento) se empeñaba en mantener la distinción como irrebasable, engloba a los dos y sería por tanto su punto de unión. La razón exige esa unidad final de todo, como ya había advertido Kant. Pero él puso límites críticos al pensamiento y en eso se diferencia su método trascendental de filosofar del método especulativo propio de Hegel”⁴¹⁵

Nótese la influencia goethiana en la advertencia de que la conciencia puede estar pasando por alto un tercer elemento mediador entre dos opuestos, cuyo análisis inmanente nos ofrecería su resolución. Ahora bien, a parecer

⁴¹⁵ Rivera de Rosales, J., “De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia en Hegel”, en: Maragat, E. (ed.), *La Lógica de Hegel*, pp. 99-117, p. 100.

de Hegel, Kant mostró la necesidad de la contradicción, pero cometió el error de interpretar lo contradictorio como insuperable y más bien como evitable a través de la limitación de la razón⁴¹⁶. A diferencia de Kant, la actitud de Hegel frente a lo contradictorio es –y esto no debe sorprendernos a estas alturas– platónica. En el Libro VII de *República*, en el famoso pasaje de los dedos, Sócrates se refiere a la percepción contradictoria como una de las “cosas provocadoras [παρακλητικὰ] de la inteligencia”⁴¹⁷ [524d2]. El alma percibe elementos contradictorios, pero sin negarlos, por lo que se ve impelida a preguntarse si no hay algo superior que solucione la contradicción y nos permita elevarnos a otro plano. Lo paracético no limita a la razón sino, por el contrario, la estimula hacia un mayor grado de conocimiento. Por ello, Sócrates habla de “un volverse el alma [ψυχῆς περιαγωγή] desde el día nocturno hacia el verdadero; una ascensión hacia el ser de la cual diremos que es la auténtica filosofía”⁴¹⁸ [521c5]. Förster ha señalado que la interpretación platónica de la contradicción como paraceto se puede hallar en la época de Kant, aunque no se pronuncia sobre si Kant mismo la conoció⁴¹⁹. Me parece que, sin necesidad de trazar una relación historiográfica, sí podemos hallar una analogía filosófica con la actitud de Hegel. En la *Ciencia de la lógica*, dice:

“Pero la comprensión, al quedarse corta, cae en el malentendido de creer que es la razón misma la que incurre en contradicción consigo; esa comprensión no reconoce que la contradicción es justamente el acto por el cual se eleva la razón por encima de las limitaciones del entendimiento, y por la cual se disuelven esas limitaciones. En vez de dar a partir de aquí el último paso hacia lo alto, el conocimiento, dado lo insatisfactorio de las determinaciones del entendimiento, ha vuelto a huir a la efectiva realidad sensible, pretendiendo tener en ésta algo sólido y acorde”⁴²⁰ (*Ciencia de la lógica*, v. I, Introducción)

Tenemos fuertes indicios para afirmar que Hegel estaría completamente de acuerdo en caracterizar su propia actitud como platónica y oponerla a la actitud empirista de Kant.

Ahora bien, a pesar de que Hegel considera haber resuelto esta cuestión de lo contradictorio a través de la elaboración de la dialéctica, también cree –

⁴¹⁶ Al menos esto ocurre en la *Crítica de la razón pura*, donde las antinomias son una prueba indirecta de la idealidad del espacio y el tiempo y de la restricción del conocimiento a lo fenoménico. Por el contrario, en la *Crítica de la razón práctica* las antinomias no conducen a una limitación sino a ir más allá de ellas.

⁴¹⁷ Platón, *Rep.*, 524d2, p. 424.

⁴¹⁸ *Ibid.*, 521c5, p. 418.

⁴¹⁹ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 122.

⁴²⁰ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, pp. 195-196.

erróneamente– que el mismo Kant logró vislumbrar una manera de salir de los dualismos: la noción de entendimiento intuitivo [*intuitiver Verstand*]. Como he señalado, Hegel forja su noción de Concepto no sólo a través de las críticas específicas a la concepción kantiana de unidad, sino también a través de su apropiación curiosa de dicha noción⁴²¹. En términos mereológicos, Hegel cree que esta “facultad” –que no debemos confundir con la intuición intelectual– permite el acceso cognitivo a un uno-todo (y no a una unidad abstracta ni a una unidad suma-de-partes) donde las partes están conectadas de manera necesaria y ya no se encuentran aisladas. Ahora bien, ¿qué es el entendimiento intuitivo exactamente?

En la *Crítica del discernimiento* –específicamente en el importantísimo §77– Kant señala que nuestro entendimiento nos fuerza a formar el concepto de fin natural cuando percibimos organismos en la naturaleza. Dado que la causalidad natural es mecánica y que estos organismos parecen estar contruidos conforme a otro tipo de causalidad, surge en nosotros la idea de que quizás la Naturaleza tiene una estructura en sí misma teleológica, pero sólo asequible a un entendimiento distinto al nuestro. Kant caracteriza a este entendimiento como una facultad intuitiva:

“ha de subyacer como fundamento la idea de algún otro entendimiento posible distinto al humano (al igual que en la *Crítica de la razón pura* hubimos de tener en mente otra intuición posible, si debíamos considerar a la nuestra como una especie particular, a saber, aquella para la cual los objetos solo valen como fenómenos), a fin de poder decir que, conforme a la peculiar índole de nuestro entendimiento, nosotros habríamos de considerar ciertos productos de la naturaleza con arreglo a su posibilidad como producidos intencionalmente y como fines, sin pretender por ello que haya realmente una causa particular que tenga la representación de un fin como fundamento determinativo suyo...”⁴²² (*Crítica del discernimiento*, §77)

Nótese que la discusión está restringida al ámbito de lo natural-teleológico y que, en este y otros pasajes, Kant sólo habla del entendimiento intuitivo hipotéticamente (de manera análoga a como la intuición intelectual es una contra-imagen de nuestra intuición sensible). Intuición intelectual y entendimiento intuitivo son solo entidades hipotéticas postuladas para hacer inteligible nuestras capacidades cognitivas y sus límites. Ahora bien, Hegel parece ignorar estas restricciones y concentrarse más bien en lo que le parece el rasgo central del entendimiento intuitivo:

“nuestro entendimiento tiene la propiedad de que en su conocimiento.... ha de ir de lo analítico-universal (desde los conceptos) a lo particular (a la

⁴²¹ Cf., Jeon Kang, S., “Intuitiver Verstand bei Kant und Hegels Begriff des Begriffs”, en: *Kant-Studien*, v. CVII, 4 (2016), pp. 704-728.

⁴²² Kant, I., *Crítica del discernimiento*, p. 341.

intuición empírica dada); con lo cual el entendimiento no determina nada con respecto a la diversidad de lo particular, sino que ha de aguardar esa determinación para el discernimiento de la subsunción de la intuición empírica bajo los conceptos... Ahora bien, nosotros también podemos pensar un entendimiento que no sea discursivo, como el nuestro, sino intuitivo y que vaya de lo sintético-universal (de la intuición de un todo en cuanto tal) a lo particular, esto es, del todo a las partes; tal entendimiento y su representación del todo no entraña de suyo la contingencia del enlace de las partes para hacer posible una determinada forma del todo, tal como precisa nuestro entendimiento, el cual ha de avanzar desde las partes, como fundamentos pensados universalmente, hacia las diversas formas posibles a subsumir bajo tales fundamentos. En cambio, según la índole de nuestro entendimiento, un todo real de la naturaleza se considera tan solo como efecto de las concurrentes fuerzas motrices de las partes”⁴²³ (*Crítica del discernimiento*, §77)

Lo que está en juego con el entendimiento intuitivo es la posibilidad de satisfacer las exigencias mereológicas de la razón. Mientras nuestro entendimiento discursivo aprehende al “todo como dependiente de las partes”⁴²⁴ (es decir, como un todo-suma-de-partes), el entendimiento intuitivo es capaz de apreciar cómo “el todo contiene el fundamento de la posibilidad de la concatenación de las partes”⁴²⁵ (es decir, como un uno-todo). Debo señalar que la suscripción de Hegel de esta facultad no contradice su crítica al intuicionismo. La apropiación hegeliana del entendimiento intuitivo tiene como consecuencia que dicha totalidad no puede ser dada de antemano, sino que sólo puede ser resultado de un proceso discursivo. Lo que me parece agrada a Hegel es que Kant sí muestra un modelo cognitivo donde hay una totalidad de determinaciones cuyos nexos son necesarios y cuyas transiciones podemos capturar racionalmente. Es entonces en esta diferencia mereológica que consiste el contraste entre un universal-analítico y un universal-sintético. Mientras el primero es un concepto formal que no incluye dentro de sí lo particular, porque “nuestro entendimiento posee este rasgo privativo... de suerte que, al conocer, lo particular no se ve determinado por lo universal a través del entendimiento y, por tanto, tampoco lo particular puede deducirse únicamente a partir de lo universal”⁴²⁶ sino que tiene que subsumirlo, el universal-sintético incluye dentro de sí a lo particular.

Por todo lo que hemos visto en la Sección Segunda, no debe sorprendernos la atención que Hegel da al entendimiento intuitivo, ya que muchos otros

⁴²³ *Ibid.*, p. 343.

⁴²⁴ *Ibid.*

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Kant, I., *KU*, B348, p. 342.

personajes –como Goethe– habían dirigido su atención a dicho concepto creyendo que encontrarían la forma de superar el paradigma dualista, analítico y mecanicista de la Modernidad. Sin embargo, veremos que lo peculiarmente original de la lectura hegeliana es su reinterpretación de lo universal-sintético como la unidad del Concepto. Asimismo, como señala Förster, será menester no confundir la intuición intelectual con el entendimiento intuitivo: la primera es un acto donde la posibilidad (pensar) y la actualidad (ser) coinciden; el segundo es una facultad que va del todo a las partes sin percibir ninguna contingencia en la manera en que las partes están dispuestas en dicho todo⁴²⁷.

Para concluir, pues, la presente investigación, debemos abordar en qué consiste la unidad del Concepto y la Realidad efectiva y por qué esta unidad puede ser considerada una respuesta a todos los problemas kantianos que hemos abordado desde la Sección Primera. Si bien a lo largo de la investigación ya he adelantado la respuesta, debo repetirla ahora a la luz de las tesis hegelianas que mencioné al comienzo y que sólo ahora, tras todo lo visto, pueden ser mejor apreciadas:

T1) Hay grados de realidad.

T2) Los grados de realidad son grados de unidad, es decir, una diferencia henológica es una diferencia ontológica: mientras más “uno” es algo, “más real” es.

T3) La unidad genuina es unidad inteligible y no unidad material⁴²⁸.

Para demostrar las tres tesis, esta cuarta y última sección se divide del siguiente modo: primero (I), abordo la posibilidad de encontrar T1 en la filosofía de Kant y muestro la efectiva defensa hegeliana de T1 y T2; luego (II), me ocupo del correlato lógico del mayor grado realidad (Realidad Efectiva): el Concepto, específicamente de en qué medida constituye el grado más alto de unidad inteligible y racionalidad, comprobando así T3;

⁴²⁷ Förster, E., *The Twenty-Five Years...*, p. 145. También: “Die intellektuelle Anschauung hat es eher mit dem Vermögen zu tun, das ebenso den Gegenstand erzeugt, wie die Anschauung für das menschliche Erkennen ihn gibt. Der intuitive Verstand hat es demgegenüber mit dem Vermögen des Denkens zu tun, das sich auf die bestimmte Struktur der Welt bezieht, wie der menschliche Verstand die transzendenten Gesetze der Erscheinungswelt bestimmt. Die intellektuelle Anschauung hat es allerdings nicht mit dieser in gewissem Sinne bestimmten Artikulation des Denkinhalts zu tun, denn weil sie keine sinnliche, sondern intellektuelle Anschauung ist, schaut sie unmittelbar und auf einmal das Ganze an, ohne erst gegebene Teile zu verbinden” (Jeon Kang, S., *o.c.*, p. 712).

⁴²⁸ Tal distinción entronca a Hegel en la larga tradición del problema de la unidad. Así, en Leibniz encontramos el problema de por qué el alma sí es una unidad, y la materia no.

finalmente (III), concluyo señalando la convergencia del Concepto hegeliano con el entendimiento intuitivo kantiano.

I.

El antecedente filosófico más antiguo que conozco de la tesis de grados de realidad se encuentra en Platón. El apoyo textual está, una vez más, en *República*. Allí, Sócrates dice del hombre salido de la caverna que “es ahora cuando, hallándose más cerca de la realidad y vuelto de cara a objetos más reales [μᾶλλον ὄντα] goza de una visión más verdadera”⁴²⁹ [515d1-3]. En otro momento pregunta: “¿Y es más verdadera la plenitud de lo que tiene más realidad [μᾶλλον ὄντος] o la de lo que tiene menos?”⁴³⁰ [585b7-8] y también “¿Así, pues, en general las especies de cosas que atañen al servicio del cuerpo participan menos de la verdad y de la realidad [ἦπτον ἀληθείας τε καὶ οὐσίας μετέχει] que las que atañen al servicio del alma?”⁴³¹ [585d1-2]. Esta idea permanece a lo largo de toda la tradición platónica (y en buena medida, por ello, filosófica) y suele implicar otros compromisos, como la defensa de grados de conocimiento y la convicción de lo inteligible tiene más realidad que lo sensible. La postura de Hegel es uno de los muchos caminos que dicha idea tomó en la Modernidad.

Ahora bien, a lo largo de toda la investigación hemos contrastado a Hegel con Kant, por lo que vale la pena abordar la cuestión, una vez más, por la vía kantiana. Debemos determinar si hay en Kant una defensa de la tesis de grados de realidad. Lo que sin duda sí tenemos son distinciones de sentidos de ser que serán repetidos terminológicamente por Hegel, por lo que lo más conveniente será exponerlos e indagar si hallamos en dichas distinciones también una gradación. Tomo como fuente la *Crítica de la razón pura*.

1) Grados de realidad en Kant

1. Apariencia [*Schein*]

El sentido de este término es coloquial: “cosa que *parece* X, pero *no es* X”. Así, en B69 Kant distingue entre “cómo aparece algo” (su dación fenoménica) y “el hecho de que algo sea una mera apariencia [*bloßen Schein*]”⁴³². En otro lugar, pone como ejemplo de esto último el caso de que “si me represento la superficie de la Tierra (de acuerdo con la apariencia sensible [*sinnliche*

⁴²⁹ Platón, *Rep.* 515d, p. 408

⁴³⁰ *Ibid.*, 585b, p. 540

⁴³¹ *Ibid.*, 585d, p. 541.

⁴³² Kant, I., *KrV*, B69, p. 95.

Scheine]), como un plato, no puedo saber hasta dónde se extiende”⁴³³. Uno estaría tentado de decir que el alcance de la noción kantiana de “apariencia” es el habitual en virtud de los ejemplos sensibles. Sin embargo, no podemos pasar por alto el hecho de que Kant también habla de una apariencia ilusoria intelectual: aquella que es corregida por la Dialéctica Trascendental en su calidad de “*Logik des Schein*”. A estos dos sentidos se suma el hecho de que Kant se refiere con el latín *apparientia* a los fenómenos todavía no conformes a las condiciones formales de la sensibilidad y de las categorías, es decir, al “fenómeno” como objeto de la mera sensación en vez de objeto cognitivo.

A partir de estos tres usos del término, parece legítimo afirmar que la apariencia es el nivel más bajo de “ser” o “realidad” porque o bien no es objeto de cognición, o bien es objeto de ilusión, o bien su estatuto lo aproxima a la nada (que tiene sentidos diversos de los que no me ocupó aquí).

2. Fenómeno [*Erscheinung*]

El sentido de este término es fijado por Kant como “el objeto indeterminado de una intuición empírica”⁴³⁴ [B34]. Frente a la apariencia, el fenómeno ya tiene una forma objetual. Un fenómeno es el *objeto en general* [*Objekte überhaupt*, B153] pero ya configurado por nuestras facultades cognitivas. Por ello, Kant también se refiere a él como “objeto del entendimiento” [B392], “representación” [B66] y –dado que nuestro conocimiento de la realidad sólo es conocimiento de la realidad fenoménica– incluso como “lo real mismo” [B609ss] a la vez que defiende la idealidad de los fenómenos externos [A367].

En consecuencia, parece sensato considerar al fenómeno como más real que la apariencia en tanto sí es un objeto de cognición y está determinado.

3. Realidad [*Realität*]

Mientras la “apariencia” y el “fenómeno” no tienen cabida en la Tabla de las Categorías, este sí es un concepto puro del entendimiento y que pertenece además a las categorías de cualidad. Como nota Heidegger: “realidad no quiere decir efectividad o existencia o subsistencia... El significado kantiano de la expresión ‘realidad’ es el correspondiente al sentido literal de este término. En cierta ocasión, Kant traduce muy adecuadamente realidad como índole [*Sachheit*], determinación de la cosa [*Sachbestimmtheit*]. Real es

⁴³³ *Ibid.*

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 71

lo que pertenece a la cosa”⁴³⁵. En efecto, Kant usa este término en su acepción escolástica, esto es, como el contenido quiditativo de un objeto. Por ello, Kant puede referirse a la realidad como “cosidad” [B602] y, dado que “las realidades son los contenidos quiditativos de las cosas posibles, con independencia de si son o no efectivas”⁴³⁶, la categoría opuesta a ella es “negación” y no “inexistencia”. Sin embargo, Heidegger no repara en que el sentido común parece hacer que Kant infrinja esta acepción y se refiera, por lo menos una vez, a la realidad como aquello que corresponde a una sensación [B182].

En consecuencia, se podría considerar a la realidad como, valga la redundancia, un mayor grado de realidad que la apariencia y el fenómeno en tanto es la determinación del fenómeno (lo que lo hace cognoscible) y en tanto es una categoría pura del entendimiento que habilita nuestro discurso sobre lo real mismo.

4. Realidad efectiva [*Wirklichkeit*]

Esta noción también pertenece a la Tabla de las Categorías, pero al rótulo de modalidad. Esto es importante de recordar ya que la cualidad es una categoría matemática (en tanto nos dice algo del objeto) y la modalidad es una categoría dinámica (en tanto sólo nos dice algo sobre nuestro conocimiento). Si bien en Hegel esta noción tendrá un sentido muy original, en Kant tiene la acepción completamente usual de “cosa fuera de mí” [B302], “lo que está en conexión con la percepción” [B286] o, en un fraseo más filosófico, “lo que está concatenado con las condiciones materiales de la experiencia” [B266]. En suma, viene a significar lo mismo que el término coloquial de existencia. Como comenta Heidegger, Kant “habla de la existencia de las cosas fuera de nosotros, de la existencia de la naturaleza. Este concepto de existencia [*Dasein*] corresponde... al término escolástico *existentia*. Por ello, Kant a menudo usa, en vez de ‘Dasein’, la expresión ‘existencia’ [*Existenz*], ‘efectividad’ [*Wirklichkeit*”⁴³⁷. La efectividad no mienta ningún contenido del objeto, sino su posición absoluta frente a nosotros. Por ello su opuesto no es la “negación”, sino la “posibilidad” y la “necesidad”.

En consecuencia, es más real por lo menos que la apariencia, pero su relación con el fenómeno y la realidad es algo complicada.

⁴³⁵ Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000, p. 61.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁴³⁷ *Ibid.*, p. 54.

Ahora bien, si estos son los sentidos de ser que hallamos en Kant, ¿estamos permitidos de decir que se establece una gradación entre ellos? Me parece que no. He tratado de ensayar una manera de graduarlos a partir de algunos criterios, pero no puedo justificarlo textualmente ni inferirlo de tesis kantianas. Por más que nos parezca intuitivo decir que una mera apariencia es *menos real* que algo efectivamente real, o que algo determinado es *más real* que algo indeterminado, no tenemos ninguna señal unívoca de que Kant diría esto. Sin embargo, hay una modesta excepción. Sólo sé de una única vez –por lo menos en la *Crítica de la razón pura*– donde Kant defiende la idea de grados de realidad textualmente:

“Ninguna diferencia de lo real en el fenómeno [*des Realen in der Erscheinung*], así como tampoco ninguna diferencia en la cantidad de lo tiempo, es la mínima [de toda], y así el nuevo estado de la realidad crece a partir del primero, en el cual ella no estaba, pasando por todos los infinitos grados de ella, cuyas diferencias, de uno a otros, son todas menores que la diferencia entre 0 y a”⁴³⁸ (*KrV*, B254)

En conclusión, Kant admite una infinita cantidad de grados de realidad, pero solo como correlato de la sensación. Esta tesis se da entonces dentro de un contexto muy específico –las anticipaciones de la percepción–, por lo que no es sensato darle una interpretación metafísica como la que queremos atribuirle a Hegel.

2) Grados de realidad en Hegel

No es posible entonces encontrar en Kant un antecedente directo de la tesis hegeliana de grados de realidad. Por ello, me he esforzado desde la Sección Segunda en mostrar cómo es la noción de unidad que Hegel va forjando en diálogo con el romanticismo, el cristianismo, la mística y –en suma– con lo que se puede englobar como platonismo, la que la permite ir más allá de Kant. Me parece que allí se tendrían que buscar las raíces profundas de esta tesis hegeliana. En todo caso, en Hegel ya no tenemos sólo una distinción de sentidos de ser, sino también una gradación explícita y una retórica próxima al platonismo. Una prueba tajante de que Hegel defiende esta tesis está en la *Enciclopedia*:

“En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a ese campo, así como a cualquier EXISTENCIA atrofiada y efímera se la llama precipitadamente realidad efectiva. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva. Lo contingente es una existencia que no tiene más valor que el de una posibilidad, algo que

⁴³⁸ Kant, I., *KrV*, B254, pp. 246-247.

tanto es como podría igualmente no ser. Pero cuando yo he hablado de realidad efectiva, se tendría que haber pensado en qué sentido he usado tal expresión, ya que he tratado de ella dentro de una lógica detallada y no solamente la he distinguido cuidadosamente de lo contingente, lo cual ciertamente EXISTE, sino que la he distinguido [también], con más precisión todavía, del existir, de la EXISTENCIA y de otras determinaciones”⁴³⁹ (ENC, §6, N)

Este pasaje basta para asegurar que Hegel defiende dicha tesis y que dicha defensa está en la *Ciencia de la Lógica*, pero lamentablemente no nos dice nada específico sobre cómo hay que entenderla o en qué consiste. Nos encontramos frente a lo que Muscio –en su artículo “Degrees of Reality” (1913)– ha llamado el problema de la selección del criterio para la determinación de grados de realidad⁴⁴⁰. Dicho artículo refuta dicha tesis tal como es defendida por el Idealismo Británico, apelando a que no hay ninguna manera no circular, tautológica o arbitraria de elegir qué propiedad es la que debemos identificar en los objetos para graduarlos como más o menos reales. Aunque no es mi objetivo contestarle a este o a otros autores (aunque creo que tocan un punto muy débil de dicha tesis), creo que sí se puede decir algo sobre cómo se situaría Hegel frente a esta objeción.

Si bien con otro objetivo en mente, James Kreines ha cifrado recientemente el idealismo hegeliano en dos fórmulas que se condicen perfectamente con lo que he venido exponiendo y que, de hecho, iluminan los temas que nos ocupan. Según Kreines, para Hegel:

- a. To be is to be structured by explanatory relations
- b. What it is to be an explanatory relation depends on thought”⁴⁴¹

En la Sección Segunda vimos que Hegel defiende la tesis de la ontología relacional (TOR) y el principio de idealidad de lo finito (PIF). Ahora bien, ambos principios nos muestran la plausibilidad de que, en efecto, Hegel crea que “ser” es estar estructurado por relaciones explicativas. Esto nos permite contestar en cierta manera la objeción de Muscio: a Hegel no le interesa identificar *una propiedad* a partir de la cual generar la gradación ontológica,

⁴³⁹ Hegel, G.W.F., *ENC*, §6, pp. 106-107.

⁴⁴⁰ Muscio, B., “Degrees of Reality”, en: *The Philosophical Review*, v. XXII, 6 (1913), pp. 583-606, p. 586.

⁴⁴¹ Asumo que esto se encuentra en Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, 2015. Sin embargo, lo que acabo de citar es parte de una conferencia suya presentada en el Hegel Kongress 2018 (Tampere, Finlandia) al cual asistí en calidad de ponente para presentar mi tesis de licenciatura. El apoyo textual de Kreines se encuentra en esos documentos y espero que pronto salga a la luz su tratamiento *in extenso* del tema.

sino que toma como “propiedad”⁴⁴² el hallarse-situado-en-relaciones. Así, reemplazar el énfasis en la propiedad por el énfasis en las relaciones hace a la postura hegeliana distinta de aquellas directamente afectadas por las objeciones de Muscio y otros anti-metafísicos.

Ahora bien, este hallarse estructurado por relaciones explicativas puede esclarecerse considerando lo que hemos visto en la Sección Tercera sobre el método hegeliano y la negación determinada. En la medida en que los conceptos provienen unos de otros, se encuentran en graduales relaciones de “fundamentación” o, en todo caso, de “complejidad”. Como dice Hegel: “el progreso a partir de aquello que es inicio es, en filosofía, al mismo tiempo el regreso a su fuente, a su inicio de verdad”⁴⁴³. Para captar qué quiere decir verdad tenemos que tener en cuenta el PNVIR. Kant, por ejemplo, ignoró lo dialéctico en este sentido, y por ello nunca tuvo otra forma de distinguir los grados de realidad que no pasara por la vía empírica (tal como ocurre con su tratamiento de los grados intensivos de sensación). La *Ciencia de la Lógica* confirma esto al mostrar cómo el mero ser [*Sein*] es menos real que la realidad efectiva, en tanto el primero no guarda relaciones internas ni externas con otros (careciendo así de determinaciones) y el segundo es más bien una unidad cabal de relaciones y determinaciones. Es digno de notar que las relaciones de explicaciones sólo son tales si forman una unidad de sentido, por lo que la fórmula que Kreines atribuye a Hegel colapsa casi inmediatamente en la unidad. La unidad de algo no me parece otra cosa que las relaciones explicativas en las que está inserto y que a su vez hace posible. En la *Filosofía del Derecho*, por ejemplo, la conciencia moral es menos real y menos una que la eticidad en ambos sentidos: porque su carencia de relaciones con las esferas objetivas la vuelve pobre en determinaciones y porque involucra relaciones explicativas menos ricas que las que podemos encontrar en la sociedad civil y en el Estado (que se explican mejor a sí mismos a la vez que explican a la conciencia moral). Con esto podríamos probar ya T1 y T2. Además, en virtud de que los grados de ser y las relaciones explicativas son estipulados por el pensamiento (y jamás por la representación o los sentidos) tenemos también una prueba de T3: Hegel concibe la unidad como unidad inteligible en oposición a la unidad material.

Veamos entonces cuáles son los sentidos de ser que distingue Hegel y cómo se traducen en grados de realidad y de unidad. Por tratarse de filósofos casi contemporáneos y de la misma lengua, Hegel utiliza el mismo vocabulario, pero altera los significados al ofrecer un análisis de ellos. A continuación, presento una enumeración y un breve comentario de estos grados de ser,

⁴⁴² Muscio no contempla una propiedad de este tipo, sino propiedades monádicas y de corte más común.

⁴⁴³ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 233.

añadiendo algunas advertencias sobre su ubicación dentro de la *Ciencia de la lógica*.

DOCTRINA DEL SER

Como vimos en la Sección Tercera, la Doctrina del Ser es la primera parte de la lógica. Las categorías que se encuentran aquí son categorías inmediatas, es decir, todavía no han sido mediadas por el pensamiento. La razón se encuentra en un ámbito superficial y carente de interioridad. Hegel describe el proceder dialéctico en esta doctrina como un ir profundizando en el ser hasta descubrir su interioridad: la esencia. Con esto el ser se convierte en apariencia y se pueden juzgar los grados de ser como grados de apariencia de la esencia. Sin embargo, esto último ya pertenece a otra doctrina. La Doctrina del Ser constituye el comienzo de la lógica y todo lo que sigue no es otra cosa que su desarrollo. La estructura completa de la Lógica, en tanto exposición de la Verdad, es la siguiente: “lo verdadero es, desde su punto de vista lógico, lo que objetivamente es y se manifiesta de acuerdo a su propio concepto...”⁴⁴⁴. En esta fórmula se hallan imbricadas las tres doctrinas y el PNVIR.

1) Ser [Sein]

La famosa descripción hegeliana de ser es difícil de parafrasear:

“Ser, puro ser: sin ninguna determinación ulterior. Dentro de su inmediatez indeterminada, él es solamente igual a sí mismo, sin ser tampoco desigual frente a otro; no tiene ninguna diversidad en su interior, ni tampoco hacia fuera. Por una determinación o contenido... dejaría de estar firmemente mantenido en su pureza. Él es la indeterminidad y vacuidad pura... El ser, lo inmediato indeterminado, es de hecho nada, ni más ni menos que nada”⁴⁴⁵

Esta primera categoría –que constituye el grado más inferior de ser– no es otra cosa que el mero ser carente de propiedades y de relaciones (tanto consigo mismo como con los otros). El énfasis está puesto en esta carencia de determinaciones, por lo que, si tuviéramos que juzgarlo como una unidad, diríamos que es una unidad indiferenciada y abstracta. En las analogías que traza Hegel con la historia de la filosofía, el ser es lo que Parménides descubrió en la intimidad del pensamiento, pero cuya abstracción es tal que no habilita un progreso en la filosofía a menos que lo pensemos profundamente, lo cual significa develar su identidad con la nada

⁴⁴⁴ Marguat, E., o.c., pp. 11-12.

⁴⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 225.

y capturar este desaparecer del uno en el otro como devenir (tal fue el mérito de Heráclito).

Ahora bien, más allá de la historia de la filosofía, Hegel quiere mostrar cómo, si bien esta primera categoría deja su lugar a muchísimas otras, realmente nunca se va, sino que va enriqueciéndose gradualmente. Así, Hegel dice que “esta unidad [de ser y nada, C.S.] está, de ahora en adelante, situada de una vez por todas de fundamento y constituye el elemento de todo lo que sigue, ejemplos de esta unidad son entonces, aparte del devenir mismo, todas las demás determinaciones lógicas: estar, cualidad y en general todos los conceptos de la filosofía”⁴⁴⁶. Este carácter progresivo de la lógica hegeliana la distingue radicalmente de la lógica trascendental –en Kant las categorías no vienen unas de otras– y es lo que habilita la tesis de grados de realidad.

2) Estar [Dasein]

Este segundo grado de realidad puede ser considerado como una inflexión del ser anterior: el ser indeterminado [*Sein*] se convierte en ser-ahí [*Da-sein*], donde “ahí” no mienta lo espacial sino la situación de estar-así-determinado. Por ello:

“El existir es ser con una determinidad, la cual es, en cuanto inmediatamente o como determinidad que-está-siendo, la cualidad”⁴⁴⁷

Si el ser carecía de toda determinación, ahora se encuentra determinado (aunque todavía no plenamente, ya que no se identifica con el “algo”). Esto es lo que Hegel llama estar: un ser con propiedad, es decir, cualificado. Constituye un grado más de ser (y de unidad) porque posee una determinación. Como hemos visto desde la Sección Primera, para Hegel y para Kant la unidad debe ser unidad de determinaciones, por lo que esto representa un progreso unívoco respecto al mero ser (al cual contiene, pero bajo nuevas formas: el estar tiene ser y nada, pero el ser es ahora realidad, y la nada es negación). Bajo el criterio que estamos aplicando, ya se encuentra en relaciones explicativas genuinas.

3) Realidad [Realität]

Este tercer grado de realidad emerge de lo que parecía un elemento constitutivo del anterior. Hegel explica:

“La cualidad, en tanto determinidad que-está-siendo frente a la negación contenida en ella, aunque distinta de ella, es la realidad. La

⁴⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 227.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 195.

negación, no ya la nada abstracta, sino como existencia y algo, es sólo forma de éste, es como ser-otro”⁴⁴⁸

Esta categoría viene inmediatamente después de Dasein y está enquistado en una discusión sobre la determinación del ente. La realidad es una determinación positiva suya de la misma forma en que la negación es su determinación negativa. Sin embargo, dialécticamente –y aquí están las deudas de Hegel con *El Sofista* de Platón– dado que un ente es lo que es porque no es otro algo, realidad y negación llegan a ser lo mismo. Aun así, la realidad representa un grado más de realidad frente al ser y el existir y ya nos permite el ingreso pleno en la ontología relacional hegeliana.

DOCTRINA DE LA ESENCIA⁴⁴⁹

Me es inevitable suprimir el amplio recorrido que hay entre la Realidad y el próximo sentido de ser, ya que mi propósito no es ofrecer ningún recorrido cabal por la *Ciencia de la Lógica*. Sólo quiero destacar que aquí ya nos encontramos en la Doctrina de la Esencia. En esta sección, Hegel entabla una discusión con la metafísica tradicional que ha incurrido (bajo diversas formas) en dos dualismos: aquél entre lo “aparente” y lo “real” y aquél entre el fundamento y lo fundado. Hay que advertir que entonces es solo aquí que la conciencia toma noticia de que hay grados de realidad, debido a que en la Doctrina del Ser no había profundidad. Ahora bien, la originalidad de Hegel al discutir la esencia es que –a diferencia de la tradición que desestima lo aparente para focalizarse en lo esencial– va a impugnar esta distinción misma y su jerarquía consecuente, sin por ello abandonar la tesis de los grados de realidad: “Hegel quiere mostrar que la búsqueda de un fundamento situado en el fondo o por detrás de lo fundado es un planteamiento que tiene un alcance muy limitado, que debe ser superado, pues no piensa la verdadera relación que hay entre fundamento y fundado, la relación o unidad orgánica que establecerá después la Lógica del concepto”⁴⁵⁰. Esta sección se llama Doctrina de la esencia porque el pensamiento descubre aquí la esencia como aquello que se encuentra “detrás” del ser, con lo que se rebaja al ser a mera apariencia⁴⁵¹. Como

⁴⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁴⁹ “Lo que en la Lógica del ser era la categoría de ser, aquí será la de identidad, en el lugar de la nada aparecerá la diferencia, el devenir se convertirá en la contradicción y el ente o Dasein será en la Lógica de la esencia el fundamento” (Rivera, J., o.c., p. 110).

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁵¹ “La verdad del ser es la esencia. El ser es lo inmediato. En cuanto que el saber quiere conocer lo verdadero, lo que el ser es en y para sí, no se está quito cabe lo inmediato y sus determinaciones, sino que lo atraviesa de parte a parte, con la

señala Rivera, esta diferenciación entre ser/apariencia es superada lo largo de la sección hasta concluir en la unidad suprema de la realidad efectiva.

Ahora bien, a pesar de las críticas a la metafísica tradicional, Valls-Plana considera que en la Doctrina de la Esencia la tesis de grados de realidad se halla en dependencia de Platón y el símil de la línea: “Hegel asume de Platón que aparecer abre tres planos de realidad los cuales guardan entre sí una relación que podemos llamar especular o umbrátil. En efecto, si el árbol que aparece en el agua del estanque es un reflejo imperfecto del árbol real-sensible plantado en la orilla, éste a su vez es también reflejo de una idea ejemplar separada, de incierta ubicación por lo demás. Tenemos así, por consiguiente, tres modos de realidad con densidad ontológica bien diferenciada”⁴⁵². En la Doctrina de la Esencia los grados de ser son grados en los que la esencia aparece, es decir, son grados de existencia (y ya no de “ser”, porque “lo que es” es un “aparecer de la esencia”). Por ello, prefiere traducir Schein por apariencia en vez de “apariencia”, que es el sentido kantiano de “mera apariencia”. Si bien Hegel también habla de la mera apariencia, está más preocupado por mostrar que lo importante es la necesidad del aparecer de lo verdadero, esto es, su mostración (por ello el ser aquí es existencia de la esencia⁴⁵³) que va una forma deficiente a una forma perfecta de expresión.

En consecuencia, la existencia [*Existenz*] difiere mucho de la acepción kantiana que hemos visto. Para Hegel la existencia no es Dasein, sino literalmente un ex-sistir, un salir afuera o aparecer de lo esencial. Es por esta característica que se permite la gradación. Por lo tanto, los grados de ser en esta sección serían: 1) *Schein* en tanto “mera apariencia”; 2)

presuposición de que detrás de este ser hay aún algo otro que el ser mismo, y de que este trasfondo suyo constituye la verdad del ser... Sola y primeramente en cuanto que el saber se interioriza-y-recuerda a partir del ser inmediato encuentra por esta mediación la esencia” (Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 437).

⁴⁵² Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 155.

⁴⁵³ “las categorías del entendimiento que Kant agrupa bajo los números 3 y 4 de su tabla los vamos a reencontrar en la Lógica de la Esencia con sólo cambiar el término germánico Dasein por el latinismo Existenz. Lo que Kant, en el grupo 2, denomina Realität ha pasado a ser Dasein en la Lógica del Ser hegeliana para ser después Ex-sistenz en la Lógica de la Esencia. Se ve, por consiguiente, que ExistenZ significa de manera más determinada el ser-ahí en tanto se nos presenta como saliendo de una Esencia. Es claro pues que Hegel ha despachado ya en la Lógica del Ser el estudio de los grupos 1 y 2 de las categorías kantianas del entendimiento, invirtiendo desde luego su orden, mientras los grupos 3 y 4 los ha reservado para la Lógica de la Esencia” (*ibíd.*, pp. 157-158).

Erscheinung o fenómeno; 3) la Realidad Efectiva como unidad de la esencia y la existencia⁴⁵⁴.

1) La apariencia [*Schein*]

Con este primer grado de ser de la Doctrina de la Esencia volvemos al primer grado de ser de la Doctrina del Ser, pero repetido a otro nivel. Como he señalado antes, cuando el pensamiento descubre que hay una “esencia”, opone inmediatamente lo esencial a lo inesencial y el ser queda: “es más que algo solamente inesencial: es ser carente de esencia, es apariencia”⁴⁵⁵. Por ello, Hegel caracteriza así a la apariencia:

“El ser es apariencia. El ser de la apariencia consiste sólo en el ser-asumido del ser, en la nulidad de éste; esta nulidad la tiene él dentro de la esencia; y fuera de su nulidad... la apariencia no es nada. Ella es lo negativo, puesto como negativo... la apariencia es de tal modo este inmediato no estar ahí que su único estar lo tiene sólo en referencia a otro, o sea en su no estar: es lo insubsistente, que sólo en su negación es”⁴⁵⁶

Este es el primer modo de la esencia: un modo inmediato donde “aún no ha desplegado la pluralidad porque su aparecer es aún considerado como lo otro y mera apariencia (*Schein*), algo carente de entidad”⁴⁵⁷. En consecuencia, sería un error decir que la apariencia es un grado mayor de realidad frente al ser, el estar o la realidad. Sin embargo, bien pensado, es sólo en esta parte del texto donde adquirimos el punto de vista desde donde enunciarnos la distinción fundamental que ha habilitado el discurso mismo de grados de realidad.

2) Fenómeno o Aparición [*Erscheinung*]

Este segundo grado de realidad es un desarrollo del anterior. Que el fenómeno es un mayor grado de ser que la apariencia es dicho por el mismo Hegel: “su apariencia [de la esencia, C.S.] se completa hasta hacerse

⁴⁵⁴ “So the problem that threads through the logic of essence is a straightforward one. If we need some sort of two-tiered conception of reality to explain successfully determinacy, how do the two tiers relate to each other? The three sections of this logic are structured by attention to three basic possible answers to such a question: (i) Reflecting ‘seeming’ or *Schein*, (ii) Appearance as such, or *Erscheinung*, the determinate manifesting of essence, and (iii) Actuality, which has as its main topic that very issue resolved, explanatory and ontological ‘relation’ itself, *Verhältnis*, and which concentrates the cause’s relation to, manifestation in, its effect” (Pippin, R., *Hegel’s Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in ‘The Science of Logic’*, University of Chicago Press, 2018, p. 222).

⁴⁵⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 441.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 443.

⁴⁵⁷ Rivera, J., o.c., p. 107

aparición”⁴⁵⁸. Por ello, también dice que el fenómeno es la esencia “como emergiendo en el estar, o sea según su existencia y aparición”⁴⁵⁹ y que “la aparición es por lo pronto la esencia dentro de su existencia... la existencia, en cuanto existencia esencial”⁴⁶⁰.

A diferencia de la apariencia, donde no se presentaba nada excepto una negatividad vacua, en la aparición se nos aparece la esencia misma. Hegel critica la opinión común de que la aparición es sólo una mera apariencia detrás de la cual está la esencia, porque esto hace pensar erróneamente que sólo la existencia es lo real, y la esencia una mera abstracción:

“Mas cuando se dice que algo es sólo aparición en el sentido de que, por el contrario, la verdad sería la existencia inmediata, [hay que replicar que] más alta verdad que ésta es más bien la aparición, pues ella es la existencia tal cual ella esencialmente es, mientras que la existencia [inmediata] es en cambio la aparición todavía carente de esencia...”⁴⁶¹

Este es un momento capital de la Doctrina de la esencia y uno de los últimos grados de ser. Para Hegel, en el fenómeno hemos destruido al aparecer y la esencia expresa aquí “una visión más evolucionada (la de Kant)”⁴⁶². Es casi inevitable preguntarnos por la semejanza y la diferencia de este grado de ser y el punto de vista kantiano. El elogio a Kant puede parecer extraño dadas todas las críticas que hemos anotado en la Sección Primera y la Sección Tercera, pero se sostiene en que Kant ha enunciado las distinciones fundamentales a los que la conciencia moderna ha llegado, y ha dejado todo preparado para su última corrección por Hegel. Además, él ha mostrado la objetividad del aparecer: que lo verdadero se nos aparece (aunque la cosa-en-sí arruina el desarrollo). Sin embargo, el fenómeno no tiene aquí el mismo sentido que en Kant. Como dice Duque: “*Erscheinung*... se verterá el término por su correspondiente exacto en el castellano: ‘aparición’, evitando así la resonancia kantiana de ‘fenómeno’, cuyo valor relativo a la cosa en sí’ es justamente lo criticado por Hegel. Frente a *Schein* o *Scheinen* (la ‘apariencia’, el hecho de ‘parecer’), que mantiene oscurecida su procedencia esencial, la *Er-scheinung*, la ‘a-parición’, hace ver el fundamento, las razones que a ella le im-portan, y que ella eo ipso a-porta. Así, se habla en alemán de la *Erscheinung* de un libro, o sea de su publicación, para indicar que el libro

⁴⁵⁸ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 535.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 440.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 557.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 558.

⁴⁶² Duque, F., “Estudio preliminar”, en: Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 107.

–su contenido, digamos– aparece en esa publicación, en vez de quedar oculto por ella...”⁴⁶³.

3) Realidad efectiva [*Wirklichkeit*]

Finalmente, Hegel llega al grado supremo de realidad. Como dice Rivera: “todas las categorías tienen su verdad, su limitada verdad, y habrá necesariamente fenómeno o apariciones o manifestaciones de la realidad, es decir, en la filosofía real (en la naturaleza y sobre todo en el espíritu), que sean realmente meras apariencias y que se deban comprender de ese modo. Otras tendrán que ser entendidas como fenómenos de la esencia y por último habrá apariciones de la esencia que la expresen efectiva y realmente (*wirklich*)”⁴⁶⁴. ¿Qué es entonces la *Wirklichkeit*?

En términos lo más simples posibles, una realidad efectiva es una realidad impregnada de (o que expresa diáfananamente) lo racional. Se trata de una realidad plenamente cognoscible. Así como Platón decía que no tenemos conocimiento en sentido enfático del camino a Larisa, pero sí de la justicia, Hegel puede decir que la filosofía sólo conoce, por ejemplo, el Estado (en la filosofía del espíritu) o el magnetismo (en la filosofía de la naturaleza), pero jamás del periodismo o asuntos económicos. Estas últimas cosas no califican como realidades efectivas porque –de alguna manera que habría que explorar no solo intuitivamente– no es posible hallar unidad de sus determinaciones y están sometidas a un azar hiperbólico. Cuando en el §6 de la *ENC* Hegel dice que todo lo racional es real y lo real es racional, se está refiriendo a lo efectivamente real en tanto conceptualizado por el Concepto, y de ninguna manera a lo meramente fáctico representado en nuestras representaciones o sentimientos. De ello la filosofía no sabe nada ni puede saberlo. Como dice Valls-Plana, “*Wirklichkeit* no es una realidad cualquiera, sino una realidad cualificada como unidad de fenómeno y esencia. En otras palabras, se trata de una realidad fenoménica que no es mero fenómeno o apariencia, sino una realidad que por adecuarse al concepto es verdadera, plenamente racional y eficaz o efectiva”⁴⁶⁵.

Sin embargo, veamos qué nos dice el mismo Hegel sobre la *Wirklichkeit*.

- a) En lo que respecta a su relación con los grados anteriores, dice: “esencia que es una sola cosa con su aparición”⁴⁶⁶.

En la gradación de existencias que hemos revisado, la realidad efectiva es aquella donde la esencia y su aparición son una sola cosa. Ya no están en

⁴⁶³ Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 512.

⁴⁶⁴ Rivera, J., *o.c.*, p. 107

⁴⁶⁵ Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 105, n. 86.

⁴⁶⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 440.

la imperfecta unidad que todavía eran en la apariencia o en el fenómeno. Por ello, es que es fehaciente que la realidad es otro nombre hegeliano para la unidad. Ahora bien, esta unidad todavía no es del Concepto, ya que Hegel se refiere a ella como una unidad de lo interno y lo externo.

b) La definición misma de Realidad Efectiva

“La realidad efectiva es la unidad inmediatamente devenida de la esencia y la EXISTENCIA, o de lo interior y lo exterior. La exteriorización de lo real efectivo es lo real efectivo mismo de un modo tal que en su exteriorización sigue siendo igualmente esencial y sólo es esencial en la misma medida en que se encuentra en la EXISTENCIA exterior inmediata... su existencia es solamente la manifestación de sí mismo, no de otro”⁴⁶⁷ (ENC, §142)

Claro está, con lo realmente efectivo empieza la deducción de otras categorías a ser superadas en la Doctrina del Concepto.

Ahora bien, mientras la Realidad Efectiva es el anverso ontológico de la verdadera unidad, el Concepto es entonces su superación pero también su reverso lógico: “la *Wirklichkeit* se manifiesta en el desarrollo de una comprensión conceptual, sistémica y no representacional de lo real: objetivo del saber es mostrar el modo en el que la realidad objetiva puede y debe ser comprendida conceptualmente”⁴⁶⁸. Por ello, en la Doctrina del Concepto ya no encontramos grados de realidad, sino grados de conocimiento o de racionalidad que se distinguen por su menor o mayor aptitud para expresar lo realmente efectivo. Si bien la Idea es la culminación de dicho proceso, nos interesa el Concepto (que no se queda muy atrás, dado que la Idea es la unidad del Concepto y la Realidad Efectiva).

II.

Para comprender la unidad del Concepto es preciso traer a colación la diferencia que establece Hegel entre su acepción coloquial y su acepción especulativa:

“La distinción entre *bestimmte Begriffe* [conceptos determinados] y *der Begriff*, puede comprenderse, de forma general, como distinción entre la noción ordinaria y difusa de ‘conceptos’ entendidos como universales abstractos, y ‘el concepto’ como expresión de racionalidad concreta, esto es, como la manifestación de un principio de auto-organización, auto-articulación, auto-determinación inmanente de lo

⁴⁶⁷ Hegel, G.W.F., ENC, §142, pp. 231-232.

⁴⁶⁸ Giuspoli, P., “Concepto y Realidad en Hegel, en: Maragat, E. (ed.) *La Lógica de Hegel*, Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 37-56, p. 50.

que se manifiesta como un todo, en su concreción... lo cual equivale a afirmar que es la expresión lógica de la racionalidad misma...”⁴⁶⁹

Para entender por qué un concepto es para Hegel una estructura de determinaciones, ofrecí en la Sección Segunda una interpretación del Concepto hegeliano como la Forma platónica, en tanto no se trata de un universal obtenido a partir de la abstracción de particulares-sensibles⁴⁷⁰, sino un universal concreto en el sentido de una estructura unitaria de determinaciones conectadas necesariamente: “el conocer conceptual (*das begreifende Erkennen*) es la modalidad que permite captar el objeto como una totalidad concreta, por cuanto delinea sus procesos auto-generativos inmanentes, ligando el examen del desarrollo de cada momento particular a las actividades (recursivas y holísticas) que alimentan y guían las transformaciones del todo”⁴⁷¹. Las determinaciones están en relaciones de dependencia en ambas direcciones (se subordinan y subordinan a otras), relaciones que se engloban en una unidad que puede ser aprehendida por el pensamiento. Por ello, la Forma platónica y el Concepto hegeliano pueden ser considerados principios internos de organización: en virtud de ellos las cosas son lo que son sin apelar a nada transmundano (como en la Doctrina de la Esencia he insistido). Como dice Giuspoli, Hegel “al hacer esto no se limita a imponer las condiciones transcendentales del conocer, ni a evidenciar lo que es universal en abstracto, sino que tiene el poder de hacer que el objeto se deje comprender en su singularidad concreta”⁴⁷². Dejar que la cosa mande en uno mismo implica entonces desestimar las operaciones de nuestra reflexión porque, si bien pueden estar en juego, lo que nos interesa es el movimiento de la cosa misma en tanto articulación de momentos o determinaciones. Esta sería la actualización hegeliana de la Forma platónica y del universal-sintético kantiano.

Ahora bien, ya que sabemos qué es un universal concreto, a continuación, recogeré algunas caracterizaciones importantes que Hegel hace del

⁴⁶⁹ *Ibid.*

⁴⁷⁰ “Con esta palabra Hegel no entiende la universalidad intuita de un género en cuanto forma de algo pensado, sino la forma del propio pensar que se piensa a sí mismo: el concebirse –como aprehensión del no-yo. Pero, puesto que la aprehensión del no-yo significa una diferenciación, el concepto puro, en cuanto aprehensión de este diferenciar, implica una diferenciación de la diferencia. Por eso Hegel puede determinar apofántico-formalmente la esencia del espíritu como negación de la negación” (Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2009, p. 445).

⁴⁷¹ Giuspoli, P., o.c., p. 50.

⁴⁷² *Ibid.*

Concepto y que profundizan nuestro diagnóstico de que se trata de un grado superior de unidad y racionalidad.

- En primer lugar, la relación que mantiene el Concepto con los momentos precedentes del ser y la esencia.

Según Hegel:

“hay que ver por lo pronto al concepto, en suma, como lo tercero respecto al ser y la esencia, a lo inmediato y a la reflexión. En esa medida, ser y esencia son los momentos de su devenir, mientras que él es basamento y verdad de aquéllos, al ser la identidad en la que han caído, y en la que están contenidos”⁴⁷³.

El Concepto contiene dentro sí, como momentos, a las dos grandes categorías de la *Ciencia de la Lógica*, por lo que puede ser visto como su identidad. Desde la Sección Segunda ya sabemos, por la defensa del PNVIR, que cuando Hegel dice que “A es la verdad de B” está mentando una relación asimétrica de inclusión. Es decir, el Concepto es una unidad mayor del ser y la esencia y por ello las alberga en su seno. Además, en virtud del proceso dialéctico, es también su basamento en tanto es su desarrollo enriquecedor y a partir del cual, dado que son “partes” suyas, y por el PIF, cobran sentido.

Ahora bien, esto no es todo lo que podemos sacar en limpio de la relación del Concepto con el ser y la esencia. En la *Ciencia de la Lógica* –al comienzo de la sección “Del concepto en general”– Hegel realiza un resumen de la génesis del concepto, es decir, de cómo hemos llegado a él. Dicho resumen es importante porque nos muestra cómo es que Hegel llega a homologar luego el Concepto con el Sujeto o con el Yo (aunque, como hemos visto desde la Sección Primera, dicho Yo no es la unidad sintética de apercepción).

El resumen muestra el tránsito de la sustancia al concepto a través de la noción de relación. La sustancia, al incluir la realidad efectiva y la posibilidad, es lo absoluto en-y-para-sí, que tras un análisis se revela como relación. Dicha relación bifurca a la sustancia en una sustancia pasiva y una sustancia activa. Ahora bien, la sustancia activa es la causa que ejerce efectos sobre la sustancia pasiva, y sólo en este efectuar aparece como causa. Por ello, dado que sólo es causa en tanto produce efectos, y sólo sabemos de los efectos por la sustancia pasiva, resulta que la sustancia pasiva se revela como la verdaderamente causante, como la genuina “potencia y actividad”⁴⁷⁴. Esto lleva a la comprensión dialéctica de que el efecto es idéntico a la causa, lo cual lleva a su vez –a través de un proceso más intrincado que no puedo resumir aquí– al “acabamiento de la

⁴⁷³ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. II, p. 125.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 127.

sustancia.... Pero este acabamiento no es ya la sustancia misma, sino una cosa más alta: el concepto, el sujeto”⁴⁷⁵. El Concepto es el acabamiento de la sustancia porque es en última instancia esta identidad de causa y efecto, en tanto *causa sui*. Según Hegel, esto es algo propio del pensamiento y la autoconciencia y no de otra cosa.

En conclusión, el hecho de que nos encontremos ahora en una dimensión no sustancial, sino más bien conceptual y subjetiva (en un sentido no reduccionista, claro está) y que esta dimensión sea la de la unidad suprema, nos indica que, para Hegel, sólo la razón es lo verdaderamente uno. Por ello, el transcurso o proceder dialéctico a través de las categorías de la Doctrina del Concepto es muy distinto al de las dos partes anteriores. Aquí ya no se trata de un “pasar a otro” (como en la Doctrina del Ser) ni de un “aparecer en otro” (como en la Doctrina de la Esencia), sino de nada más y nada menos que de un “desarrollo [o despliegue], por cuanto, habiéndose sentado lo distinto de manera inmediata y a la vez como lo idéntico [cada] uno con [el] otro y con el todo, la determinidad es como un ser libre del concepto entero”⁴⁷⁶. Esta *Entwicklung* propia del Concepto es la manera en que su unidad se manifiesta en una multiplicidad y, como vimos en la Sección Segunda, no es otra cosa que el PDA, a lo que se aúna algo propio de la unidad inteligible en la tradición platónica como, por ejemplo, en Nicolás de Cusa. Hegel llama a esto también libertad, en el sentido de ya no tiene que recibir nada de fuera porque ya está en posesión plena de sí mismo y de la capacidad de progresar en las determinaciones sabiéndose en su progreso.

- En segundo lugar, la definición misma del Concepto.

En consonancia con lo que acabo de señalar, Hegel ofrece la siguiente definición del Concepto en la *Enciclopedia* que es tomada de la *Ciencia de la Lógica*:

“El concepto es lo libre, en tanto poder sustancial que-está-siendo para él mismo, y es la totalidad en la que cada uno de los momentos es el todo que el concepto es y [cada momento] está puesto como inseparable unidad con él; de este modo el concepto es, en su identidad consigo, lo determinado en y para sí” (*ENC*, §160)

Como dice Valls-Plana, el Concepto es *libre* en tanto está liberado de dependencias externas y es conocimiento en tanto está siendo para él mismo. Nótese que la definición caracteriza al Concepto enfáticamente como una totalidad cuyos momentos forman una unidad inseparable de él: ninguno de ellos, en efecto, subsiste por sí mismo, sino que remite a los

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 128.

⁴⁷⁶ Hegel, G.W.F., *ENC*, p. 246.

otros y por ende al Concepto mismo como unidad de ellos. Precisamente por el PIF y por esta unidad e identidad consigo es que está plenamente determinado.

La *Ciencia de la Lógica* ofrece además una caracterización algo más extensa en su sección introductoria:

“En el concepto se ha abierto por consiguiente el reino de la libertad. Él es el reino libre por ser la identidad que es en y para sí, que constituye la necesidad de la sustancia, pero siéndolo al mismo tiempo como identidad asumida, o sea como ser puesto; y este ser puesto, en cuanto que se refiere a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad que las sustancias en relación causal guardaban una respecto a la otra ha desaparecido, pues la originariedad de su autoconsistencia ha pasado a ser-puesto, convirtiéndose por eso ella misma en claridad transparente; eso es la Cosa originaria, en cuanto que ella no es sino la causa de sí misma,; tal es la sustancia, liberada hasta llegar al concepto”⁴⁷⁷

Aquí se reúnen todos los motivos que hemos mencionado antes: la identidad consigo mismo, su superación de la sustancia, su carácter libre, su ser *causa sui*, etc. Lo resaltante es que Hegel se refiere al concepto como un ser-puesto, es decir, como un fruto de la espontaneidad de la razón (y no algo meramente inmediato como lo que pasaba en la Doctrina del Ser), pero que a pesar de su ser-puesto ya no se desdobla deficientemente (como en la Doctrina de la Esencia), sino que ya es uno consigo mismo. Este ser-puesto era lo que Kant había descubierto en la unidad sintética de apercepción, como Yo inteligible opuesto al Yo empírico, pero que por falta de dialéctica había reducido a una identidad abstracta consigo mismo.

- En tercer lugar, el concepto como determinidad absoluta (o universal sintético) mienta que él es la unidad de los universal, particular y singular

Si ya sabemos que el Concepto es un uno-todo, tenemos que identificar mejor cuáles son sus partes para así apreciar su unidad. Dichas partes no son *encontradas*, sino que son *fruto* de su propia actividad. Como dice Valls-Plana: “la herencia kantiana del *intellectus intuitivus* es siempre viva en Hegel, tanto como creador de las determinidades que él propiamente no subsume y tanto también como libre porque sólo él se determina”⁴⁷⁸.

Pues bien, los momentos no son otra cosa que lo universal, lo particular y lo singular. Ellos son las partes que el universal-sintético kantiano exigía. En la tradición filosófica, estas nociones han sido centrales para la

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 130.

⁴⁷⁸ Valls-Plana, R., *Comentario...*, p. 236, n. 14.

adquisición de lo que llamamos conocimiento. Desde los griegos, conocer filosóficamente es conocer lo universal. Lo particular y lo singular son simplemente encontrados en el mundo y subsumidos bajo lo universal. El esquema hegeliano es muy distinto, ya que para Hegel no son elementos yuxtapuestos sino unitarios y lo universal debe engendrar por sí mismo lo particular. En la *ENC*, Hegel dibuja bastante gráficamente en qué medida estos tres momentos componen el todo del Concepto:

“Cada uno de ellos es la totalidad, cada uno contiene en sí la determinación del otro; y precisamente por eso son estas totalidades sencillamente una sola, en cuanto que esta unidad es la acción de dirimirse ellas mismas en la libre apariencia de esta dualidad: de una dualidad que, en la diferencia de lo singular y lo universal, aparece como oposición perfecta, la cual es empero de tal modo apariencia que, en cuanto el uno viene concebido y expresado, allí está inmediatamente concebido y expresado el otro”⁴⁷⁹ (*ENC* §163)

El fraseo es semejante a la retórica y a la TOR que abordamos en la Sección Segunda, o al *dictum* de Anaxágoras según el cual “todo está en todo”. Ahora bien, he dicho que T3 es la defensa hegeliana de la unidad como inteligible en vez de como material. Si la unidad del Concepto (su transparencia en lo universal, particular y singular) es mejor que la de la representación –según vimos en la Sección Primera–, debemos ver si hay un contraste mereológico explícito con la unidad sensible. Por suerte, lo tenemos. Considérese la enorme diferencia entre la unidad del Concepto como un todo inteligible con la descripción que hace Hegel de la unidad material o mecánica del todo y las partes en La Doctrina de la Esencia:

“El todo consta por consiguiente de partes, de modo que sin ellas no es nada. Él es, por tanto, la relación íntegra y la totalidad subsistente de suyo; pero precisamente por la misma razón es él solamente un extremo de la relación, pues aquello que lo hace ser totalidad es más bien su otro, las partes, así que no tiene consistencia en sí mismo, sino en su otro”⁴⁸⁰

En este todo-suma-de-partes, las partes no remiten diáfananamente al todo, sino que el todo es algo externo a ellas y que hasta permanece en oposición. Es justamente lo contrario a la unidad del concepto, que venimos reconociendo como uno-todo orgánico e inteligible desde la Sección Primera.

⁴⁷⁹ Hegel, G.W.F., *ENC*, pp. 130-131.

⁴⁸⁰ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, v. I, p. 574.

CONCLUSIONES

Si bien la investigación ha tenido un carácter aproximativo y hemos señalado al final de cada sección algunas conclusiones parciales, podemos señalar ahora unas cuantas conclusiones generales.

En primer lugar, creo haber justificado suficientemente por qué una aproximación “mereológica” a la lógica de Hegel no es una idea descabellada, sino muy instructiva. Por supuesto, el término es ajeno a la tradición filosófica europea y constituye un aporte foráneo de la filosofía analítica. El término puede resultar incómodo, ya que el pensamiento dialéctico insiste precisamente en no hablar de “partes”, sino de “momentos”; no de “objetos”, sino de “procesos”. Sin embargo, muchas tesis hegelianas se sostienen en una interpretación heterodoxa de lo que es precisamente una “parte” y un “todo”, y es en ese sentido que podemos aplicar el término. De lo contrario, en efecto, corremos el riesgo de no abordar inmanentemente a Hegel, sino trascendentemente.

En segundo lugar, se ha esbozado qué dimensiones y tópicos debería abordar una aproximación que tome como eje el concepto hegeliano de unidad. La lógica, la metafísica y la filosofía de la historia se entrecruzan porque las tesis defendidas en uno de dichos ámbitos comprometen a los demás. Por ejemplo, que Hegel considere que la lógica debe constituir una unidad orgánica (y no mecánica) y mostrar el proceso del pensamiento a través de una articulación de categorías, es lo que trae como consecuencia la tesis metafísica del idealismo especulativo y su concepción de la historia como un progreso orgánico de autoconocimiento. Sin embargo, todavía no sabemos cómo se establecen específicamente dichas conexiones, porque sólo nos hemos concentrado en algunos problemas particulares.

En tercer lugar, dichos problemas particulares han resultado ser, o tener mucho que ver, con las críticas hegelianas a la noción de sistema en Kant y a la deducción de las categorías que se lleva a cabo desde los presupuestos kantianos de lo que es la unidad sistemática. Hegel considera que lo que Kant entiende por unidad, esto es, una unidad orgánica, es una intuición filosófica fundamental para poder superar los dualismos variopintos que la Modernidad trae consigo, pero que el mismo Kant ha sido incapaz de sacar las consecuencias pertinentes y ha reproducido un pensamiento finito y empírico. Hegel construye su noción de unidad a partir de la percepción de problemas tanto teóricos como prácticos del mundo moderno, paradigmáticamente expresados en la filosofía de Kant, y esto hace que conjugue elementos no solamente lógicos sino también religiosos y culturales. Asimismo, lo que ha estado en juego en las nociones kantianas y hegelianas de unidad también ha sido una manera determinada de

entender la filosofía y sus tareas. Hay insumos del mundo de la vida que no deben ser soslayados en lo que parecen argumentaciones frías.

En cuarto lugar, esta elaboración hegeliana de una nueva noción de unidad no puede ser comprendida independientemente de los insumos que Hegel toma de dichas tradiciones. Por ello, una conclusión interesante es que puede resultar filosóficamente instructivo (aunque no necesariamente historiográficamente pertinente), apreciar los paralelismos argumentativos y conceptuales entre Hegel y lo que he venido a llamar la “tradicón platónica” y la “mística especulativa”. Esto no significa para nada que Hegel sea *strictu sensu* un platonista, y mucho menos, lo cual sería absurdo, un místico. Sólo significa que la noción de unidad que quiere articular tiene resonancias de dichas corrientes de pensamientos, que son reinterpretadas a la luz de los objetivos muy modernos de Hegel.

En quinto lugar, el examen de estos problemas y afinidades nos revela que hay tres polémicas que Hegel está defendiendo: la existencia de grados de realidad; que los grados de realidad son grados de unidad; y que la unidad genuina es unidad inteligible y no unidad material. Estas tesis se han revelado, junto con lo que en la Sección Segunda he llamado principios mereológicos o principios de unidad, de muchas otras tesis y argumentos hegelianos, por lo que parece que una investigación de ellos puede resultar iluminadora. Por ello, se espera desarrollar una futura investigación ya no tan esquemática, sino mucho más minuciosa de estas tesis a futuro.



Bibliografía primaria:

Aristóteles, *Metafísica*, García Yebra, V. (trad.), Madrid: Gredos, 1990

Cicerón, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid: Gredos, 1999.

Descartes, R., *Meditaciones acerca de la Filosofía Primera. Seguida de las objeciones y respuestas*, Díaz, J. (trad.), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2014.

Díaz, J. (ed.), *Correspondencia: Kant, Fichte, Schelling, Hegel*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

Fichte, J., *El destino del hombre*, Barcelona: Sígueme, 2003.

Fichte, J., *Über den Begriff der Wissenschaftslehre*

Frege, G., *Basic Laws of Arithmetic*, Oxford University Press, 2016.

Frege, G., *The Foundations of Arithmetic: A Logico-Mathematical Enquiry into the Concept of Number*, Northwestern University Press, 1980

Gil de Roma, *De erroribus philosophorum*, Madrid: Trotta, 2002.

Habermas, J., “Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica”, en: *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2000.

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. I. La lógica objetiva. 1. El ser (1812). 2. La doctrina de la esencia (1813)*, Duque, F. (trad.), Madrid: Abada, 2011

Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica. II. La lógica subjetiva. 3. La doctrina del concepto (1816)*, Duque, F. (trad.), Madrid: Abada, 2011

Hegel, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid: Alianza Editorial, 1999,

Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Roces W. (trad.), México: FCE, 2010

Hegel, G.W.F., *Filosofía de la religión. Últimas lecciones*, Madrid: Trotta, 2018,

Hegel, G.W.F., *Glauben und Wissen, oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en: *Werke in Zwanzige Banden*, v. II, Surhkamp, 1986

Hegel, G.W.F., *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling*, Buenos Aires: Prometeo, 1999.

- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre filosofía de la historia universal. Edición abreviada que contiene: Introducción (General y Especial), Mundo Griego y Mundo Romano*, Madrid: Tecnos, 2005,
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, v. III, México: FCE, 2013
- Hegel, G.W.F., *Phänomenologie des Geistes*, Fráncfort, d.M.: Suhrkamp, 1970
- Hegel, G.W.F., *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten* (1801
- Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie. II. Plato bis Proklos*, en: Ganiron, P. y W. Jaeschke (eds.) *George Wilhelm Friedrich Hegel. Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, v. VIII, 1996
- Heidegger, M., “El concepto de experiencia en Hegel”, en: *Caminos de bosque*, Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M., *De la esencia de la verdad: sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón*, Herder, 2013.
- Heidegger, M., *Die Frage nach dem Ding*, 1935/1936.
- Heidegger, M., *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.
- Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, Madrid: Trotta, 2009
- Heine, H., *Sobre la historia de la religión y la filosofía en Alemania*, Madrid: Akal, 2016
- Husserl, E., *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Primero: Introducción general a la fenomenología pura*, Ziri6n, A. (trad.), México: FCE, 2013, §20 El empirismo como escepticismo
- Husserl, E., *Investigaciones L6gicas*, en 2 vv. Madrid: Alianza Editorial, 1999.
- Kant, I., *Crítica de la razón pura*, Caimi M. (trad.), México: FCE, 2009.
- Kant, I., *Crítica del discernimiento*, Aramayo, R. y S. Mas (trads.), Madrid: Machado, 2016.

- Kant, I., *Dos cartas a Marcus Herz*, Dotti, E. (trad.), en: *Intentum. Cuadernos de Gnoseología*, 1 (1997), pp. 61-79.
- Kant, I., *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza Editorial, 2016.
- Kant, I., *Metafísica-Dohna*, Salamanca: Sígueme, 2007
- Kant, I., *Sueños de un visionario. Explicados mediante los ensueños de la metafísica*, Universidad de Cádiz, 1989
- Lactancio, *Instituciones divinas*, Madrid: Gredos, 1990.
- Leibniz, G., *Primae Veritates* (1680-1684),
- Platón, *Parménides*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- Platon, *Republica*, Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- Plotino, *Enéadas V-VI*, Igal, J. (trad.), Madrid: Gredos, 1998.
- Schiller, F., *Cartas sobre la educación estética de la humanidad*, Barcelona: Acantilado, 2018
- Schopenhauer, A., *El mundo como voluntad y representación*, v. II, México: FCE, 2009.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Madrid: Tecnos, 2007.
- Wittgenstein, L., *logico-Philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2011.
- Bibliografía secundaria:
- Ameriks, K., *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Aportone, A., *Gestalten der transzendentalen Einheit: Bedingungen der Synthesis bei Kant*, Berlín: De Gruyter, 2009.
- Armstrong, A.H., *The Architecture of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus. An Analytical and Historical Study*, Cambridge University Press, 1940.
- Beiser, F., "The Enlightenment and Idealism", en: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, 2000.
- Beiser, F., *Hegel*, Routledge, 2005.

- Beiser, F., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, 1987.
- Beiser, F., *The Romantic Imperative. The Concept of Early German Romanticism*, Harvard University Press, 2003, p. 28.
- Bencivenga, E., *Hegel's Dialectical Logic*, Oxford University Press, 2000.
- Bennett, K., *La "Crítica de la razón pura" de Kant. 1. La Analítica*, Madrid: Alianza Editorial, 1990.
- Bernabé, A. (trad.), *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*, Madrid: Alianza Editorial, 2008
- Blankenagel, J., "The Dominant Characteristics of German Romanticism", en: *Publications of the Modern Language Association of North America*, v. LV, 1 (1940), pp. 1-10.
- Bohnet, C., *Logic and the Limits of Philosophy in Kant and Hegel*, Palgrave Macmillan, 2015.
- Bole, T., "Contradiction in Hegel's 'Science of Logic'", en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 3 (1987), pp. 515-534.
- Boyle, N., *Goethe. The Poet and the Age*, v. I, Oxford University Press, 1991
- Brandom, R., *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*, Harvard University Press, 2002.
- Brandt, R., *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A67-76; B92-101*, Ridgeview Publishing Company, 1995.
- Bubner, R., "El trasfondo metafísico de la diferencia entre lo trascendental y lo especulativo", en: *Areté*, v. X, 1 (1998), pp. 5-19.
- Burbidge, J., "Hegel's Logic", en: Gabbay, D. y J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. Volume Three. The Rise of Modern Logic. From Leibniz to Frege*, 2000.
- Burbidge, J., *The Logic of Hegel's Logic*, Broadview Press, 2006.
- Butts, R., "Kant's Dialectic and the Logic of Illusion", en: Easton, P. (ed.), *Logic and the Working of the Mind*, Atascadero: Ridgeview, 1997, pp. 307-317.
- Cassirer, E., *El problema del conocimiento en la filosofía y en las ciencias modernas*, v. III, México D.F.: FCE, 1993.
- Colliot-Thélène, C., "Logique et langage: l'idéalisme spéculatif", en: *Archives de Philosophie*, v. LXII, 1 (1999), pp. 17-45.

Crouter, R., *Friedrich Schleiermacher. Between Enlightenment and Romanticism*, Cambridge University Press, 2005.

Dastur, F., *Leçons sur la genèse de la pensée dialectique. Schelling, Hölderlin, Hegel*, París: Ellipses, 2016.

Guérout, D., *Descartes según el orden de las razones*, México: FCE, 1987.

Di Giovanni, G., “¿Cómo de necesaria es la Fenomenología para la Lógica de Hegel?”, en: Maragat, E. (ed.), *La lógica de Hegel*, Madrid: Pre-textos, 2017.

Domínguez Hernández, “Lo romántico y el romanticismo en Schlegel, Hegel y Heine. Un debate de cultura política sobre el arte y su tiempo”, en: *Revista de Estudios Sociales*, 34 (2009), pp. 46-58.

Doyle, J., “¿Por qué me aburre tanto el postmodernismo?”, en: *Areté*, v. VIII, 1 (1996), pp. 119-135.

Düsing, K., “La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa”, en: *Azafea*, v. IV, 2002, pp. 97-121.

Ferrarin, A., *Hegel and Aristotle*, Cambridge University Press, 2004.

Förster, E. (ed.), *Kant's Transcendental Deductions. The Three Critiques and the Opus Postumum*, Stanford University Press, 1998.

Förster, E. y Y. Melamed (eds.), *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, 2012.

Förster, E., *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic Reconstruction*, Harvard University Press, 2012.

Frank, M., *The Philosophical Foundations of Early German Romanticism*, Nueva York: SUNY Press, 2008.

Galfione, V., “Modernidad, estética y subjetividad. Una reconstrucción histórico-conceptual de las reapropiaciones del pensamiento de Friedrich Schlegel en el marco de la filosofía alemana contemporánea”, en: *Areté*, v. XXX, 1 (2018),

Gandillac, M., “Explicatio-Complicatio chez Nicolas de Cues”, en Piaia, G. (comp.) *Concordia Discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, (pp. 77-106). Padova: Antenore.

Giuspoli, P., “Concepto y Realidad en Hegel”, en: Maragat, E. (ed.) *La Lógica d Hegel*, Valencia: Pre-textos, 2017, pp. 37-56

- Giusti, M., “¿Se puede prescindir de la Ciencia de la Lógica en la Filosofía del Derecho de Hegel?”, en: *Areté*, v. XXV, 1 (2013), pp. 45-61.
- Giusti, M., “Análisis y dialéctica”, en: *Areté*, v. IV, 1 (1992), pp. 65-89.
- Graeser, A., “Kommentar”, en: Hegel, G.W.F., *Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, Stuttgart: Reclam, 1988.
- Grier, M., *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge University Press, 2001
- Guyer, P., “Absolute Idealism and the Rejection of Kantian Dualism”, en: Ameriks, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, pp. 37-55.
- Guyer, P., “The Deduction of the Categories. The Metaphysical and Transcendental Deductions”, en: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992.
- Hanna, R., “From an Ontological Point of View: Hegel's Critique of the Common Logic”, en: *The Review of Metaphysics*, v. XL, 2 (1986), pp. 305-338.
- Hartmann, N., *La filosofía del idealismo alemán*, v. I, Buenos Aires: Sudamericana, 1960.
- Heinrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Harvard University Press, 1994.
- Henrich, D. “Hegel and Hölderlin”, en: *Idealistic Studies*, v. II, 2 (1972), pp. 151-173
- Henrich, D., “Identity and Objectivity: An Inquiry into Kant's Transcendental Deduction”, en: Henrich, D., *The Unity of Reason. Essays on Kant's Philosophy*, Cambridge: Harvard University Press, 1994, p. 134
- Henrich, D., *Between Kant and Hegel. Lectures on German Idealism*, Harvard University Press, 2008.
- Honneth, A., *El derecho de la libertad. Esbozo de una eticidad democrática*, Buenos Aires: Katz, 2014.
- Horstmann, R., “Kant y el ‘punto de vista de la eticidad’. La crítica de Hegel a la filosofía kantiana”, en: Giusti, M. (ed.), *El retorno del espíritu*, Lima: PUCP, 2013, pp. 137-150.
- Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic*, Indiana: Purdue University Press, 2006.

- Houlgate, S., *The Opening of Hegel's Logic: From Being to Infinity*, Purdue University Press, 2005.
- Jamme, C., "Hegel and Hölderlin", en: *Clio: A Journal of Literature, History, and the Philosophy of History*, v. XV, 4 (1986), pp. 359-377
- Jeon Kang, S., "Intuitiver Verstand bei Kant und Hegels Begriff des Begriffs", en: *Kant-Studien*, v. CVII, 4 (2016), pp. 704-728.
- Kaufmann, W., "Hegel's Early Antitheological Phase", en: *The Philosophical Review*, v. LXIII, 1 (1954), pp. 3-18.
- Kitcher, P., "Kant's Philosophy of the Cognitive Mind", en: Guyer, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, Cambridge University Press, 2006, pp. 169-202.
- Kitcher, P., *Kant's Transcendental Psychology*, Nueva York: Oxford University Press, 1990.
- Kreines, J., *Reason in the World. Hegel's Metaphysics and its Philosophical Appeal*, Oxford University Press, 2015.
- Lando, G., *Mereology. A Philosophical Introduction*, Bloomsbury Academic, 2017
- Longuenesse, B., *Hegel's Critique of Metaphysics*, Cambridge University Press, 2007.
- Lukács, G., *El joven Hegel*, Barcelona: Grijalbo, 1970.
- Melamed, Y., "'Scientia Intuitiva': Spinoza's Third Kind of Cognition", en: Haag, J. (ed.), *Übergänge - diskursiv oder intuitiv? Essays zu Eckart Förster die 25 Jahre der Philosophie*, Vittorio Klostermann, 2013, pp. 99-116.
- Mertel, K., "La teoría crítica del desarrollo de Thomas McCarthy y la hermenéutica como filosofía práctica: hacia un diálogo constructivo", en: Casuso, G. y J. Serrano (eds.), *Las armas de la crítica*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 2018.
- Muscio, B., "Degrees of Reality", en: *The Philosophical Review*, v. XXII, 6 (1913), pp. 583-606.
- Natorp, P., *Platons Ideenlehre: Eine Einführung in den Idealismus*, 1921.
- Ng, K., "Hegel's Logic of Actuality", en: *The Review of Metaphysics*, v. LXIII, 1 (2009), pp. 139-172.
- Norman, J., "Hegel and German Romanticism", en: Houlgate, S. (ed.), *Hegel and the Arts*, Northwestern University Press, 2007.

- Nuzzo, A. (ed.), *Hegel and the Analytical Tradition*, Londres: Continuum, 2010.
- Nuzzo, A., *Kant and the Unity of Reason*, Indiana: Purdue University Press
- O'Farrell, F., "System and reason for Kant", en: *Gregorianum*, v. LXII, 1 (1981), pp. 5-49.
- Ooms, N., "El bien y la explicación: República 465 a ss", en: Gutiérrez, R. (ed.), *Los símiles de la República VI y VII de Platón*, Lima: PUCP, 2003, pp. 73-86.
- Oyarzún, P., "Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche", en: *Revista de Filosofía*, v. LV-LVI (2000).
- Peters, F.E., *Greek Philosophical Terms. A Historical Lexicon*, New York University Press, 1967.
- Pinkard, T., *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge University Press, 2002.
- Pippin, R., *Hegel's Idealism: The Satisfaction of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.
- Pippin, R., *Hegel's Realm of Shadows. Logic as Metaphysics in the Science of Logic*, University of Chicago Press, 2018.
- Pozzo, R., *Kant y el problema de una introducción a la lógica*, Madrid: Maia, 2016
- Redding, P., "Subjective Logic and the Unity of Thought and Being: Hegel's Logical Reconstruction of Aristotle's Speculative Realism", en: Edmunds, D., y S. Sedwick (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII (2014)
- Reid, J., *The Anti-Romantic: Hegel Against Ironic Romanticism*, Bloomsbury Academic, 2019.
- Rivera de Rosales, J., "De la contradicción al fundamento. El inicio de la Lógica de la esencia en Hegel", en: Maraguat, E. (ed.), *La Lógica de Hegel*, pp. 99-117.
- Rockmore, T., "Analytic Philosophy and the Hegelian Turn", en: *The Review of Metaphysics*, v. LV, 2 (2001), pp. 339-370.
- Rosen, S., *The Idea of Hegel's Science of Logic*, University of Chicago Press, 2014.

- Rosenfield, D., “Entendement et raison chez Hegel”, en: *Archives de Philosophie*, v. 48, 3 (1985), pp. 385-399.
- Roy, A., “Hegel contra Schlegel; Kierkegaard contra de Man”, en: *Publications of the Modern Language Association of North America*, v. CXXIV, 1 (2009), pp. 107-126.
- Safranski, R., *Romantik. Eine deutsche Affäre*, 2007.
- Salomon, R., Higgins, K., y otros, *The Age of German Idealism (Routledge History of Philosophy, v. VI)*, Nueva York: Routledge, 1993.
- Schoof, C., “Algunos aspectos de la dialéctica del Parménides desde la óptica hegeliana”, en: *Estudios de Filosofía*, v. XV (2017), pp. 92-106.
- Secada, J., *Cartesian Metaphysics*, Cambridge University Press, 2000.
- Sedgwick, S. (ed.), *The Reception of Kant’s Critical Philosophy. Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Siemens, R., “Hegel and the Law of Identity”; en: *The Review of Metaphysics*, v. XLII, 1 (1989), pp. 103-127.
- Smith, N., “Plato on Knowledge as a Power”, en: *Journal of the History of Philosophy* v. XXXVIII, 2 (2000), pp. 145-168.
- Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, París: PUF, 1985.
- Sullivan, D., “The Idealists”, en: Gabbay, D. y J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic. British Logic in the Nineteenth Century*, 2008.
- The UBS Greek New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft/Crossway, 2010
- Theis, R., “De l’illusion transcendentale”, en: *Kant Studien*, v. LXXXVI (1985), pp. 119-137.
- Thorpe, L., *The Kant Dictionary*, Bloomsbury, 2015.
- Valls Plana, E., *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de G.W.F. Hegel (1830)*, Madrid: Abada, 2018.
- Van Dülmen, R., *El descubrimiento del individuo. 1500-1800*, Madrid: Siglo XXI, 2016.
- Walsh, W.H., “Hegel and Intellectual Intuition”, en: *Mind*, v. LX, 217 (1946), pp. 49-63.

Zöller, G., “Conditions of Objectivity. Kant’s Critical Conception of Transcendental Logic”, en: Edmunds, D., y S. Sedwick (eds.), *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, v. XII (2014), pp. 3-52.

