

070596



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

"IZTAPALAPA"

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

✓
**HACIA UNA EPISTEMOLOGIA HISTORICA KANT Y
HEGEL: LIMITE Y CAMBIO.**

T E S I S

**QUE PARA OBTENER EL TITULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFIA
P R E S E N T A :
JUAN MANUEL OROPEZA MORALES**

Asesor: Dr. Sergio Pérez Cortés

MEXICO, D. F.

1986

INDICE

Introducción	I
1.- Los presupuestos	1
2.- Kant, el conocimiento y su relación con la metafísica.	18
3.- La cosa en sí	47
4.- Hegel y el concepto	62
5.- Hegel y la metafísica	147
Bibliografía.	

2

070536

HACIA UNA EPISTEMOLOGIA

HISTORICA

KANT Y HEGEL:

LIMITE Y CAMBIO.

f

Dedicado a mi madre, a mi padre, a
Maru, a la Belén, a toda mi familia. Tam
bién a mi maestro y asesor, Dr. Sergio P_é
rez Cortés. Sin ellos, este trabajo no hu
biera crecido.

Gracias.

"(...) a diferencia del proyecto kantiano, en Hegel tal lógica del contenido no se orienta a descubrir las estructuras a priori del sujeto cognoscente, ni considera como su objetivo descubrir el principio de toda experiencia posible (...) el Saber Absoluto pretende que ese contenido es la progresión efectiva de la Cosa en sí misma, el movimiento del objeto por medio de su oposición interna"

Dr. Sergio Pérez Cortés, Conferencia "La dialéctica y los límites del entendimiento"
México. Octubre 26 de 1984, p. 3.

"(...) luego reflexionó que la tesis de un tiempo circular era demasiado disímil, demasiado asombrosa, para que el riesgo fuera grave. (Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia)"
J. L. Borges, Obras Completas, p. 550.

"- Dirán que si el universo se rige por leyes propias, nada importan los poderes del Santo Padre, o de los Señores poderosos como el nuestro, o ..."
Carlos Fuentes, Terra Nostra, p. 312.

"Los pensamientos más grandes son accesibles a una minoría. ¿Por qué tenemos que luchar tanto? Porque comprender es una función no del racio-
cinio, sino de una etapa de crecimiento de la psique".
Lawrence Durrell, Clea, p. 143.

I n t r o d u c c i ó n .

Hegel y Kant parecen constituir dentro de la historia del pensamiento filosófico, los límites de dos esferas que sólo se tocan por un punto exterior.

En efecto, y para representar de entrada esta afirmación puedo decir: en torno al conocimiento, Kant y casi en general la tradición que surge con Descartes, y en donde se parte de la diferencia absoluta de dos entidades, sujeto y objeto exterior, semejan a aquellos grandes buscadores de oro que con mé todos rústicos o complejos buscaban depurar de la mejor manera, a aquél, de la escoria con que se hallaba mezclado. Para tales buscadores, el oro es algo inmediato, lo mismo que la escoria en que aparece: el único problema al encontrar esta mezcla, es cómo establecer los límites de cada parte mezclada, cómo separar a ambos materiales, de modo tal que por un lado que de el oro con todo su caudal de deslumbrantes bienaventuranzas y que por otro quede la escoria opaca, con todo y su malhadado velo que no permite a quien busca el oro, gozar de sus satisfacciones.

Por otro lado tenemos a otra tradición que parece surgir con Hegel y que incluye a Marx y quizá a Foucault, en la cual no se presupone nada, ni sujeto ni objeto por ejemplo y que busca para cada objeto pensado y enunciado, el trabajo, los elementos y los engranajes que se ponen en juego para que pueda aquél emerger en el pensamiento, permitiendo con ello que tal objeto cobre aún sensibilidad. Es decir, para éstos cada objeto no es un ente limitado y compacto que se ofrezca a sí mismo al pensamiento, sino que hay diferentes circunstancias que permiten que éste se determine en el pensamiento, tal y como se presenta el objeto en ese momento. Cuando digo que el objeto cobre aún sensibilidad, esto quiere decir que hay una infinidad y modalidad

infinita de objetos de pensamiento, como por ejemplo una silla o un objeto tan abstracto como el ser. En el desarrollo del trabajo espero que esto cobre sentido.

El ser, la nada, Dios, los fenómenos, lo claro y lo distinto, etc., son elementos que intervienen por lo regular en una discusión de filosofía. Pero ¿cuándo hemos visto o tocado alguna de esas cosas que enumero? Pues nunca.

Sin embargo, todos aquellos conceptos son tan concretos que con frecuencia intervienen en distintas fases de nuestra vida, sobre todo como filósofos.

La diferencia y la relación de los elementos del discurso como referencia a cosas o como formas discursivas concretas, es una diferencia que se hace sólo explícita hasta Hegel.

Esta diferencia empieza a gestarse en la filosofía moderna bajo una oposición fundamental, en relación al conocimiento: como la oposición entre metafísica y conocimiento científico.

La génesis de esta diferencia, que en la historia de la filosofía aparece explícitamente con la filosofía cartesiana bajo la diferencia y oposición entre sujeto y objeto, nos remite a dos objetos: un objeto que aparece inmediatamente a los sentidos, fuera del sujeto pensante, objeto impredecible, cambiante, con contornos imprecisos y que se diluyen a cada momento, y que por tales características el sujeto (filósofo) que lo quiere pensar, siempre lo elude; y otro objeto que el pensamiento o el sujeto pensante cree tener en posesión y al cual sitúa en diferentes niveles: o bien por detrás del primer objeto o bien como diferente del objeto exterior, sólo como una forma del sujeto, por ejemplo.

Este objeto (el objeto del pensamiento) tiene o parece tener en oposición al primero, características permanentes, claras, perfectamente definidas, pero se desprende o surge o no puede evitar al primer objeto inmediato, del cual se desprende como de su escoria.

En efecto, el nivel de lucha que se establece entre las diferentes posiciones que aceptan tal diferencia, se encuentra en el lugar en que se sitúa al objeto propio del conocimiento y en la importancia, función y caracterización del objeto inmediato que afecta a los sentidos. Con respecto a los objetos también se busca establecer la relación unívoca, y ahí está la importancia del objeto inmediato a los sentidos, del objeto del pensamiento con aquel objeto que afecta a los sentidos.

Si el objeto no afecta a los sentidos, en última instancia, entonces no puede ser un objeto capaz de traducirse o transformarse en pensamiento por un lado o reflejarse su veracidad, por otro, en el pensamiento que busca conocer. De otra manera, el objeto de pensamiento no tiene sentido como ya señala Kant en los "Prolegómenos" y es un objeto de conocimiento situado en el nivel falaz de la metafísica.

Racionalismo y empirismo son por lo enunciado, quizá con la exclusión de Spinoza que se encuentra mucho más cercana a Hegel, los antecedentes e interlocutores de Kant. Pero en virtud del énfasis de las respuestas kantianas, es casi con certeza Descartes y Hume quienes más revolotean en el pensamiento kantiano.

En este sentido, podría desprenderse de las respuestas de ambos filósofos, entre los cuales habría un espectro de autores que tenderían a ambos polos y que no se deberían menospreciar pero cuya consideración haría interminable el trabajo, cuáles

son las inquietudes filosóficas que trata de garantizar Kant en su filosofía.

Por consiguiente, ambos parecen ser los presupuestos ideales para ingresar y tratar de pensar, desde el punto de vista de los elementos que ponen en juego en sus respectivas filosofías, los alcances y los límites ya no sólo de la filosofía kantiana, sino de todo el proyecto que aparece a partir de la filosofía cartesiana.

Descartes porque inaugura, como ya dije (cuando menos ésta es la opinión de los historiadores de la filosofía) la moderna teoría del conocimiento a la que trato de aprehender bajo una problemática específica; la cual es, podría afirmar (como anuncia en su proyecto arqueológico Foucault), como un "espacio de dispersión" discursiva en que se mueve tal teoría del conocimiento que aún tiene vigencia en la actualidad, sobre todo, en los países de lengua inglesa o también llamados anglosajones. Además, porque Descartes maneja conceptos rechazados con gran energía por Kant: las pruebas sobre la existencia de Dios, las sustancias inherentes y por detrás de los objetos de los sentidos, el sujeto pensante como una unidad inmediata, eterna y susceptible de demostrarse por sí misma e independientemente de los objetos a conocer, por ejemplo.

Hume porque reivindica, junto al empirismo, la relación inmediata entre sujeto y objeto exterior; pero además, porque al enfatizar demasiado tal relación, deja de lado ya no sólo cualquier objeto que se quiera presentar más allá de esta relación; sino también toda universalidad, toda necesidad de cualquier ser metafísico y de toda ley o relación explicativa de los objetos de los sentidos. Es decir, deja sin legitimación aún al pensamiento científico.

Cómo evitar los objetos de la metafísica pero también cómo garantizar un conocimiento universal y necesario (como el

de las ciencias físico-matemáticas) que evite las dificultades que ofrece el objeto sensible inmediato en su continua transformación cualitativa, son las directrices que mueven todo el arsenal teórico kantiano.

Por un lado, el objeto sensible evita que el pensamiento trascienda hacia la metafísica, le pone límites al conocimiento; por otro lado, el objeto de pensamiento sólo comprueba el objeto sensible, tiene certeza de él, pero no lo conoce, él no aparece nunca en el pensamiento; tal objeto sensible es como un Dios al que se le levanta una oración y se le invoca y se tiene fe en él, con la excepción de que aquí se le toca, pero que permanece siempre desconocido, intocado en su trono.

Kant, en efecto, ya establece al objeto del pensamiento como un producto de éste, pero no es capaz de tomar distancia del objeto exterior. Por esto, aunque tal objeto es una producción del pensamiento, el pensamiento siempre necesita estar frente al objeto exterior, el cual es la garantía de que el pensamiento no asciende en busca de otros ámbitos de conocimiento o no aspira a otros objetos que no puede tocar: Dios, el ser, la nada, etc.

Hegel, por el contrario, concibe de igual manera al objeto del pensamiento como un producto de éste, pero a él ya no le interesa saber qué es el objeto y comprobar o mantener su certeza de éste, al comprobar la certeza de que se dirige a un objeto exterior y que afecta a los sentidos; sino que le interesa saber, cómo se ha producido el objeto como pensamiento y cómo en cada una de las expresiones de tal objeto pensado, se expresa ya no un objeto exterior, sino el sentido de éste; es decir, el objeto se conceptúa como algo que emerge, se mantiene y desaparece debido a ciertas condiciones que lo trascienden y a partir de las cuales y en las cuales, en tanto soporta tales condi

ciones que lo mantienen en una constante contradicción, permanece o se mantiene un tiempo limitado; y en este tiempo es capaz de trascenderse a sí mismo, modificando las condiciones que lo hacen surgir, permitiendo con ello que el conjunto, lo universal que es el ámbito del cual emerge, se modifique también. Esta concepción no es algo que se presuponga, sino que es el producto de un pensamiento milenario y que Hegel ya tiene frente a sí.

El objeto para Hegel no es una cosa en sí, ni una cosa que el pensamiento pueda bautizar y a la cual es necesario tocar; es, este objeto, al contrario, algo que se expresa sólo por su sentido y sólo por él se puede decir que sea una cosa: fuera del sentido es, en efecto, una incógnita; el sentido sólo se puede expresar después de que el pensamiento realiza un gran trabajo conceptual y es capaz de producir como pensamiento de la mejor manera tal sentido. Todo objeto conceptual, de esta manera, es un objeto mediado, intrínseco, propio del pensamiento: no se puede conocer de él, más que lo que el pensamiento ha producido. El objeto exterior por consiguiente, en sí mismo no es nada, ni expresa en sí mismo nada en su inmediatez; por esta razón el pensamiento que lo produce y el sujeto que en ese momento lo piensa al objeto, sólo puede acercarse a él, usarlo, manipularlo, conocerlo, de acuerdo al nivel conceptual en que se encuentra en el pensamiento.

Hegel en este sentido no rechaza ninguna de las filosofías anteriores a él, sino que les busca su lugar en el ámbito discursivo filosófico, de acuerdo a sus respectivas importancias y a los elementos que adelantan para producir el sentido del objeto.

El sentido, en referencia sobre todo al sujeto que piensa, indica, primero que nada, una modalidad de relación. El sujeto

sólo es capaz de pensar el movimiento o las acciones que lo vinculan con su exterior, en cuanto penetra en un campo simbólico y en él queda definido. El no puede pensarse sino en tal ámbito y a partir de él puede sustentarse y emerger como identidad, trasladando e impugnando incluso a otros campos simbólicos.

Pero en este acercamiento ya no existe ni bueno ni malo, ni verdades absolutas que pueda el sujeto imparcialmente mirar ni a las que pueda voluntariamente acceder o aceptar. Sólo hay, por así decirlo, una determinación conceptual en la que queda completamente engranado y en la que surge como sujeto y a la cuál puede en cierto sentido modificar; pero en la cual (como mucho más adelante dirá explícitamente Foucault) él está en función del espacio simbólico y no el espacio simbólico está en función de alguna supuesta racionalidad superior del sujeto o de alguna naturaleza o de alguna determinación que pertenezca naturalmente al sujeto.

Ser filósofo o ser obrero, por ejemplo, depende sobre todo de que uno penetre (el individuo universal de Hegel) y se forme en el espacio simbólico o en el ámbito del espíritu que le corresponde, en el cual o en virtud del cual y manteniendo un constante forcejeo para poder conformarse a partir de él, se puede en efecto ser filósofo u obrero.

Sólo cuando es capaz de asumir y soportar tales condiciones, el sujeto es reconocido como tal.

Lo que sostiene siempre es un espacio conceptual articulado, el cual se sostiene sólo por eso, porque es un espacio conceptual articulado cuya consistencia recibe y articula, de la misma manera, al sujeto que surge a partir de este espacio. Por eso, cuando se está para Hegel frente a un sujeto pensante, éste ya está sobredeterminado y es como dice Spinoza un

"autómata espiritual". Es decir, el sujeto puede moverse, definirse, sostenerse, ponerse en juego e incluso puede transformar a este espacio en cierta manera, pero sólo al interior del propio espacio conceptual articulado (como lo denomino yo aquí).

En efecto, en Hegel este espacio conceptual con el que coincide un sujeto en cierto momento, se ve superado por otro mucho más rico, más concreto y que permite al sujeto una relación mucho más rica. La diferencia entre uno y otro depende para Hegel de la mayor concreción de alguno de estos espacios y la filosofía especulativa de esta manera, explica y piensa las limitaciones y el nivel lógico en que se encuentra cada uno de estos espacios conceptuales, en virtud de lo cual se da el movimiento del uno al otro.

El sentido, en su forma más fuerte para Hegel (concepto del concepto en la Lógica) se logra cuando se es capaz de pensar al objeto en pleno movimiento, en tensión, en constante contradicción. Esto sucede cuando el sujeto en relación al espíritu puede pensarse en un espacio determinado, en el cuál y a partir del cuál, él puede realizarse como sujeto espiritual; es cuando él sabe que la libertad se da en este espacio y sólo por él puede acercarse, defenderse, salir airoso conservándose, frente (y no junto) a otros sujetos que se mueven en tal nivel espiritual.

Para finalizar puedo decir que en Hegel el sentido no implica un impulso reflejo del pensamiento en relación al objeto exterior, sino una actividad que afecta a lo exterior; actividad por la cual aquél que la asume se encuentra en sí mismo, se afecta y se enriquece como sujeto, volviéndose otro en sí mismo.

Hegel y Kant pertenecen como dije al principio a dos es-

feras que se tocan en un solo punto. Este trabajo pretendió tal y como lo expresé brevemente en lo escrito en esta introducción, presentar las diferencias de enfoque, sin agotarlas ni mucho menos, entre un proyecto que busca establecer lo que sería el arquetipo o la forma decimonónica en torno al conocimiento y entre un proyecto en el cual el conocimiento produce su propio sentido, hasta alcanzarlo plenamente y desplegarse en él.

1.- Los presupuestos.

Dice un comentarista de la revolución francesa: "En época de revolución nada tiene más fuerza que la caída de los símbolos".

Y en efecto, la filosofía crítica de Kant nace en un ambiente rodeado de transformaciones sociales, filosóficas y científicas, pero también caracterizado por la caída de símbolos: entre ellos la metafísica tradicional, en donde Kant juega un papel primordial.

La revolución francesa y el conjunto de sus implicaciones políticas, así como la Ilustración que entronca con ella, son acontecimientos que constituyen y modelan gran parte del pensamiento de su tiempo. Kant, que aplaza su diario paseo vespertino cuando sabe del triunfo de la revolución francesa; ** Kant, que difunde enconadamente la razón y la libertad en su "¿Qué es la Ilustración?", por ejemplo, demuestran la gran fuerza con que penetran tales situaciones en todo espíritu contemporáneo a ellas.

La "Crítica de la razón pura" nace, pues, en este ambiente rico en expectativas y en producciones intelectuales, en donde concurren, entre otras, las dos corrientes básicas que habrán de inducir para conformar esta obra: por un lado, el conflicto o la disputa filosófica entre dos de las corrientes imperantes en ese momento, como eran: el racionalismo y el empirismo. Por otro lado, el gran surgimiento y difusión de las ciencias físico-matemáticas.

* Hobsbawn, Erik, "El mundo 1780-1790 - La Revolución Francesa" En: Historia de las doctrinas políticas y sociales del siglo XVI al siglo XVIII, México, UAMI, p. 241.

** Loc. cit.

Entre estos dos polos y de estos dos polos, emana la filosofía crítica kantiana que se aboca a conciliar, resolver, combinar e impugnar, dentro de una problemática fundamental surgida con Descartes, las respuestas dirigidas por aquellas corrientes filosóficas, al que se podría denominar en términos muy generales, como el problema del conocimiento. Problema que Kant trata de resolver, tomando como modelo a tales ciencias físico-matemáticas, convirtiéndose con esto en el precursor de la ahora denominada y muy difundida filosofía de la ciencia.

Dos preguntas fundamentales parecen mover y estructurar la teoría del conocimiento surgida con Descartes y que llegan hasta Kant y su "Crítica de la razón pura": 1.- ¿Qué puedo conocer o cuál es el objeto que puedo conocer? y 2.- ¿Cuál es la estructura positiva adecuada que nos lleva a un tal conocimiento?. Un tal conocimiento, pues el ámbito en que éste se mueve, parece ser mucho más amplio que él y parece a su vez trastornarlo, oscureciéndolo y enturbiando sus límites, sus posibilidades y su acción.

Así, la pregunta en Descartes, que nos remite al campo problemático enunciado y que abre la teoría del conocimiento moderna, es una pregunta dirigida a limpiar, a circunscribir y a depurar de toda escoria, que se erige como conocimiento, el verdadero conocimiento. El crisol, a su vez, que se usa para ello es la crítica. La crítica, así, señala límites, vicios, ilusiones, sueños, realidades, etc.. Además, la crítica señala un comienzo un nuevo día.

* "(...) desde mis primeros años he recibido por verdaderas muchas opiniones falsas que no pueden servir de fundamento sino a lo dudoso e incierto (...) decidí deshacerme de todos los conocimientos adquiridos hasta entonces y comenzar de nuevo la labor, a fin de establecer en las ciencias algo firme y seguro" Descartes, René, Meditaciones metafísicas, Porrúa, México, p. 55.

La pregunta en cuestión sobre ¿qué es el conocimiento? o de manera correcta, sobre ¿qué aceptaré como conocimiento? cuya respuesta en Descartes es: "Me parece que puedo ya establecer la regla general de que todas las cosas que concebimos muy clara y distintamente, son verdaderas" (p. 64)*, nos remite a todo un planteamiento positivo, del que emanan respuestas precisas y acordes con tal presupuesto. Tal pregunta con sus respectivas respuestas, por muy diferente forma que adopten éstas, nos remiten siempre al mismo campo problemático del que emanan. Sólo con el cambio del campo problemático, cambiará el objeto que hasta Kant y después de Kant, hasta la época moderna, persigue toda una corriente filosófica: el conocimiento como tal o el conocimiento como una esfera cerrada, inmediata, aparte, excluyente y rodeada por el no conocimiento que adopta, paradójicamente, la forma de conocimiento también.

Del planteamiento de Descartes surgen dos preocupaciones que se vinculan a lo claro y a lo distinto, o digamos, a lo simple, inmaculado y discernible; y que sin su resolución, lo claro y lo distinto caería víctima de su propio peso a causa de lo aislado y simple de su resultado.

La primera cuestión se relaciona con dos preguntas que buscan señalar quién es el portador de tal simplicidad (lo claro y lo distinto), siendo él mismo, por consiguiente, simplicidad; además, inquiriendo en qué nivel o a qué profundidad del objeto y del sujeto que conoce, se localizan tales nociones.

La primera pregunta se podría formular de la siguiente manera: la referencia del conocimiento debe ser ¿mutable o

* Las citas corresponden a la obra citada arriba de Descartes, "Meditaciones metafísicas". Sólo anoto la página correspondiente.

inmutable, casual o permanente, contingente o necesaria? cuya respuesta en Descartes sería: debe ser inmutable, permanente y necesaria; por lo tanto, es comprensible que en Descartes tales características estén asociadas a una noción filosófica tradicional: la substancia. La substancia es aquello que permanece a través de los cambios y que en Descartes será tanto lo primero ontológicamente, así como el elemento fundamental del conocimiento. En el ejemplo de la cera, Descartes ejemplifica la noción. Es decir, a través de los cambios "Sólo la cera subsiste".

La segunda pregunta se podría enunciar de la siguiente manera: ¿quién se relaciona con tales substancias? Cuya respuesta en Descartes es, por supuesto, el "yo pienso", que deberá tener evidentemente un status similar a ellas y cuya segunda parte "luego yo existo", es el elemento que lo acerca y lo pone en posesión, en el centro mismo de ellas, es decir, a la misma altura de las substancias. Así, el "yo existo" es diferente al yo estoy. Es decir, como pensamiento existo, como cuerpo que siente y es engendrado en algún momento del tiempo simplemente estoy, pero también podría no estar. Una es mi existencia necesaria, la otra es mi existencia contingente. *

Aquí en Descartes, empieza una operación en que se juega su teoría del conocimiento. Como resultado de esta operación Descartes acercará lo que parece más alejado y separará lo que parece más cercano en la relación de conocimiento propuesta por él. Así, al final, el "yo pienso", como empieza a vislum-

*"Por lo que respecta a mis padres, aunque les debo mi nacimiento, esto no quiere decir que sean ellos los que me conservan ni los que me han hecho ni producido en cuanto soy una cosa que piensa; ninguna relación existe entre la acción corporal por la que me engendraron y la producción de una substancia pensante" Descartes, Op. Cit., p. 71.

brarse ya, será un yo pienso simple como substancia pero no un pensamiento vacío; antes bien, será un pensamiento colmado: conocimiento innato, no adquirido por ninguna experiencia.

Es decir, en primer lugar, el conocimiento es inherente al yo pienso, está contenido en él, no tiene que buscarlo en las cosas que están presentes a los sentidos, sino que por ellas y en un acto de reflexión recuerda las substancias que las constituyen y son su substrato permanente. Así, lo que parece estar en los extremos se junta: substancia y pensamiento.

De esta manera el conocimiento de las cosas, su idea, su substancia, no surge de ellas mismas, sino que está ya en mí desde siempre, yo lo digo, yo soy, por así decirlo, su origen: "En cuanto a las ideas de las cosas corporales, nada reconozco en ellas que sea tan grande y tan excelente que no pueda originarse en mí" (p. 67).

En segundo lugar, Descartes separa lo que se halla yuxta puesto pero cuya confusión o cuyas situaciones embarazosas ponen en duda a su vez, y disuelven lo claro y lo distinto que debe constituir el conocimiento. Así, en Descartes ya hay una primera separación entre sujeto y objeto inmediatos de conocimiento, o, por decirlo de una manera más ambigua pero que deja claro el sentido de este inmediato, de sujeto y objeto corporales presentes en cualquier situación directa de conocimiento. Esta separación se funda en que los sentidos y los objetos que los afectan no ofrecen sino lo confuso; por eso la relación directa entre ellos es lo que más separa al sujeto y al objeto, por antonomasia para Descartes, de conocimiento. El ejemplo de la cera, resulta así el más adecuado para mostrar esta relación: hacerle caso a los sentidos es subordinarse a

• Descartes, Op. cit. p. 55.

lo cambiante, confuso, mutable y perecedero; quedarse en el pensamiento, por el contrario, implica allegarse el conocimiento claro, inmutable, permanente e inalterable. El primero es imaginación, el segundo entendimiento.

Tomemos por ejemplo un trozo de cera
(...) Mientras hablo lo aproximo al
fuego; exhalo los restos de su dulzu
ra, su olor se evapora, cambia el co
lor, pierde la figura, el tamaño au-
menta, se convierte en líquido (...) D
espués de este cambio tan grande
¿subsiste la misma cera? Hay que con
testar afirmativamente, porque nadie
es capaz de ponerlo en duda. ¿Qué co
nocíamos tan distintamente en este
trozo de cera? No puede ser nada de
lo que he observado por el intermedio
de los sentidos puesto que todas las
cosas que caían bajo el gusto, la vis
ta, el tacto y el oído, se hallan
completamente transformadas; sólo la
cera subsiste. (P. 61).

Por lo que hemos visto hasta aquí, nos damos cuenta de
que el substrato de las cosas sensibles es la substancia. Pe
ro el conocimiento de ésta no se adquiere agudizando los sen
tidos para penetrar por detrás de los objetos en que se mani
fiesta tal substancia, sino volviéndose y quedándose al nivel
del pensamiento mismo. En esta operación el pensamiento, que
se queda en sí mismo, tiene un real acercamiento a las cosas
y sabe de antemano cuál es la verdad de éstas o su fundamento
interior; exterior a los sentidos pero interior al pensamiento
mismo.

Pero aquí surge el problema, pues si yo no puedo penetrar a través del objeto con los sentidos y, sin embargo, admito conocerlo en su interior ¿cómo puedo demostrar que este conocimiento es objetivo? O de otra manera ¿quién me garantiza que estoy accediendo verdaderamente al objeto y que con ello pueda yo eliminar la contradicción y la diferencia, por un lado, entre el yo pienso y el yo corporal, y de otro, entre las sustancias propias al pensamiento y los objetos que afectan a los sentidos? Esta garantía va a ser precisamente en Descartes: Dios.

Así, la segunda de las dos cuestiones o preocupaciones que debe resolver Descartes, y sin lo cual el desamparo de lo claro y lo distinto quedaría explícito, es: ¿Qué o quién garantiza que yo soy una unidad compuesta de cuerpo y sustancia de pensamiento y sentido, de contingencia y necesidad, de finito e infinito, etc.; así como qué o quién garantiza, también, que los cuerpos son unidades compuestas de sustancia y accidentes y, por último, qué o quién garantiza que estoy en verdadera unidad con los cuerpos que me rodean? Esta garantía en Descartes, como ya dijimos arriba es Dios. Es decir, Dios, como compendio de todas las realidades, como creador de todo y como perfección interna de todo cuanto existe, es la garantía, al mismo tiempo, de todo lo que soy y de todo cuanto mi pensamiento contiene.

Por esto, las pruebas de Dios en Descartes, son tanto el punto nodal, como el punto culminante en su filosofía o en su teoría del conocimiento.

Las pruebas de Dios en Descartes son dos: en primer lugar aquella que parte de lo inferior a él y lo eleva hasta inferir la suprema perfección o prueba cosmológica; y, en segundo lugar, la prueba ontológica que parte de su propia definición de Dios como realidad suprema, para extenderla y demostrar que

esta realidad penetra hasta en lo finito, en lo imperfecto, etc.

Para los fines de este trabajo no es necesario mostrar los argumentos empleados en estas pruebas por Descartes, sino sólo destacar el dominio que hasta aquí deja establecido y que será atacado ulteriormente por Kant. En primer lugar, la escisión entre pensamiento y sensación; en segundo lugar, la separación entre objeto corporal y sujeto corporal, así como la vinculación inmediata entre el pensamiento y aquello que supuestamente soporta el objeto corporal o la substancia; y, en tercer lugar, la necesidad de la demostración de la existencia de Dios o la introducción en su sistema de Descartes de la Metafísica para probar la realidad y la verdad de las cosas.

Se escribe comunmente que la diferencia entre racionalismo y empirismo se da entre el nivel del conocimiento innato y entre el conocimiento surgido por la experiencia, en el sentido de que el pensamiento subjetivo que se dirige al objeto, se encuentra vacío al inicio de su experiencia, es él una "tabula rasa". Además dentro de ambas corrientes hay diferentes grados y posiciones; sin embargo, en el racionalismo, los elementos que adelanta Descartes son conservados, aunque los diferentes autores ponen el acento en alguno de esos elementos más que en otros: por ejemplo Leibnitz desarrolla plenamente la substancia cartesiana, determinándola como una cosa en sí, ente individual, interior de un exterior, caracterizable por sí misma; o, por ejemplo Spinoza que desarrolla la idea de un Absoluto que penetra y determina cada uno de los entes particulares que pertenecen a su dominio. O por el lado del empirismo, por ejemplo, Locke que siguiendo el principio del empirismo, reconoce a pesar de todo, el conocimiento necesario y universal.

Por eso, desarrollar a cada uno de aquellos autores con sus aportaciones, en una diferenciación completa de racionalismo y empirismo, exigiría un trabajo de investigación muy amplio

y más acorde con una historia del pensamiento filosófico.

Sin embargo, partiendo de Descartes, por un lado, y con los elementos formales del conocimiento que aporta y que parecen no sufrir menoscabo, sino un diferente énfasis por parte de otros autores de su misma corriente; como partiendo de Hume que respetando el principio fundamental del empirismo, llega al extremo de negar en oposición a Descartes todo elemento necesario y permanente; con esto, digo, creo que es suficiente para ingresar al punto culminante en la corriente abocada a buscar una respuesta definitiva en torno al conocimiento, como una estructura válida para todo sujeto: Kant.

Por tal razón, en esta parte del trabajo y para hacerla más concreta, sólo me refiero a los elementos que aporta cada uno de los dos autores que he seleccionado; los cuales estarían estrechamente vinculados a la filosofía crítica, en torno al conocimiento, de Kant.

Así, el empirismo, por su parte, asume la misma problemática cartesiana, pero no va tan lejos como Descartes, asumiendo con ello una posición más modesta. O como dice Hegel, refiriéndose de alguna manera a este cambio tan brusco en las respuestas: "Actualmente, parece que hace falta lo contrario; que el sentido se haya tan fuertemente enraizado en lo terrenal, que se necesita la misma violencia para elevarlo de nuevo. El espíritu se revela tan pobre, que, como el peregrino en el desierto, parece suspirar tan sólo por una gota de agua, por el tenue sentimiento de lo divino en general que necesita para confortarse".*

En efecto, el representante más radical del empirismo y el antecedente más próximo a Kant, es David Hume. Hume destierra de manera radical toda profundidad en el objeto presente a

* Hegel, G.W.F., Fenomenología del Espíritu, F.C.E., México, p.11.

los sentidos y al pensamiento. Con ello no sólo se opone al racionalismo, sino a la misma ciencia de su tiempo, pues las leyes (físicas), como su fundamento (fuerzas, causas, etc.) son desterradas con este rechazo de toda profundidad. Además, esto es consecuencia también del rechazo y crítica humeana, sobre todo, del principio de causalidad, con lo cual toda necesidad es al mismo tiempo abolida.

Además, Hume rechaza todo objeto superior al objeto de "experiencia" y que valide a ésta. Por último, Hume recluye este conocimiento que enuncia, al nivel de la costumbre y al nivel del individuo, encerrando a éste en el ámbito de su propia experiencia particular y en el ámbito de su propia continuidad de conocimiento. Hume acerca, por lo tanto otra vez y hace predominar en la esfera del conocimiento la relación entre sujeto y objeto corporales: el conocimiento finalmente sería sólo su resumen imperfecto.

En efecto, el proyecto de Hume apunta, además de enunciar o buscar lo que es el conocimiento y su forma positiva, a impugnar negativamente la relación entre conocimiento y metafísica. Un primer acercamiento a la metafísica y una primera manera de invalidarla es afirmar que ésta no es ciencia.

Aquí, en efecto, se haya la más justa y verosímil objeción a una considerable parte de la metafísica: que no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares. (p. 25)

* Esta cita y las demás de Hume fueron extraídas de: Hume, David, Investigación sobre el conocimiento humano, Alianza Edit. Madrid.

La demostración de esta respuesta, al igual que en Descartes, debe partir de una crítica a la propia facultad de conocer la cual señalará los límites entre el verdadero conocimiento y el falso conocimiento. Aquí debemos entender y eso se verá en esta explicación, que el verdadero conocimiento para Hume, que incluso en Kant se conserva, es ante todo simple certeza del objeto exterior inmediato y las condiciones dadas para aprenderlo, pero no la producción de las condiciones para pensarlo de un modo determinado. Esto cobrará mayor sentido conforme avance la exposición.

Por lo tanto, la manera de enunciar y presentar esta doble situación en Hume, es precisamente, el señalar que en una relación de conocimiento correcta, los objetos que no corresponden a esta certeza (o metafísica), no son objetos de conocimiento, sino aspiraciones, tendencias o incluso, "curiosidad inocente" que no se debe despreciar. * Hume describe su proyecto de esta manera:

La única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos. (p. 26).

Contra Descartes, Hume afirma que el conocimiento no es innato, sino adquirido por experiencia. La base de todo conocimiento es la sensación. Es decir, las impresiones son la rela

* Hume, Op. cit., p. 25.

ción de los sentidos con los objetos que inmediatamente los afectan: uno ve colores, siente calor, es bondadoso, etc. Las impresiones a su vez son el substrato de las ideas. Las ideas por lo tanto, son el recuerdo de las impresiones; la diferencia entre ambas, es una diferencia de intensidad. Por consiguiente, toda idea se funda en una impresión o en un conjunto de impresiones. Así, la primera forma de criticar un conocimiento innato o cualquier forma a priori, es la de señalar que cuando quiera comprobarse una idea, hay que preguntar por su garantía precedente, por la impresión que la produce.

Por tanto, si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (...) no tenemos más que preguntarnos de qué impresión se deriva la supuesta idea y si es imposible asignarle una; esto servirá para confirmar nuestra sospecha. (p. 37).

Además Hume rechaza todo objeto que si bien no es susceptible de presentarse en la experiencia directa, o si no es una impresión inmediata, pueda, sin embargo, deducirse de ésta. Es decir, Hume señala que toda idea es la consecuencia de una impresión o de un conjunto de impresiones, pero señala que un error de la metafísica es elevar a toda perfección el producto de la impresión misma, señalando a este objeto un status de realidad, sin que además este objeto sea susceptible de impresionar o afectar a los sentidos.

Este es un argumento que Kant opone a los objetos que él llama de la razón. Hume lo expone de esta manera, en relación a las cualidades de bondad y sabiduría: "La idea de Dios, en

* Ibid., p. 33. ss.

tanto que significa un ser infinitamente inteligente, sabio y bueno, surge al reflexionar sobre las operaciones de nuestra mente y al aumentar indefinidamente aquellas cualidades de bondad y sabiduría" (p. 35).

Hasta aquí Hume ha señalado que no se conoce ninguna profundidad, ningún substrato al objeto de los sentidos, pues las impresiones son las que constituyen las ideas. La idea de un objeto es su color, sabor, su forma cuadrada o plana, su temperatura, etc., todas ellas recibidas en forma de impresiones en la experiencia, surgida ésta de los sentidos y de los objetos que los afectan (experiencia de conocimiento). Si no hay tal experiencia, por consiguiente, no hay objeto. Además, todo objeto solo se puede reducir a la experiencia de los sentidos y no se puede deducir de ella. Una idea es una idea, sólo si volvemos hacia atrás y comprobamos la impresión de que emana, pero no si vamos hacia adelante y a partir de ella vislumbramos un objeto no accesible a nosotros.

Pero además Hume vuelve su vista hacia otra clase de profundidad o hasta otra clase de situación sólo enunciada o percibida por sus efectos. Esta situación es la relación o el conjunto de relaciones entre los objetos, relaciones percibidas por los sentidos y enunciadas bajo la forma de leyes; leyes cuyo substrato son ideas tales como: fuerzas, causas, etc.. Entre ellas, la relación más sostenida entre la metafísica como entre la ciencia de su tiempo, es la relación de causa-efecto.

Según Hume hay dos maneras de establecer esta relación. En primer lugar, se puede establecer una relación entre el objeto que obra como causa y cuya idea se da a partir de sus cualidades sensibles, y entre el objeto en que se da el efecto. Hume ejemplifica esto en la relación del alimento o de determinado alimento con sus efectos en el cuerpo. Nada garantiza que

el pedazo de pan que ahora ingiero y que puede tener las mismas cualidades sensibles que otro que comí en otro tiempo, tenga los mismos "poderes secretos" en mi organismo *. Y menos se puede asegurar que cualquier trozo de pan que coma, tendrá los mismos efectos.

Pero ¿por qué se puede afirmar lo anterior? Pues, porque no hay entre las dos proposiciones de la inferencia 'el pan tiene tales cualidades sensibles' y 'el pan produce tales efectos en mi cuerpo', el "término medio" o algo así como la premisa mayor que permita el paso de una a la otra. Por consiguiente, la inducción no da ninguna garantía al conocimiento.

¿Debe decirse que de un número de experiencias (experiments) uniformes inferimos una conexión entre cualidades sensibles y poderes secretos? (...) ¿en qué proceso de argumentación se apoya esta experiencia? ¿Dónde está el término medio, las ideas interpuestas que juntan proposiciones tan alejadas entre sí? (p. 59).

Lo mismo se puede afirmar, según Hume, de las relaciones perceptibles entre los cuerpos, tales como los enuncia o parece enunciar la física, pues nada garantiza que la regularidad que se afirma en las leyes, se presente invariablemente.

Entre el movimiento y dirección que una bola de billar adquiere cuando otra en movimiento la proyecta, y entre el movimiento y dirección que ésta originalmente tiene, no hay ninguna relación previsible. No se puede establecer ninguna relación "a priori" entre tales cuerpos, pues se puede dar el caso que la segunda bola no adquiera siquiera movimiento. Toda vinculación a priori, por lo tanto, que se quiera establecer entre

* Hume. Op. cit., p. 56.

tales objetos es arbitraria.

El movimiento, en la segunda bola de billar, es un suceso totalmente distinto del movimiento de la primera. Tampoco hay nada en la una que pueda ser el más mínimo indicio de la otra (...) En una palabra, pues, todo efecto es un suceso distinto de su causa, y su hallazgo inicial o su representación a priori, han de ser enteramente arbitrarios. (pp. 51-52).

Quienes sostienen tales leyes, según Hume, pueden argumentar, además, que la naturaleza tiene en sí tales relaciones y que siempre que se observan en ella o se verifican, se confirma que la naturaleza es así y no puede dejar de serlo. Pero surge la misma pregunta ¿quién garantiza que la naturaleza siempre será así? *.

Además, entre la naturaleza en sí misma y entre la forma tan limitada de aprenderla hay una barrera infranqueable. Es decir, entre los secretos de la naturaleza y su contacto con los sentidos no hay ninguna relación.

Sin duda alguna, se ha de aceptar que la naturaleza nos ha tenido a gran distancia de todos sus secretos y nos ha proporcionado sólo el conocimiento de algunas cualidades superficiales de los objetos, mientras que nos oculta los poderes y principios de los que dependen totalmente el influjo de esos objetos. (p. 55).

*Hume Op. cit. p. 61.

Con esto Hume deja abierta una brecha irreductible entre el objeto a conocer y el sujeto que conoce. Esta separación irreductible en Hume permanecerá, como lo veremos, intocada por Kant. Con esto, Hume tocará los cimientos que sostienen a las propias ciencias empíricas.

Hume añade además, que si algo nos asegura que después de una cosa sucede otra es la vivencia diaria, nuestra relación cotidiana con los objetos. Cuando he tocado con la mano una cosa caliente he tenido una sensación de dolor (ardor), que me ha hecho retirar la mano del objeto. Así, la costumbre vendría a ser de mis impresiones en el pasado, una certidumbre, en tanto que un conjunto de experiencias vividas de cierta manera; la costumbre es, de esta manera una presunción con respecto al futuro, pero no una certeza absoluta: la costumbre, en suma, en que se apoya el conocimiento teórico es sólo una suma finita de acontecimientos, no es por lo tanto substrato de un conocimiento necesario y universal: "después de la conjunción constante de dos objetos -por ejemplo-, calor y llama, peso y solidez- tan sólo estamos determinados por la costumbre a esperar el uno por la aparición del otro" (p. 67). Es decir, la costumbre no es substrato de ninguna relación singular y absoluta como lo afirman las leyes de la física.

Veamos en resumen, los resultados a los que ha llegado Hume. Hume ha dado un giro de 180 grados a las respuestas emitidas por Descartes. En primer lugar, ha reivindicado el conocimiento confuso de Descartes, es decir, la relación entre objeto y sentidos, y los ha puesto como base del conocimiento. El conocimiento en Hume es la certeza del objeto inmediato afectando el conjunto de cualidades sensibles representadas e integradas en el pensamiento que las percibe.

17

En segundo lugar, el conocimiento en Hume es ajeno a cualquier profundidad permanente del objeto (la substancia cartesiana) y a cualquier tipo de regularidad que rebase la experiencia inmediata (las leyes de la física por ejemplo).

En tercer lugar, al ser el objeto un conjunto de cualidades sensibles percibidas del objeto y al determinarse que lo que el objeto sea en sí mismo es un más allá inalcanzable, se establece un embrión la idea kantiana de la cosa en sí y su noción de conocimiento: el conocimiento del objeto se reduce a lo que el objeto es para mí y no el conocimiento del objeto en sí mismo.

Así, si Descartes abre un campo problemático que llega hasta Kant, Hume con sus respuestas negativas prepara el horizonte en que se ha de mover la filosofía crítica de Kant.

Sólo que Kant tiene en mente un tercero en discordia: las ciencias físico-matemáticas. ¿Cómo reivindicar éstas de la crítica humeana, sin reivindicar los derechos de la metafísica o, de otra manera, sin menoscabar el sentido de la crítica de Hume?

La relación de Kant con este tercero en discordia en la "crítica de la razón pura", no implica una demostración, una a una de sus leyes y proposiciones; antes bien, Kant tratará de elevar una serie de presupuestos que sean su base, el fundamento desde el cual todas sus aportaciones (de las ciencias físico-matemáticas) se vean sustentadas.

En efecto, temas y nociones recurrentes en la "crítica de la razón pura", como espacio, tiempo y relaciones dinámicas entre los cuerpos, son nociones a su vez de la física.

Veamos entonces a Kant.

2.- Kant, el conocimiento y su relación con la metafísica.

La disputa de lo nuevo contra lo viejo, del conocimiento contra la fe y de la palabra contra el símbolo señalan el advenimiento de una nueva época. En ella el discurso no se cierra sobre sí, sobre sus propios designios que son los designios de la religión, ni conforma un modo de vida cuya base es la institución religiosa. El discurso en cambio se despliega, se vuelve un entramado en donde cualquier objeto es susceptible de emerger y sustentarse o por el contrario de aniquilarse. Cuando la iglesia trata de probarse en este terreno, saliendo del ámbito de los misterios, saliendo del ámbito de la fe, saliendo, en fin, del ámbito de su propia legitimidad, está en el principio de su fin como institución dominante y en el fin de su propio discurso positivo. *

Paralelamente, Dios deja de ser un Dios misterioso, imperativo, cuyos designios son irrefutables e incognoscibles; por el contrario, Dios viene a ser garantía, sostén o guía de cualquier actividad (recordemos a Descartes o al protestantismo), cuando no un ser que permite el libre albedrío de los hombres y perdona sus excesos gracias a la propia voluntad de arrepentimiento de los hombres. **

- "Pero una vez así tomada la doctrina, una vez que se presenta así desprendida de todo lo que la rodeaba, reducida a una serie de proposiciones que pueden exponerse e interpretarse como algo independiente de suyo, ya no es hasta cierto punto sino una cosa abstracta. En lugar de la organización viviente ha de aparecer por necesidad una serie de documentos y de obras que habrá de examinar como tales. Se disuelve el todo social" Groethuysen, Bernhard, La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, F.C.E., p. 23.

** Ibid., p. 134.

En este sentido, Dios ya no es fin sino medio; ya no se torna el centro del discurso, sino una aspiración final, oscura e incognoscible: la muerte de Dios y de la metafísica es ya un hecho.

En esta situación hay un desplazamiento, hay un descentramiento por el cual Dios, creador del cielo y de la tierra ya no habita en ellos; en donde Dios, creador de las leyes de la naturaleza, ya no las puede modificar; en donde Dios, creador de los hombres, se aleja de ellos dejando en su propia voluntad (de los hombres) la salvación o la condena; y en donde Dios ya no es susceptible a la mirada y al discurso sino el sentimiento y a la fe.

Este desplazamiento parece alcanzar también a la teoría del conocimiento moderna. En la teoría del conocimiento moderna no encontramos ya, propiamente dicho, ningún tratado que elucide la naturaleza de este ser llamado Dios y lo recree en sí mismo.

De acuerdo con esta perspectiva, el acercamiento a la metafísica que de aquí se parte, no es la determinación de sus objetos, su expresión sistemática, sino que es una relación que desemboca en un tipo de positividad diferente y que se encuadra en la siguiente pregunta: ¿Mi estructura de conocimiento me permite o me permitiría conocer los objetos de esta metafísica? Cuya enfática respuesta se circunscribe casi a un simple si o a un simple no. Esta posición se puede permitir el abuso, que Hegel critica a Kant, de comparar a Dios con ciéntíficos.

En Descartes, como ya vimos, las pruebas de Dios juegan un papel fundamental, pues las contradicciones inherentes a su estructura de conocimiento sólo pueden ser solucionadas

por fuera, en algo que las elimine como por arte de magia.

Dios, antes que ser la verdad absoluta a la que se puede acceder y purificar en Descartes, es, ante todo, la garantía de que el entendimiento cartesiano funciona y de que éste tiene plena certeza de su verdad, que coincide con el interior de los objetos de los sentidos: las sustancias. Dios, finalmente, es demostrado por Descartes no en un acto de adhesión o por dar una lección teológica, sino por la necesidad de fundar, como ya vimos, una teoría positiva del conocimiento.

La antítesis de Descartes es, como ya vimos, David Hume. En Hume el conocimiento no necesita de una garantía exterior, sino que su estructura (imperfecta) basada en las impresiones inmediatas, es la que decide qué objetos son posibles de conocer: esta estructura de conocimiento es ella misma ahora su propia garantía. Así, Dios, que funciona como garantía en Descartes, es desplazado sólo a una posibilidad fallida.

Así, en esta discusión tan pobre de metafísica (la posibilidad de aprehensión o no de sus objetos) entra en escena Kant.

En un primer acercamiento a la metafísica, Kant no va a vacilar en denominarla algo así como teatro de los excesos de la razón *. La "crítica de la razón pura" va a ser para Kant quien legisle sobre la posibilidad o imposibilidad de la metafísica o más bien de sus objetos. La metafísica en última instancia va a ser posible sólo si sus objetos cumplen con las características que Kant exige de ellos.

Es decir, para Kant la crítica va a señalar, sobre todo, los límites y los excesos a los que se enfrenta el conocimiento.

* Kant, Manuel, Crítica de la razón pura, Porrúa, p. 5

to o lo que es lo mismo, la oscuridad y la luz, el sueño y la realidad; pero más que nada: lo tangible y lo intangible.

En efecto, la "crítica de la razón pura" va a ser o va a encarnar en una filosofía en que lo posible y lo no posible van a ser lo mismo que lo tangible y lo intangible. Hegel va a criticar esta forma de empirismo cuando señala que a esta clase de filosofía le sucede lo mismo que a aquel filósofo que en vano buscó a Dios tanto en el cielo como en la tierra pero nunca lo encontró ya que pensaba que era algo que se podía asir con la mano. *

Así, en Kant lo importante es encontrar el conjunto de condiciones, pero lo es aún más encontrar la estructura del conocimiento subjetiva; esta estructura tiene como su condición de posibilidad precisamente sus objetos o sea, lo posible. Lo posible es aquello "que conviene con las condiciones formales de la experiencia (según la intuición y los conceptos)" (p. 131). **

Esta inmediatez (lo posible), esta base del conocimiento tomada sobre manera del empirismo, nos va a remitir a un conocimiento puntual, cualquiera que sea la ulterior determinación del mismo. La mirada kantiana, por así decirlo, va a ser una mirada restringida; va a ser una mirada que va a necesitar antes que al pensamiento al tacto, para comprobar la solidez en que se basa su conocimiento.

* Hegel, G.W.F., Enciclopedia de las ciencias filosóficas. Porrúa, p. 42.

** Las citas de la "Crítica" que aparecen en este trabajo están tomadas de : Kant, Manuel. Crítica de la razón pura Porrúa, colección, sepan cuantos, # 203. Sólo anoto al final de la cita la página.

Si Kant necesita de las otras condiciones del conocimiento va a ser para no quedarse al simple nivel del empirismo; para elevarse más allá del nivel del conocimiento imperfecto de Hume hasta lo universal y necesario. Pero en esta perfección y por esta perfección, el pensamiento va a estar condenado a permanecer en sí mismo sin otorgar ninguna otra calidad al objeto que la de ser simple posibilidad para conocer o simple cosa en sí.

En consecuencia, lo universal y lo necesario tendrán que buscarse en la parte de acá, en el pensamiento mismo. En el pensamiento mismo que se encuentra ante una maraña enorme de conocimientos. El objeto mismo de Kant es precisamente proponer una estructura válida del conocimiento que marque sus límites en relación al no conocimiento. De aquí, las dos preguntas que trata de resolver la "crítica de la razón pura" ¿Dónde encontraré un modelo, del cual extraeré pruebas del conocimiento universal y necesario? y ¿cuál será la garantía que otorgue solidez a tales conocimientos?

Kant responde, en primer lugar, que con solo trasladar estas preguntas a dos campos sobresalientes en ese momento y extrayendo de ellos las condiciones de su posibilidad quedará contestada la primera pregunta *. La segunda se relaciona con la cosa en sí, que abordaré en el siguiente capítulo.

Física y matemáticas, en consecuencia, serán para Kant los modelos que resumen el conocimiento universal y necesario y la aspiración que deberá cubrir toda ciencia que se precie como tal.

* "En la solución del anterior problema está al mismo tiempo comprendida la posibilidad del uso de la razón en la fundación y desarrollo de todas las ciencias que encierran un conocimiento a priori teórico de los objetos, es decir, la contestación a estas preguntas: "¿Cómo es posible la matemática pura? ¿Cómo es posible la física pura?" Kant, op. cit. p. 36.

En este sentido a Kant le va a interesar encontrar ante todo qué es lo que se enfrenta a lo posible, cuál y qué es la forma que entronca con el objeto elegido por él. Así, la búsqueda para demostrar y ofrecer tal estructura es: la deducción. En consecuencia, a Kant no le va a interesar de ninguna manera saber el origen de tal o cual concepto; sino su carácter de necesidad y de universalidad, como no surgió éste de la experiencia.

Por esta razón la demostración de las intuiciones puras y de las categorías del entendimiento o de la forma a priori, consiste en aislarlas de la experiencia en donde se dan, para así mostrar que tienen una validez absoluta y fuera de toda experiencia. La demostración del espacio se da así: el espacio no surge de la experiencia, pues sólo por el espacio se da la experiencia; no podemos extraer la idea del espacio por la unión de muchos espacios restringidos, antes bien cada experiencia en el espacio expresa una limitación del espacio mismo; el espacio, por lo tanto, es universal y necesario, pues no surge de la experiencia sino que en él y por él se da la experiencia.

En la analítica, por ejemplo, se buscan los diferentes juicios ya dados de antemano y de ellos se extrae su forma invariable, que los separa de toda experiencia, demostrando con ello su validez; el problema es sólo buscar entre todos los tipos de juicios cuáles son los fundamentales: es sólo cuestión de escoger. ** ¿Por qué es cuestión de escoger? Porque precisamente al método de la crítica es exponer y articular un conjunto de determinaciones propuestas y presupuestas de manera posi

* Kant, Op. Cit., pp. 41 ss. (Estética trascendental).

** "Las funciones del entendimiento pueden ser halladas todas si podemos exponer completamente las funciones de la unidad de los juicios" Ibid., p. 66.

tiva como las correctas. Pero explicar el origen y la conformación de tal positividad es imposible para Kant.* Por eso la relación de tal positividad con otras positividades que se proclamen como verdaderas, es una relación de oposición y de exclusión. Por eso una crítica de Hegel a tales pretensiones y específicamente a Kant, es aquella que señala que uno de los trabajos o el trabajo esencial de una lógica no es expresar los conceptos que la componen, sino explicarlos y justificarlos, en el sentido de señalar su origen; el por qué aparecen en un momento dado y no en otro; como el por qué de sus determinaciones o su concepto: "Si el pensamiento ha de ser capaz de probar algo; si la lógica ha de exigir que se den pruebas; si quiere ser la ciencia de la demostración, debe, ante todo, ser capaz de probar su propio contenido y de demostrar su necesidad" **

En segundo lugar, la experiencia va a ser el lugar en donde el objeto y la forma del conocimiento se van a probar: a partir del objeto la forma se va a probar y a partir de la forma el objeto se puede conocer o, más bien, no conocer.

En efecto, si paradójicamente la experiencia del conocimiento kantiana necesita del concurso tanto del objeto como de la forma del conocimiento; la experiencia misma del conocimiento kantiana separa a tales lados. Es decir, el objeto no se conoce de ninguna manera y la forma no conoce sino su forma misma.

El contacto inmediato entre el objeto exterior y la forma

* "Pero el fundamento de esa peculiaridad de nuestro entendimiento, que consiste en llevar a cabo la unidad de la percepción a priori, mediante (sic) solas las categorías (...) es tan imposible de exponer como el fundamento de por qué tenemos éstas y no otras funciones del juicio, o de por qué el espacio y el tiempo son las únicas formas de nuestra intuición posible" Ibid., p. 85.

** Hegel, op. cit., p. 29.

se da como la relación inmediata entre sensibilidad y objeto. La sensibilidad, que cuenta con las dos intuiciones puras de espacio y tiempo, transforma al objeto, lo lleva a estas dos primeras determinaciones. El objeto en este contacto es rechazado; la única determinación que le conviene es la de presentarse, afectar a los sentidos, ser su materia; pero toda ulterior determinación ya no le corresponde, sino que todo ya forma parte en adelante de la estructura que conoce.*

Por esta razón, el objeto sólo tiene un contacto momentáneo con la forma, la afecta, la pone en movimiento; pero no es parte del mismo movimiento, sino sólo garantía de que la forma se acerca a lo que quiere como objeto, pero no más. Después de su contacto con la forma, el objeto vuelve a sí y permanece en su trono, inmaculado, impenetrado, en su propia superficie intocada. En cambio la forma, se queda con todas sus lucubraciones, expresando desde sus puntos de vista a un objeto que ya no se pertenece, sino que es absoluta forma.

En esta determinación del conocimiento, Kant puede oponer a Descartes que el objeto carece de toda profundidad, pues toda expresión de la forma, expresa a la forma misma: forma que no tiene un uso trascendente, es decir, que no puede acceder al objeto mismo, pero que tiene un uso trasental, o sea, aplicado a sus propias condiciones formales, a sus propias intuiciones sensibles.

* "(...) resulta que si bien la materia de todos los fenómenos no nos puede ser dada más que a posteriori, la forma de los mismos, en cambio, tiene que estar toda ella ya a priori en el espíritu y, por tanto, tiene que poder ser considerada aparte de toda sensación". Kant, op. cit., p. 41.

Por eso es conveniente expresarse así: las categorías puras, sin condiciones formales de la sensibilidad, tienen só lo significación trascendental, pero no tienen uso trascendental, porque és te es en sí mismo imposible ya que faltan todas las condiciones de un uso cualquiera (...) a saber, las condiciones formales de la subsunción de algún supuesto objeto bajo conceptos. (p. 147)

Así por ejemplo, la substancia, que expresa lo permanente en el objeto, corresponde a aquella intuición que puede repetirse del objeto: el tiempo. El tiempo que permite ubicarse, comprenderse y señalar la aparición de cualquier intuición sensible. *

Además, el concurso de la experiencia, el de la forma y en particular el de los principios de la razón, cumple una función adicional y crucial en el proyecto de la crítica.

En este sentido, el conocimiento para Kant adquiere la forma de un conjunto de condiciones; tres condiciones que dan el conocimiento propiamente dicho: una es el objeto con las escasas determinaciones ya enunciadas y las otras dos corresponden a la forma, que coincide enteramente con el yo o con el sujeto que conoce. Aunque el sujeto que conoce tiene una facultad más que Kant denomina como razón, cuya determinación es sumamente importante.

Antes de expresar este carácter crucial es pertinente co

* "La permanencia expresa el tiempo en general como el correlato constante de toda existencia de los fenómenos, de todo cambio y de todo acompañamiento. Pues el cambio no alcanza al tiempo mismo sino sólo a los fenómenos en el tiempo" Kant, op. cit., p. 116.

mentar el carácter que asume, como el encuentro y aparición del sujeto kantiano que conoce.

El sujeto cognoscente kantiano que aparece en el segundo capítulo de la analítica, * tiene una serie de determinaciones que lo hacen paradójico y cuya comprensión se hace demasiado pesada y confusa.

La primera determinación de este sujeto, que puede enunciar se, es aquella que puede denominarse como reflexión, es decir: el yo kantiano es un sujeto reflexivo. Pues tal sujeto es un retorno a partir de lo posible.

El sujeto cognoscente kantiano es además forma. Forma que se expresa y que a partir de su expresión es susceptible de ser inferida por una deducción. Es decir, el sujeto cognoscente kantiano es algo que se puede inferir pero no conocer.

El sujeto cartesiano es una certeza inmediata que necesita un fundamento ulterior, pero que tiene la suficiente fuerza para ser un comienzo. Este sujeto es por esto, capaz de separar, de abstraer, de despreciar toda otra determinación del sujeto como los sentidos o el contacto con otros sujetos. Kant rechaza esta determinación cartesiana, afirmando que el yo absoluto de Descartes es una cosa en sí, un sujeto trascendente que no es posible de ser una intuición o, más correcto, de convertirse en una "intuición sensible" y, por lo tanto, no puede ser conocido.

Además en Kant, sólo a partir del objeto, de una intuición sensible, la conciencia puede volver a sí y proclamarse como conciencia, como un "yo", como unidad de la apercepción. Por

* Kant, op. cit., pp. 74 ss.

esto, nunca se puede partir de la autoconciencia hacia ninguna parte; la autoconciencia siempre tiene su comienzo en lo posible y en la sensibilidad.

La única manera según Kant en que se podría demostrar el yo pienso simple de Descartes, sería demostrando que tal yo pienso es algo que corresponde a todo sujeto.* Hegel señala que esta forma de hablar es incorrecta, pues si bien cuando se dice yo, en ese momento se particulariza el lenguaje y emerge una subjetividad. También es cierto que ese yo no le pertenece a nadie, y que cada uno puede legítimamente expresar de la misma manera yo, dejando de lado a todo otro diferente. En este sentido el yo como expresión particular indica una diversidad, pero el yo en cuanto es capaz de expresar a todos los particulares es, por lo tanto, un universal: el yo implica a todos los sujetos, contiene lo general y no lo particular de cada uno, lo cual es imposible de expresar. Por esto, añade Hegel, el yo, es cierto acompaña a todas mis representaciones, a todos mis estados de ánimo, pero no los expresa, sino que expresa esta universalidad del pensamiento que puede abstraer y abstrae todas estas particularidades; aunque el yo es capaz de pensarlas, de modificarlas, de reproducirlas de infinitas maneras de acuerdo a los recursos intelectuales con que cuente en un momento dado, por lo que el pensamiento es su comienzo.** Kant no desmiente del todo este último punto de vista como veremos enseguida.

* Así pues, el análisis de la conciencia de mi mismo, en el pensamiento en general, no nos permite adelantar nada en el conocimiento de mi mismo como objeto (...) Un gran obstáculo, el único inclusive que vendría a estorbar toda nuestra crítica sería que hubiera posibilidad de demostrar a priori que todos los seres pensantes son sustancias simples" Kant, op. cit. p. 188.

** Hegel, op. cit. pp. 19-20.

Como ya dije, el yo kantiano es forma y reflexión. Como percepción, la forma es intuición sensible; como apercepción la forma es conciencia. La conciencia es la unidad de las categorías. La percepción a su vez es subjetividad y la apercepción es objetividad, pero sin dejar de estar localizada en el sujeto particular.

Importante es aclarar lo anterior de la manera más clara. Cuando introduzco esta explicación del sujeto kantiano, lo hago porque en última instancia, la teoría del conocimiento de Kant se resuelve en la demostración de un sujeto particular e indicando o suponiendo que todos estamos constituidos de esa manera. Así, lo subjetivo es una especie de encuentro fortuito, una determinación casual y circunstancial del objeto, en el espacio y el tiempo, correspondiente al sujeto particular; cuando emerge este plano tenemos una especie de dispersión del sujeto en la multiplicidad ofrecida por la sensibilidad. Lo objetivo, al contrario, es la ordenación en el plano del entendimiento del múltiple ofrecido por la sensibilidad; es el encuentro y la ordenación en la unidad de la apercepción de tal múltiple; es además, el encuentro y la unidad del sujeto cognoscente como conciencia individual. Lo objetivo es, en suma, el encuentro del plano donde se realiza la posibilidad de la ciencia y en donde el sujeto cognoscente se hace tal. Pero además y esto es importantísimo, esta determinación le sirve a Kant para expresar en primer lugar el plano en donde se realiza el conocimiento; y para, en segundo lugar, afirmar que este plano no deja de ser subjetivo: el plano profundo del sujeto cognoscente singular: la apercepción.

Es decir, toda la demostración kantiana viene a confirmar que cada sujeto debe ser así. Si cada uno quisiera demostrarse como conciencia cognoscente no lo podría hacer buscando tales determinaciones en un sujeto diferente, sino por un acto de reflexión propia, para después afirmar que todos debemos ser así.

El yo no puede ser ni un yo puro como en Descartes, ni un yo demostrado a partir de los demás, sino un yo demostrado en un acto de reflexión singular a partir del objeto pensado. Lo que hay que dejar por este momento recalcado es la ubicación que Kant le da a tal yo, como un yo profundo o localizado en un plano interior del sujeto que conoce.

Si bien la subjetividad para Kant es un múltiple o tiene la forma de un múltiple dado como intuición sensible. Este no es un múltiple cualquiera, es un múltiple que debe convenir al entendimiento y de alguna manera es el entendimiento ciego bajo la forma de la representación.* Se puede decir a partir de esto: la subjetividad es objetividad, ambos son una misma unidad. En este sentido, incluso la primera impresión en la subjetividad o el primer acercamiento en cuanto al conocimiento que supuestamente es subjetivo, por ser un primer acercamiento algo así como accidental para Kant, ya es un acercamiento dominado por lo objetivo: no hay tal diferencia entre el yo subjetivo y entre el yo objetivo. O de otra manera, en torno al conocimiento, no hay yo subjetivo, sino que el yo es una unidad objetiva. El problema sería entonces, encontrar el origen de tal unidad que trasciende enteramente la subjetividad del individuo, o sería encontrar como la subjetividad se convierte en objetividad. Este ya no es un problema kantiano.

Además es importante retener dos problemas hasta aquí en Kant. En primer lugar, la autoconciencia u objetividad del yo cognoscente kantiano es algo que debe ser, en virtud de que su expresión en la experiencia así parece atestiguarlo y ya que la unidad de la autoconciencia es una unidad trascendente (que no es posible) a sus propias determinaciones como entendimiento.

* Kant, op. cit., pp. 87-88.

La demostración kantiana de tal sujeto o conciencia consiste en decir: el resumen de todos los juicios es éste (analítica trascendental); y puesto que alguien los debe enunciar con respecto a las intuiciones aportadas por los sentidos, así, debe suceder que en este receptáculo de los sentidos debe contenerse la unidad de forma o autoconciencia.

En segundo lugar, debe tenerse en cuenta que la autoconciencia no puede escapar de ninguna manera para Kant a las determinaciones de la sensibilidad y de lo posible, pero el sujeto cognoscente kantiano como ya vimos se determina aún en la representación a sí mismo, o sea, sus objetos son adecuados al entendimiento o producidos por éste como su proyección representativa y con esto se dice lo contrario de lo que se afirma en Kant: la producción total del objeto en la forma y su proyección al plano del objeto exterior; pero Kant no reconoce esto y cae en una confusión total. Pues en vez de reconocer que lo posible es su punto de llegada y su producción, como cada vez parece tenerlo más en cuenta en su expresión; y en su afán de presentar a lo posible como punto de partida, no vacila en presentarnoslo como una intuición sensible o como origen, en vez de como una proyección del entendimiento o como intuición intelectual; ** es decir, como algo cuyo origen es la forma y que incide

* "El yo pienso tiene que poder acompañar a todas mis representaciones; pues, sino, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo cual significa tanto como decir que la representación o bien sería imposible o al menos nada para mí" Kant, op. cit., p. 80.

** "Los conceptos puros del entendimiento están libres de esta limitación (la limitación de la sensibilidad a los objetos que la afectan) y se extienden a objetos de la intuición en general sea semejante o no a la nuestra, con tal de que sea sensible y no intelectual. Mas esa extensión de los conceptos, mayor que la de nuestra intuición sensible, no nos sirve para nada" Kant., op. cit., p. 86. Si nos atenemos a Kant, notaremos como lo dice Hegel, que Kant ya enuncia que puede haber intuiciones sensibles que no corresponden a la nuestra (o de Kant). En consecuencia, esta determinación diferente, aboliría automáticamente toda la crítica. Por esta razón, esta determinación diferente no nos sirve para nada.

o conforma su posibilidad.

Es decir, Kant está engeguado en presentarnos y distinguir claramente, entre objetos exteriores y objetos de pensamiento, pero sin embargo siempre nos está describiendo y presentando objetos del pensamiento. Además, está empeñado en decirnos que los objetos exteriores son la materia que nos permite conocer, pero finalmente lo que se conoce son los objetos pensados por el yo, en donde la materia no está por ningún lado, sino en el propio estado de ánimo de Kant, quien por el miedo de negar o criticar a estos objetos exteriores, siempre los pone de relieve, pero termina implícitamente por rechazarlos. Hegel señala en tono de broma que cuando se afirma que el pensamiento es un absoluto diferente o indiferente del objeto exterior, afirmando con ello que no se sabe en absoluto que sea éste, se cae en el error de absolutizar a su vez, al objeto exterior inmediato, por temor de mostrar sus carencias y su falta de verdad en sí mismo (lo que es ya una forma de conocimiento). Es decir, se critican los objetos de la metafísica, pero no se hace lo mismo con el objeto inmediato. El animal, en este sentido, no muestra este temor al objeto, dice Hegel, y cuando tiene hambre lo devora, demostrando con ello el poco respeto que se puede tener por él y, por consiguiente, su falta de verdad. Decir de él que es una cosa en sí y querer estar siempre frente a él cuando se pretende conocer no es más que sobreestimar a tal objeto o sentir demasiada "ternura" por las cosas exteriores.

En fin, este yo kantiano es algo que se encierra en un punto de vista, pero cuya fundamentación no puede sostenerse en este punto de vista.

Otro elemento que complementa a este sujeto kantiano y a su relación con el objeto, y sin el cual el círculo de condiciones quedaría escindido es el que se denomina juicio sintéti-

co a priori. Los juicios sintéticos a priori vienen a llenar y a responder a una tercera pregunta subsidiaria a aquella sobre lo universal y necesario y a aquella sobre la garantía del conocimiento, la cual se podría formular de la siguiente manera: ¿Cómo se expresa el conocimiento? ¿Cómo entronca esta expresión del conocimiento con la experiencia? *

Quien sigue al pie de la letra la explicación kantiana de las diferencias entre los diferentes juicios; y en particular entre los juicios sintéticos a priori y los juicios analíticos, parecería entrar en el mundo de la claridad, en un mundo que no admitiría preguntas, sino sólo respuestas o en donde como dice Althusser en "Para leer el capital" y retomando una expresión de Engels, señala "la prueba del pastel está en comérselo".

En efecto, Kant dice: un juicio analítico ** es aquel cuyo predicado expresa al concepto según el principio de identidad. Por ejemplo, "todos los cuerpos son extensos". Cuando pensamos en un cuerpo, prosigue, ya sabemos de antemano que es extenso. En cambio, sigue la explicación, un juicio sintético es aquel cuyo predicado no está contenido en el concepto enunciado. Un ejemplo de estos juicios es "todos los cuerpos son pesados". Pues aunque al tomar un cuerpo, nos encontremos siempre con que es pesado, ésto sólo lo sabemos cuando cargamos un cuerpo.

La diferencia entre los simples juicios sintéticos

- Cuando yo afirmo en Descartes o en Hume o en Kant la cuestión de la problemática, no afirmo a veces la preocupación de los autores sobre sus prioridades, sino sobre las prioridades que el mismo texto exige y sin las cuales, otras afirmaciones no podrían sostenerse. Es por eso que no coincido con la afirmación de Kant de que el problema fundamental de la crítica son los juicios sintéticos a priori. Esto lo confirma Kant pues la crítica antes que una exposición de los juicios sintéticos es su fundamentación.

* Kant, op. cit. p. 35

** Ibid., pp. 31-35.

y los juicios sintéticos a priori es que aquellos no son universales y necesarios. Por ejemplo, los juicios que expresan el color sólo son sintéticos pero no universales y necesarios, pues un determinado tipo de color no es propio de los cuerpos, sin embargo, "todos los cuerpos son pesados" es un ejemplo de juicio sintético a priori.

Por lo anterior se puede concluir que en cuanto sabemos que un juicio es un juicio sintético a priori, tiene ya las mismas características que los juicios analíticos: su universalidad y necesidad. Pero aún más, puesto que la universalidad y la necesidad corresponden sólo al pensamiento, entonces tales características de los juicios sintéticos a priori o expresadas por ellos, ya las tenemos de antemano: las sabemos sin saberlas.

En esta diferenciación kantiana, por consiguiente, no hay ningún elemento que exprese la diferencia. Kant define en estos términos la diferente relación entre sujeto y predicado en las dos clases de juicios:

O bien el predicado B pertenece al sujeto A como algo contenido (ocultamente) en ese concepto A; o bien B está enteramente fuera del concepto A, si bien en enlace con el mis-
mo. En el primer caso llamo el juicio analí-
tico, en el otro sintético (p. 31).

El espacio subrayado y en blanco lo pongo yo deliberadamente, pues debido a las determinaciones expuestas del juicio sintético a priori debería decir "fuera (aunque ocultamente contenido) del concepto A".

En efecto, la explicación misma de lo que son tales juicios nos lleva a un callejón sin salida. Sin embargo ¿cuál es

entonces el elemento definitorio en la diferenciación de ambos juicios? Pues la experiencia.

Así, el recurso kantiano para no quedarse en simples inventarios de conceptos, pero tampoco para quedarse en un pobre empirismo, y puesto que a Kant como ya vimos no le interesa explicar al pensamiento, sino esquematizarlo en sus verdaderas determinaciones, es el recurso a la experiencia. De esta manera, Kant considera entonces al conocimiento como una estructura vacía que tiene que llenarse de la mejor manera posible o de la cual tiene que determinarse específicamente cómo debe llenarse, por esto la aceptación de la cosa en sí.

Si tratáramos de explicar la introducción de la experiencia en Kant por uno de los prejuicios que se atribuyen al capitalismo, diríamos: el pensamiento no es productivo, el trabajo sí; por eso no hay que permitir que el trabajador piense o en todo caso que piense sólo en su trabajo. Kant parece tener miedo de la afirmación de que el pensamiento no es tangible ni compacto ni tiene fuerza en sí mismo para expresarse como tal, por eso trata de aferrarlo a las cosas aunque éstas sean o se diga que son cosas en sí, de ahí el recurso a la experiencia.

Además, la explicación kantiana de la diferencia entre los juicios parece ser falaz, pues tanto la extensión como el peso de los cuerpos, para entenderla, requiere de un ejercicio intelectual preciso; pues si preguntamos a un niño que empieza a tener acceso al ámbito del conocimiento, después de enseñarle un objeto cualquiera y de decirle: esto es un cuerpo; si preguntamos, digo: ¿qué es un cuerpo?, seguramente aquel contestaría: un cuerpo es un cuerpo. Lo que expresaría que el único conocimiento (si así puede llamársele) a partir de un nombre es el nombre mismo.

Pero lo importante en esta diferenciación y más que nada en la determinación de los juicios sintéticos a priori es aque

lla que se refiere a las representaciones; un juicio sintético a priori es aquel que reúne lo múltiple ofrecido en la sensibilidad.

Así, para volver a la parte crucial que había enunciado anteriormente, lo múltiple de la experiencia en Kant, como diría Hegel, no se resuelve en una diversidad, sino que su expresión por medio de las categorías (impresas en los juicios sintéticos a priori) nos la presenta como una multiplicidad ordenada. Esta determinación va a meter precisamente en más problemas a Kant.

En efecto, el conjunto de las condiciones que entran en juego en el conocimiento, señalan una progresión en la determinación del objeto. En primer lugar, el objeto, digamos, es una simple diversidad; en segundo lugar, es una diversidad ordenada bajo las determinaciones del espacio y del tiempo; en tercer lugar, bajo estas dos condiciones del objeto, por medio del entendimiento, pueden aplicársele determinaciones más precisas, que son las de las categorías; y en cuarto lugar, la razón desprendiéndose de las otras condiciones, puede elevar el producto de las categorías a sus máximas consecuencias, a determinaciones que van más allá de toda condición, en donde el objeto queda su primido hegelianamente (ver capítulo IV).

Este paso del entendimiento a la razón es crucial como ya dije atrás. En este paso del entendimiento a la razón, Kant muestra sus límites; Kant muestra el umbral que expone pero que no se atreve a pasar. El paso, la transición y el regreso en Kant, se dan de esta manera.

El entendimiento con sus categorías se enfrenta a lo múltiple de la representación y lo ordena. Es una facultad condicionada porque aplica la regla expresada en la categoría a lo múltiple representado. En efecto, la categoría es una síntesis de dos o más representaciones. El objeto de una representación no se pue

expresar aisladamente, sino que nos remite de inmediato a otro, con el cual se relaciona de alguna manera. Según Kant, si no es por la relación que se expresa ya en la enunciación de una categoría o en el esquema proyectado en la imaginación el paso de una representación a otra sería imposible. Veríamos una representación, veríamos otra, pero no habría ningún fundamento para pasar de la una a la otra. Así la categoría es la relación o la síntesis de priori de las intuiciones sensibles.

Puedo añadir además, como ya vimos, que en la exposición kantiana de las categorías sólo se enuncian éstas y se explica la relación que cada una aplica a las representaciones sensibles. Por ejemplo, la de la comunidad vinculada a los juicios disyuntivos es una serie de condiciones que se incluyen en una esfera y en la cual la aparición de una implica la exclusión de las otras. **

Por las determinaciones expuestas la categoría que emerge en los juicios sintéticos a priori, cumple con tres funciones: en primer lugar, limítase a regular las representaciones de la experiencia inmediata estableciendo simplemente una forma de mirada. En segundo lugar, sirve o es susceptible, la categoría, de ser expresada bajo la forma de un inventario. Pero además, en tercer lugar, y esto es crucial en la limitación de las categorías al objeto inconocido o cosa en sí, es que aquellas se aferran a éste en el juicio sólo como predicados. Es decir, en el juicio sintético a priori el objeto o cosa en sí se podría representar o no es sino un nombre; el nombre que en sí mismo no expresa nada, pero que en el predicado queda totalmente determinado como un otro que no es él mismo.

* "Así pues la simultaneidad de las sustancias en el espacio no puede ser conocida en la experiencia si no es bajo la suposición de una acción recíproca de las mismas; ésta es también la condición de la posibilidad de las cosas mismas, como objetos de la experiencia" Kant, op. cit., p. 128.

** Ibid., p. 67.

Así, el individuo portador de la forma de conocer es predicado de la cosa en sí, es un otro diferente de sí como predicado y que expresa a la cosa en sí como diferente. Por eso todo conocimiento del objeto se expresa en el predicado y el predicado no es sino el conocimiento inferido del sujeto que enuncia a tal predicado. Como ya dije atrás este conocimiento de la forma es sólo una inferencia no un conocimiento real del yo que piensa y, en consecuencia, el yo que piensa puede caracterizarse también como una cosa en sí. Entonces, en relación al conocimiento todo objeto en Kant, incluido el sujeto que conoce es una cosa en sí; aunque Kant no lo reconoce del todo.

Como hemos venido viendo, nos encontramos ante una situación en suma contradictoria, pues el sujeto cognoscente kantiano, propiamente dicho, o la conciencia, es prácticamente una cosa en sí. En este sentido es inaprehensible por sus propias categorías, aunque sin embargo, Kant no deja de demostrarlo. Con ello Kant demuestra a su vez, que las cosas en sí en las que tanto insiste en que no pueden conocerse, en verdad, sí pueden conocerse, si se deja de lado la limitación que él impone o si se tiene la convicción de que entonces para conocerlas no hay que usar las categorías del entendimiento. Hegel señala en la "Ciencia de la lógica" * que una manera de ser congruente Kant con su doctrina, consistiría en cuando menos reconocer que el sujeto pensante es una cosa en sí, como lo acabamos de ver, con lo cual se rompería la limitación formal que le quiere poner Kant. Con esto nos indica Hegel que el sujeto es algo más que una forma estática.

En resumen, el juicio sintético a priori tiene dos lados absolutamente diferentes y excluyentes mutuamente. La relación del conocimiento en Kant no puede traspasar esta frontera.

* "Si no pueden ser determinaciones de la cosa en sí, mucho menos pueden ser determinaciones del intelecto, al que habría que reconocer al menos la dignidad de una cosa en sí"

El problema es que a partir de las categorías podrían formularse una serie de cuestiones que Kant mismo propone y que van a ser soslayadas o en todo caso refutadas, cuando se dice que sólo hasta ahí pueden llegar la relación del conocimiento. Es decir, otra característica de la exposición kantiana o de todas estas filosofías que se encierran en sus propias determinaciones, consiste en justificar y en defender sus logros a la manera del poseedor capitalista de "El ensayo sobre el gobierno civil" de Locke. Es decir, en un momento dado alguien llega a un paraje deshabitado, lo cerca, lo trabaja o se posesiona espiritualmente de él: lo hace carne de su propia carne. En consecuencia, cualquier otro que quiera penetrar en esos dominios está condenado a sufrir violencia por parte del propietario o en un momento dado, de aquel a quien se cede el monopolio de la violencia: el estado.

Así, Kant impone un punto de vista y prevee que todo punto de vista diferente queda automáticamente invalidado.

Entre las diferentes cuestiones que surgen y que el mismo Kant enuncia, están por ejemplo las siguientes, que yo expongo en forma de preguntas: * a) ¿Por qué en la relación de causa a efecto no podemos ir buscando la causa de la causa de manera progresiva y con ello llegar a una primera causa que estaría fuera de toda condición y fuera de toda regla, para con ello llegar a un fundamento real de las cosas?; b) ¿Por qué en la relación de sujeto a predicado no podemos ir depurando del predicado poco a poco al sujeto hasta llegar a encontrar el sujeto que esté libre de todo predicado y que en sí mismo sea fundamento?; y c) ¿Por qué en la relación de un sujeto con sus diferentes predicados no podemos ir sumando el conjunto de sus condiciones hasta encontrar y dibujar el fundamento que lo contiene y con ello llegar al lugar en que se constituye objetivamente?

Hegel, G.W.F., Ciencia de la Lógica, Solar/Hachette, p. 44

* Kant, op. cit., pp. 166 ss. (dialéctica trascendental).

Kant contesta que la solución a estas cuestiones no corresponde al conocimiento propiamente dicho, pues el entendimiento sólo regula la experiencia sensible. Kant caracteriza estos problemas y sus objetos como aquellos a los que la metafísica se aboca. Una contestación a tales preguntas es ilegítima, según él, pues no involucra sino mediatamente a la experiencia sensible e inmediatamente trata de conocer a lo que conoce o a lo que no es sensible sino expresión: las categorías, que sólo son conceptos; para de allí inferir ciertos objetos como Dios, etc., que estarían en un nivel superior y pleno de comprensibilidad con relación a los objetos de la experiencia. De admitir esto, el conocimiento dejaría de ser una relación del sujeto o de la forma en su contacto con la cosa en sí y se volvería el conocimiento de la substancia o de la esencia misma de las cosas, algo que para Kant es inadmisibile.*

Pero lo ilegítimo y lo inadmisibile no son para Kant simples errores que hay que erradicar como en Descartes, sino una característica y una necesidad expresada por una de las facultades del sujeto que conoce: la razón:**

La razón en cuanto al conocimiento, determina, engloba y lleva a sus máximas consecuencias las determinaciones expresadas en las categorías. Es un conocimiento de lo particular expresado por la categoría, en lo general o en el principio de la razón: en lo incondicionado. La razón, por así decirlo, es

- "La causa de esto es que en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad humana de conocer) hay reglas fundamentales y máximas de su uso, que tienen la autoridad de principios objetivos, por donde sucede que la necesidad subjetiva de un cierto enlace de nuestros conceptos para el entendimiento, es tomada por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas" Kant, op. cit., p. 167.

** "Hay, pues, una dialéctica natural e innevitable de la razón pura". Ibid., p. 168.

una síntesis de la síntesis. Es la elaboración suprema de las intuiciones sensibles, pero a partir de su forma limitada: las categorías. Por esta circunstancia no es la ordenación inmediata (la razón) de las representaciones, sino una conclusión definitiva a partir de la forma que imprime la categoría. Así, la razón opera sobre las categorías, no sobre la experiencia inmediata.

Kant afirma que la razón es reactiva a la experiencia, pues no se deja encerrar en sus límites.* La razón así, incide en la experiencia, aunque la experiencia no incide en la razón. La razón deja totalmente de lado a la experiencia, la somete y con ello transgrede y rechaza la limitación de las condiciones, apuntando fuera del sujeto y aspirando a llegar a la tierra que Kant ha rechazado desde el principio: la cosa en sí.

La razón no es rechazada por completo en Kant por la siguiente circunstancia, pues si bien en cuanto al conocimiento implica la caída en la contradicción de las condiciones que en ella quedan abolidas y superadas (en sentido hegeliano) y, por lo tanto, implica la caída en lo infundado; en cambio como necesidad se puede rescatar para un dominio diferente: la ética.

En la ética, la idea producto de la razón, es digna de ser promovida gracias a que explota lo más propio, según Kant, del individuo: la libertad; aquí el individuo puede dejar de lado la limitación de las cosas a que se ve sometido en el conocimiento.**

Volviendo a lo anterior y por lo que hemos visto, la razón expresa en sus juicios un conocimiento sintético que es lo propio del conocimiento condicionado. Además, según ya vi-

* Kant. op. cit., p. 172

** Ibid. p. 175.

mos, en el objeto kantiano que se muestra en el entendimiento, su materia o su posibilidad no se encuentra por ninguna parte. Por esta circunstancia, se puede concluir que el objeto de la razón como el del entendimiento, cumple con las mismas determinaciones de ser un objeto pensado, con la salvedad de que el el objeto exterior queda totalmente superado en el pensamiento, no quedando ni siquiera el resabio de ponerlo como condición o punto de partida del conocimiento; sino como el lugar del cual emerge en toda su perfección o esencia.

A Kant no le queda por eso más recurso que volver atrás y señalar que toda ulterior determinación del objeto y que terminaría por dejarlo de lado por completo en la relación del conocimiento es inadmisibile: ¿Cómo pensar que las cosas son finalmente nada en sí mismas?.

Lo anterior se nota sobre todo cuando Kant enfrenta la explicación del cambio que el objeto sufre en el tiempo.

¿Qué es lo que cambia en el tiempo, pregunta Kant? Y responde el tiempo mismo, o las determinaciones que el entendimiento expresa en el sentido interno.* En consecuencia, ¿qué significado tienen conceptos como nacimiento y muerte? Pues ninguno.

Admitir vida y muerte en el objeto, en Kant, es admitir determinaciones propias al objeto; y más que nada es admitir que el objeto puede salir de las determinaciones propias del sujeto y del conocimiento kantiano. En consecuencia, sería buscar determinaciones objetivas al objeto mismo y trascender el encierro del sujeto que conoce.

* Kant. op. cit. pp. 115 ss.

Esas determinaciones propias del objeto mismo de ser reconocidas y expresadas, como ya dije, bajo los conceptos de vida y muerte, expresarían de aquel ante todo su propia finitud, su propia nulidad, su propia falta de identidad en sí mismo; lo poco que la cosa en sí es como particularidad aislada.

Pero esto queda anulado cuando Kant dice que el substrato que expresa a la substancia es el tiempo subjetivo y que en este substrato permanente no cabe sino el concepto de alteración que garantiza el punto de vista de la forma y no los conceptos de vida y muerte que la ponen en tela de juicio. En todo caso nacer y morir no sería para Kant, sino formas de expresión o equivalentes del concepto de alteración perteneciente a la forma o en última instancia no serían un conocimiento de las cosas: "Nacer y morir no son alteraciones de lo que nace o muere". *

En esta situación Kant puede sostener que lo real es ideal, pues todo encuentra siempre significación en la forma localizada en la subjetividad que conoce. ** Es decir, el sujeto kantiano nunca puede salir de sí mismo y no puede dejar de ser una forma subjetiva localizada en un plano profundo del sujeto, el cual se encuentra como una isla aislada de lo exterior.

* Kant completa así esta idea: "Alteración no puede por tanto ser percibida más que en sustancias, y el nacer y morir en absoluto, sin que ello se refiera a una mera determinación de lo permanente; no puede ser percepción posible, por que precisamente es el que hace posible la representación de un tránsito de un estado a otro y del no ser al ser, los cuales, por tanto, no pueden ser conocidos empíricamente más que como determinaciones cambiantes de lo permanente" Kant, op. cit., p. 118.

** Ver estética trascendental.

El mayor problema de la caracterización del conocimiento kantiano como una forma subjetiva, localizada en un plano profundo del sujeto cognoscente (cosa en sí), radica precisamente en eso, en que parece que se está encontrando un plano profundo en donde se localiza la forma de conocer, un interior o una forma interior que corresponde a todo sujeto, en vez de evidenciar, como muestra aunque no vea Kant, que siempre nos encontramos con una especie de estructura exterior del conocimiento que de alguna manera nos apropiamos (no sé y sería limitante decir que en la corteza del cerebro o en el plano interior del pensamiento o en un alma, etc.), y que es algo en lo que nos movemos casi cotidianamente con los demás sujetos que se mueven en tal o tales campos o formas: el lenguaje, la filosofía, etc.

Al suponer este plano profundo que en cierto sentido no lo es, y al señalar que todo sujeto debe ser así y no puede dejar de serlo; además, al señalar que ese plano está aislado de lo exterior o es indiferente a lo exterior a él (al objeto exterior), entonces estamos condenados a pensar en el sujeto cognoscente kantiano como en una isla completamente aislada de la que no puede salir y a la que no se puede entrar. El peligro de tal caracterización es tratar de pensar el pasaje de un sujeto a otro en la relación de conocimiento; y, en efecto, la única solución a este problema sería pensar que todos los sujetos pensantes están armónicamente coordinados como expone Leibnitz. Es decir, el solipsismo parece ser el destino de todas estas caracterizaciones que parten y se quedan con el sujeto al que sólo pueden demostrar aisladamente; de ahí todas las maromas y todos los malabares que se hacen para tratar de romper, amortiguar u ocultar este aislamiento.

Por eso, en resumen, mientras no se saque de este encierro al sujeto, éste permanecerá encerrado, aislado e incommovible, sin vía de acceso hasta el exterior; y el exterior per

manecerá con respecto al individuo bajo las mismas determinaciones. Por fortuna para el concepto, diría Hegel, éste incluye determinaciones complementarias que superan este encierro por el cual se le quiere violentar. Y Kant es una muestra de ello. En este sentido y como ya vimos, Kant expone, aunque no reconoce que hay necesariamente condiciones que anulan, incluyen y sobrepasan a las que él propone. Sin embargo, se contenta con descalificarlas o pasarlas por el tamiz de sus propias limitaciones.

Así, a Kant le sucede, dice Hegel, lo que a toda filosofía del entendimiento que siempre se detiene en su deber ser o en lo que ellas creen lo que debería ser. A Kant le sucede lo que a los judíos, quienes teniendo el espíritu santo a su alrededor, buscan en el desierto una migaja que los aliente.*

Puedo concluir este capítulo diciendo que en la teoría del conocimiento moderna hay por un lado una separación radical de las cosas; y por otro, la entronización absoluta del sujeto cognoscente singular. Así, este abandono de las cosas, este alejamiento de ellas, esta indiferencia; pero sobre todo esta sobreestimación del sujeto son fenómenos propios de las sociedades modernas: indica la transformación radical del sujeto en el pensamiento y en la sociedad. Para matizar un poco lo anteriormente dicho, podría decir que más que la sobreestimación del sujeto, esta transformación indica su descubrimiento y la expresión de su diferencia con respecto a lo exterior.

Groethuysen expresaría esta transformación como la emancipación del hombre de la tutela de Dios y como la expresión del hombre político haciendo valer sus derechos frente al Estado.**

* Hegel, G.W.F., Lecciones sobre la historia de la filosofía III, F.C.E., p. 421.

** Fuente citada al principio del capítulo.

En Descartes, en Hume y en Kant esta transformación se encuentra como una desconfianza hacia un mundo que no pueden evitar y que rodea al individuo que trata de conocer.

Así, lo exterior hace caer en confusiones, según Descartes, por lo que lo interior de lo exterior o lo no confuso, sólo puede ser asimilado, se encuentra directamente en el interior del sujeto que conoce.

Sin embargo, la ruptura total se da con Hume. Lo exterior es eso un exterior, un exterior que permanece interior: su interior; y al cual y del cual ha sido erradicado para siempre el conocimiento humano. El sujeto que conoce debe contentarse con quedarse en la fragilidad de su aislamiento y en la pérdida del paraíso.

Kant parece sentir de la misma manera ese desencanto del mundo y ese aislamiento del sujeto que conoce y no hace ya una metafísica de Dios. Al contrario, Dios no es posible ni real ni necesario. ¡Pero tampoco el sujeto que conoce! Por eso, se contenta con hacer una metafísica del mismo sujeto: de recrearlo en su aislamiento, de absolutizarlo en su idealidad.

Finalmente el hombre que conoce en Kant es la perfección en su profundo aislamiento, es Narciso que admirándose en el espejo del agua termina por ahogarse.

Pero esa agua en que termina por ahogarse, es decir, la cosa en sí, ya sin metáforas, en que Kant termina por opacar su filosofía... ¿Qué es? Veámoslo.

3.- La cosa en sí

Es difícil evitar preguntas que comprometan, cuando alguien ha tomado como punto de partida situaciones u objetos que en sí mismos tiene una gran carga de significación, opuesta a la significación que se les quiere atribuir. Es decir, es difícil y embarazoso rehuir y soslayar ciertas respuestas que comprometen a un objeto con el fin de atribuirle otras respuestas en las cuales éste se transforme y se presente como lo que no puede dejar de ser.

Esto sucede cuando ciertas respuestas quieren ser contenidas en una problemática que no las incluye y que parecen inválidas.

En esta situación ocurre lo que le pasa a aquel poeta que entregado a los goces de la carne quiere ver en su musa una imagen de virgen inmaculada que no corresponde ya al estilo que él se ha hecho de la mujer. Por esta razón, escribe atribulado, después de calificarla con los más nobles, puros, castos y sagrados adjetivos: "vuelvese un hondo enigma // lo que de ti persigue mi esperanza".

Lo que le sucede al poeta parece sucederle a Kant, que incluye como una de sus condiciones del conocimiento lo que con reticencia se presenta como "posibilidad", pero que en toda su significación no implica otra cosa que "la cosa en sí".

La cosa en sí kantiana es aquello que posibilita el conocimiento pero que es absolutamente incognoscible: lo que permite conocer, pero que a su vez, no puede ser conocido.

Kant centra esta discusión en su distinción entre fenómenos y noumenos.

Kant como ya vimos se encuentra en un dilema planteado por Hume, en el sentido de que las cosas mismas para éste no son accesibles en su propia verdad, al que para él es el elemento primario y fundamental del conocimiento: los sentidos. De esta manera, la idea de que en las cosas hay un interior o un fondo o un fundamento por detrás de ellas, se conserva. Pero se rechaza la idea de que ese fondo sea accesible.

Sin embargo, la enunciación humeana que rechaza todo fondo asume que todo conocimiento es sólo superficie del sujeto que conoce, en el sentido de que el conocimiento de algo, sólo es su color vinculado inmediatamente al ojo, su olor vinculado inmediatamente a la nariz, su sabor vinculado inmediatamente a la lengua y así. De esta manera, Hume caracteriza a todo conocimiento o pensamiento de los objetos, sólo como impresión o, en su defecto, como memoria o imaginación de aquella.

Kant en efecto, asume esta primera determinación humeana pero no la deja en el campo de su superficie, antes bien, la dota de un nuevo fondo, de una nueva interioridad, de un nuevo fundamento: el pensamiento. Así, para Kant el objeto que incide en el sujeto es una superficie informe cuyos bordes son las propias determinaciones que aplica el sujeto. Pero aún más, estas determinaciones no son ya la simple superficie del individuo sino su propia interioridad proyectada en el objeto: el entendimiento.

La cosa, así, posible tiene una triple significación. Por un lado, es la condición primaria para que el pensamiento funcione. Por otro lado, es algo totalmente cerrado, algo que sólo por referencia y en sentido "negativo" se sabe que está ahí: es noúmeno. En tercer lugar, la cosa en sí es fenómeno en sentido "positivo" como el objeto producido y transformado por las condiciones de conocer del sujeto.

La pregunta obligada, en consencuencia es: ¿Qué se puede decir de esta cosa en sí? ¿Se puede dar alguna clase de respuesta a esta primera interrogante?

Las respuestas que emite Kant en torno a estas cuestiones parecen demasiado equívocas. Esta situación tornase más difícil y confusa, pues frente a las respuestas expresadas en la parte sobre noúmenos y fenómenos, sobresalen otras respuestas bien diferentes, enunciadas en los dos parágrafos anteriores de la crítica; en particular aquel que Kant denomina como "refutación del idealismo".

Kant afirma ahí que hay dos clases de idealismo que se oponen y descalifican a una de sus condiciones: la sensibilidad. ** Así, ¿cómo se podría demostrar que el pensamiento necesita de la sensibilidad para conocer? Pues demostrando la exterioridad que incide en los sentidos. Es decir, lo exterior está ahí. ¿Por qué? Pues porque es algo permanente de lo que no se puede escapar la sensibilidad de ninguna manera: "Así pues la percepción de ese permanente es posible solo por una cosa fuera de mi y no por la mera representación de una cosa fuera de mi" (p. 135)

Si lo anterior no fuera cierto, entonces, yo podría representar cualquier objeto en mi pensamiento y podría conocerlo aplicándole las categorías; pero esto no puede ser, pues se conocen las intuiciones sensibles y no cualquier intuición para Kant. En esta situación, la afirmación de lo ex

* Kant, op. cit., p. 134 ss.

** "El idealismo (me refiero al material) es la teoría que declara que la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros es o meramente dudosa e indemostrable o falsa e imposible (...) El segundo es el dogmático de Berkeley quien declara que el espacio, con todas las cosas a las cuales está adherido, como condición indispensable, es algo imposible en sí y por ende que las cosas en el espacio son puras imaginaciones" Ibid, p. 134 El subrayado es mío.

terior indica un objeto sin ninguna determinación, pues aquella afirmación del objeto exterior no es una afirmación a través de las categorías. Sería en todo caso una forma de hablar.

Pero como diría Hegel, esta indeterminación, es ya una determinación del objeto y un conocimiento de él, pues algo se puede afirmar de la cosa: la cosa está ahí, irreductible, incidiendo en los sentidos como su materia y sin la cual serían imposibles las determinaciones de espacio y tiempo. Por lo tanto, lo exterior es la condición de posibilidad del sujeto pensante.

En consecuencia, si el sujeto pensante desaparece con sus condiciones, lo exterior no se ve afectado de ninguna manera.

Es cierto, si el sujeto desaparece, el objeto deja de ser un objeto del conocimiento. Pero cuando menos se puede afirmar, por lo dicho, la exterioridad del objeto mismo, es decir: el objeto es algo exterior.

Sin embargo, surge otra pregunta que viene a complicar el asunto y que nos introduce de lleno en la discusión sobre fenómenos y noúmenos: ¿Cuál es el status que le corresponde a ese objeto exterior? ¿Es contingente o necesario, es ser o no ser, pero, aún más, en verdad es algo?

Cuando Kant demuestra lo exterior, lo tiene que demostrar como una primera determinación inmediata y como condición de posibilidad del conocimiento, para oponerse a Descartes que en el orden de las prioridades deja como última determinación y como la más insignificante a esta exterioridad confusa: sólo a partir de un largo rodeo vuelve a llegar Descartes a tal exterioridad.

Pero cuando Kant se enfrenta a esta última pregunta enunciada, trata de demostrar, en sentido diametralmente opuesto que en la determinación interna del objeto a priori del pensamiento, no hay la más pequeña mácula de lo exterior, de lo empírico, pues si éste apareciera ahora, entonces estaría incidiendo lo empírico en el conocimiento y éste perdería su calidad de universal y necesario. Además, no sería este conocimiento trascendental, sino trascendente y expresaría una determinación objetiva de la cosa en sí: ésta se invalidaría, en consecuencia, automáticamente.

Por esta razón Kant tiene que dar marcha atrás. Y después de demostrar que lo posible o cosa en sí es un exterior, piensa que ha dicho demasiado. En este sentido Kant afirma que su expresión del conocimiento, no implica ninguna determinación ontológica.

Esta vuelta atrás surge en Kant ya que se opone a consideraciones como las de Descartes que afirman que toda ulterior determinación de los objetos que afectan a los sentidos hecha a partir del pensamiento explica lo inteligible de aquellos,** el cual se encontraría en una profundidad superior que es a su vez sostén de lo sensible. Bajo esta determinación se puede hablar de que lo sensible es o un no ser o una contingencia en oposición a lo más profundo que sería el ser o lo necesario.

De aceptarse tales distinciones, entonces el entendimiento o bien violaría sus límites o bien se podría aceptar la posibilidad de una clase de entendimiento diferente, capaz de, bajo condiciones adecuadas, expresar este exterior. Pero como ya sa

* "Sus principios son sólo principios de la exposición de los fenómenos y el orgulloso nombre de ontología, que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos a priori de cosas en general (por ejemplo el principio de causalidad) debe dejar el puesto al más humilde título de simple analítica del entendimiento puro" Kant, op. cit. p. 147.

** Ibid, p. 149.

bemos Kant no acepta ninguna alternativa o ningún punto de vista diferente al adoptado por él. Se puede decir entonces, que no es posible que pueda haber otro entendimiento. En todo caso, cualquier afirmación que quiera sobrepasar a las determinaciones del entendimiento, estará vinculada a la facultad que por antonomasia se resuelve en puros sofismas: la razón.

Por lo tanto, el noúmeno ya no es un exterior sino simplemente un dato * aportado al entendimiento por los sentidos o un correlato que en un abuso de la enunciación se presume cuando se determina el objeto representado por los sentidos.

Así, la última determinación de noúmeno o de la cosa en sí es que ésta es... nada: ni interior ni exterior, ni realidad ni sueño... nada. **

Al anular lo exterior, en el sentido de explicarlo como una incógnita vuelve Kant a uno de los dos idealismos que acaba de refutar páginas atrás. *** En consecuencia, el objeto exterior sería, como ya lo he venido exponiendo atrás, algo superfluo, algo que sólo existe en el estado de ánimo de Kant, pero que a cada rato se le va de las manos.

Es como si Kant tomara cien tálers, que serían garantizados en su valor por su subjetividad trascendental y los hiciera valer en la sociedad en donde vive (o vivía). Si alguien quisiera argumentarle que esa sociedad no existe, entonces demostraría que con ello se puede comprar cualquier cosa y que,

* Kant, op. cit. p. 144.

** "(...) de donde resulta que quedamos totalmente sin saber si ese objeto trascendental se encuentra en nosotros o fuera de nosotros, si queda suprimido al mismo tiempo que la sensibilidad o si, al suprimir ésta, persiste todavía" Ibid., p. 164.

*** Ver cita página 62.

en consecuencia, esta sociedad existe. Pero si se le dijera nuevamente que la sociedad es el fundamento del dinero y que el dinero en verdad vale en esta sociedad. Kant terminaría diciendo que esa sociedad no existe, pero sí el valor del dinero en su trascendentalidad subjetiva.

Sin embargo, pese a esta ambigüedad kantiana, la introducción de la cosa en sí o de lo posible tiene una doble función específica en la teoría kantiana del conocimiento.

Por un lado, a Kant le preocupa que el pensamiento se exprese sólo como una forma que puede coincidir y que demuestre cualquier tipo de objeto que se proponga como intuición. Si bien en esta expresión de la forma en general se conservan las condiciones propias que el pensamiento requiere como suficientes para que no caiga en contradicciones, es decir, se respeta el principio de no contradicción; en cambio, se pierde toda limitación en relación a sus objetos. * Si se supusiera que el pensamiento expresa lo propio de los objetos que se le ponen a su consideración, entonces el conocimiento de Dios, del universo o del sujeto que conoce no ofrecerían ningún problema. Por eso, Kant dice, que toda lógica debe tener como propósito un contenido. Con esto Kant rehuye a todo relativismo que parece incidir, sobre todo, en las corrientes denominadas como sofistas cuyas denuncias por parte de sus impugnadores eran que cuando se lo proponían aquellos, eran capaces de demostrar un objeto o su contrario, o demostraban todo.

En todo caso, Kant pensaría que esta situación no correspondería a aquellos que escriben seriamente sobre metafísica, aunque en ellos se conservaría el defecto de pensar que

* "Más como la mera forma del conocimiento, por mucho que coincida con las leyes lógicas, no basta ni mucho menos para constituir la verdad material (objetiva) del conocimiento, nadie puede con la lógica sólo, atravesarse a juzgar sobre ob-

con una manera correcta de caracterizar a sus objetos presupuestos, esto expresaría su existencia, digamos de esta manera, física. El problema de presuponer objetos lleva a la idea de que éstos tienen una existencia física, material: en este sentido Kant no parece tener la idea de una diferenciación entre tales existencias físicas como algo presupuesto, de una presencia real y objetiva, en el sentido de que algo perfectamente determinado es susceptible de tener una presencia efectiva y un efecto real. Por ejemplo, Dios, no podemos decir, que tenga una existencia física, en el sentido de que lo podamos tomar con la mano, pero tiene una presencia objetiva y real cuyos efectos es muy fácil encontrar en la historia.

Otro defecto de expresar la lógica sólo como una forma, según Kant, es que ésta se presenta con un efecto destructivo sobre todo contenido ya sea pensado o presupuesto como existente. En este sentido, Kant plantea que toda lógica así expuesta se convierte en un arte de la negación de todo objeto o dialéctica. Basta con presentar un objeto con determinaciones que le convengan y que al mismo tiempo sean contradictorias, para que éste automáticamente pierda su identidad y se ~~resuelva en nada~~. ** En todo caso, se podrían demostrar determinaciones completamente diferentes de un contenido y por las cuales el pensamiento entraría en tal confusión que lo perdería por completo.

Parecen pasar en Kant los argumentos escépticos, algunos retomados por Descartes, en el sentido de que una torre que de lejos parece ser redonda, de cerca es cuadrada o de que un objeto derecho a la vista fuera del agua, se torna quebrado en cuanto penetra en ésta. Esta clase de situaciones dependiendo de donde se señale la contradicción y no importando en donde se localice, siempre indican para Kant y para toda esta corriente de pensamiento, que el conocimiento y el objeto que

* jetsos y afirmar nada, sin antes haber obtenido fuera de la lógica información fundada acerca de ellos" Kant, op.cit.p.62

** Kant, op. cit. pp. 61-62

presuponen deben coincidir de algún modo para no destruirse. En este sentido, toda contradicción es destrucción, lo mismo del objeto como del pensamiento que trata de aprehenderlo, en la relación de conocimiento.

Bajo estas consideraciones Kant señala que, como dije atrás, toda lógica no debe ser una simple forma, sino que debe tener como fundamento un contenido en el cual se limite su función, aunque no un contenido inherente a su función. No es lo mismo decir que el pensamiento debe limitarse a cierto objeto que presupone con ciertas características (por ejemplo, que afecte a los sentidos), que decir que el pensamiento presupone y configura a sus posibles objetos.

En el primer sentido, se puede decir: yo sólo puedo conocer lo que se puede tocar (lo posible), lo que se puede tocar tiene que sentirlo la mano. En el segundo sentido, se puede decir: yo sólo puedo conocer o tocar, aquello que yo he pensado que puedo tocar, pues si toco otra cosa, ya no la puedo pensar y, entonces, se puede decir que no la toco: esta cosa no es posible.

En Kant, precisamente, hemos visto y veremos un poco más adelante las dos explicaciones. Pero Kant aferrándose a la primera señala como su limitación a los objetos exteriores, presentes a la percepción o cosas en sí y no los objetos (más congruente con su explicación) diseñados como sus condiciones específicas o posibles para pensar.

En segundo lugar, ya hemos visto que Kant niega que el conocimiento pueda acceder a determinaciones propias del objeto; además, hemos visto, que el conocimiento se limita a la relación finita de las categorías, por lo cual, su conocimiento no puede apuntar, no puede desplazarse, sino en un espacio y en un tiempo restringido; por último, hemos observado que una de las li-

mitaciones que se impone Kant consiste en suponer, además de un contenido, una forma fija para el conocimiento con el fin de evitar contradicciones que lleven a la disolución de ambos. Por tal motivo, al objeto no se le exige, no se le señala, no se le imputa nada o casi absolutamente nada en la relación de conocimiento, pero con ello se le otorga una soberanía casi absoluta.

El objeto exterior kantiano, como hemos venido observando, trata de llenar una especie de laguna teórica en el sentido de que busca el origen de su procedencia, en su absoluta afirmación. Lo posible es posible, sólo si se le niega toda determinación que lo haga imposible en sí mismo. Esto quiere decir que al objeto kantiano como posibilidad se le niega carta de nacimiento, de crecimiento y de muerte. Se le niega todo devenir.

Precisamente, en los autores de la teoría del conocimiento moderna que hemos venido viendo, este movimiento propio del objeto exterior sume en ambigüedades al conocimiento que trata de obtener una asidera fija en él, para de alguna manera sostenerse, rescatarse, escapar de este movimiento que al conocimiento mismo lo sume en perplejidades, pues lo mantiene en constante jaque, ya que en cada determinación que parece definitiva, sucede que no es así y, entonces, el conocimiento se disuelve en el propio movimiento y cambio que el objeto padece.

Por eso Descartes busca una substancia, que esté por detrás del objeto, inmóvil, permanente, con lo cual el conocimiento entre en esta calma, en esta perfección, en este sostén de sí mismo. Por eso Hume ve al objeto como un más allá, cuya verdad es inaccesible y empieza a soslayar, sin determinar, al objeto mismo. Por eso Kant aparta completamente a esta cosa en sí, que en su oscuridad, que en su impenetrabilidad y que en la ausencia de toda determinación propia, de toda contradic-

ción, es decir, en su solidez irreductible, garantiza la solidez del conocimiento, sus juegos, sus cambios, sus tradiciones: su impotencia y humillación ante el nuevo tirano.

Si partimos de la afirmación hecha por muchos autores (entre ellos Hegel) de que toda relación con el objeto exterior, es una relación colmada de determinaciones simbólicas, es decir, de que es la expresión de una forma de conocimiento, se puede dejar sentado que hay casi una forma de desprecio, de indiferencia, de alejamiento de tales objetos exteriores; lo que denota su gran fragilidad, su falta de solidez, su insustancialidad.

Por ejemplo, el desprecio cristiano ante los bienes del mundo por ser efímeros, perecederos, finitos y que indican las mismas limitaciones que las de aquellos que los quieren poseer. La idea de que en el acto de la muerte, toda vida pierde, a su vez, toda determinación, toda diferencia, para precipitarse en el espacio de lo informe, de lo sin rostro. O, para citar otro ejemplo, la actitud capitalista denunciada por Adam Smith, de que en épocas de sobreproducción, el capitalista para conservar su ganancia, no vacila en tirar su producción de leche excedente o en asesinar a su ganado sobrante, etc..

En estos breves ejemplos se ve precisamente el poco aprecio por lo exterior, su alteridad, su devenir y más que nada, como a partir de esta determinación el sujeto restablece su soberanía y puede adoptar una serie de actitudes de acuerdo con la posición que ocupe: o bien puede entrar en una especie de calma y resignación ante su propia vida y adversidad; o bien puede restablecer el dominio de sí mismo y acoger grandes empresas, etc. Pero estas actitudes parecen preceder a una especie de violencia sobre el objeto exterior desde la

perspectiva de sus propias limitaciones expresadas por el pensamiento.

Al contrario, el sujeto kantiano que conoce se contenta con la soberanía del objeto, para así demostrar que toda inconsecuencia del pensamiento y todo objeto de la metafísica que no tenga su solidez, son simples quimeras.

Pero aquí se encuentra la asimetría fundamental de la crítica de la razón pura, expresada en su criterio de verdad y que dice de la siguiente manera: "la coincidencia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone (...) pues un conocimiento es falso cuando no coincide con el objeto al que se refiere". (p. 61)

Pero por definición el contenido, el objeto del conocimiento para Kant, su materia es: la cosa en sí.

Como ya hemos venido viendo, esta aspiración kantiana es sólo una forma de hablar, pues el objeto no puede ser de ninguna manera conocido, es una cosa en sí cuya adecuación al conocimiento ha sido rechazada desde el principio. Además, el único objeto adecuado al entendimiento es aquel, modelado en la intuición sensible y subjetiva a partir del esquema del entendimiento.

Es decir, hay una diferencia muy grande entre las expresiones que Kant quiere igualar de : ser adecuado al conocimiento, y ser dado como condición para que funcione el conocimiento.

En el primer caso lo adecuado significa una serie de características del objeto a conocer, que coincide enteramente

* El subrayado es mío.

con la facultad que conoce. Precisamente el pasaje entre la estética trascendental y la analítica, reside en demostrar que los objetos representados y determinados en la intuición sensible son susceptibles de ser conocidos por el entendimiento, cuyas características ellos deben tener. Pues si esto no sucediera podría surgir la inconsecuencia, entre la representación sensible y la categoría, de que sus determinaciones no coincidieran. * Esta discusión se lleva a cabo en la "Doctrina trascendental del juicio (o analítica de los principios)" ** cuya discusión no tiene caso traerla aquí detalladamente; pero lo que si se puede afirmar de ella es que la adecuación del objeto de la intuición sensible al entendimiento, es la articulación precisa del objeto ofrecida por la estética al objeto determinado por el entendimiento; es decir, toda la operación (como vimos en el capítulo número 2) se lleva a cabo enteramente en el ámbito de la forma que conoce, del sujeto, sin que el sujeto (la materia) tenga nada que ver en tal situación del conocimiento: el conocimiento no es adecuado a su materia (la cosa en sí).

En el segundo caso, se exige que un objeto que afecta a los sentidos, pero del que no se sabe absolutamente que pueda ser, ni siquiera si es algo que en verdad los afecta (a los sentidos), esté presente antes de la operación del conocimiento. Igualmente el cristiano antes de rezar exige la presencia de una imagen de la virgen o de cristo.

En este caso, este objeto que invoca Kant, tiene tales características, tal alejamiento, tal nebulosidad, como los objetos metafísicos que trata de refutar o de dejar al margen del conocimiento.

Por esta falta de congruencia, por no entender esta dis-

*."Esta cuestión, tan natural e importante, es propiamente la causa que hace necesaria una doctrina trascendental del juicio, para mostrar la posibilidad por la cual pueden con-

tinción expresada por él mismo, Kant sólo puede oponer a los objetos de la metafísica, estos objetos exteriores: es la única vía que encuentra para escapar de aquellos. Pero al oponer estos objetos exteriores a los objetos de la metafísica sin ofrecer de ellos un fundamento sólido, los deja tan fuera del conocimiento como a cualquier objeto que se oponga. El conocimiento sigue ofreciendo simples quimeras y sueños a los que no es posible dar vida o en última instancia homúnculos que cobran vida entre la vida, creando verdaderos enigmas.

En Kant como ya hemos visto se rompe definitivamente la problemática que parece caracterizar a la teoría del conocimiento nacida con Descartes.

En efecto, la pregunta ¿qué puedo conocer? se aleja de manera radical de la pregunta ¿cuál es la estructura adecuada para conocerlo? Así, el punto culminante de esta teoría del conocimiento que representa Kant, no puede y deja definitivamente de lado la explicación que establecería la concordancia entre el objeto que apunta con el dedo, del objeto que se conoce en el pensamiento.

Son dos operaciones diferentes y dos explicaciones diferentes que se tratan de igualar, pues el paso de lo que se puede conocer a la estructura adecuada para conocerlo está claro en la problemática pero no en la explicación. Conforme el pensamiento quiere una garantía exterior, pero conforme esta garantía no incide en el conocimiento, la problemática que da origen a la teoría del conocimiento, se desvanece hasta quedar completamente escindida.

* ceptos puros del entendimiento ser aplicados a fenómenos en general" Kant, op. cit., p. 97.

** Ibid., pp. 97-131

En consecuencia, la separación radical entre lo que se puede conocer y el conocimiento mismo, con todas sus inconsecuencias, debe ceder el paso a otra forma de interrogación sobre el conocimiento y sus objetos. Esto indica el nacimiento de una nueva etapa en relación al conocimiento en la que Hegel tendrá un lugar preponderante.

4.- Hegel y el concepto

El gran descubrimiento de la teoría del conocimiento moderna, es el descubrimiento del sujeto cognoscente. Desde esta perspectiva y situando al objeto a conocer como un más allá de tal sujeto, se encuentra el dilema y la incógnita a resolver por tal teoría: como resolver el pasaje que va desde el sujeto pensante hasta el objeto que se pretende conocer.

Cuál es la forma cognoscitiva del sujeto pensante y qué es lo que se puede conocer con tal estructura, señalan ambos el nivel de profundidad o los elementos que deben conjugarse y cómo, para acceder al conocimiento.

Esta dicotomía persiste hasta Kant, pero se desplaza desde la unión de las profundidades cartesianas (sujeto pensante y sustancia), pasando por la unión de las exterioridades humeanas (objeto exterior y sentidos); hasta la interiorización del objeto kantiano con su correlato y substrato: la cosa en sí.

En Kant, el objeto al que se enfrenta el sujeto cognoscente se diluye por completo en el pensamiento (sólo es una cosa en sí); no se le determina sino como aquello que inicia el movimiento de donde surge el acto de conocer, enteramente del lado del sujeto. Lo objetivo que constituye al objeto de conocimiento en el interior del sujeto que conoce pertenece, así, a la estructura permanente del sujeto. En consecuencia, el pensamiento confinado en sí mismo encuentra que su objeto es la cosa del pensamiento.

La cosa o las cosas del pensamiento en su relación con las sustancias permanentes y profundas de las cosas (Descartes) o en la pérdida de perspectiva con respecto a ellas (como en Hume y Kant) señalan el camino a seguir en la determinación

del objeto exterior, diseñado para permanecer además de impasible, ausente de toda crítica sustantiva. La crítica sólo se ñalará los alcances del conocimiento adecuado al sujeto que conoce; toda otra cosa que no sea pertinente es dejada de lado: no se conoce. Esto que no se conoce sólo es expresado como escoria de lo que se constituye como el conocimiento. Aquel complemento (la escoria) que entra en el discurso de tales pensadores es un residuo muy molesto y como el ámbito de sus paradojas, pues aquello de lo que quieren hablar, por sí mismo no ofrece una base sólida sino en cuanto surge de esta cáscara de la que se le quiere separar. Por ello lo exterior enfrentado como algo presupuesto por el conocimiento (lo opaco y confuso en Descartes, lo exterior inalcanzable de Hume, la cosa en sí kantiana) tiene que aparecer invariablemente en la experiencia del conocimiento como su otro.

Además, una última circunstancia que domina en forma general, como uno de sus puntos, en aquellos teóricos, es aquella que se refiere a las partes enfrentadas. Cada uno presupone para sí, como forma de pensamiento, lo mismo que para el objeto a conocer, un substrato invariable, eterno, ajeno al cambio. Así, todo aquello que se refiere al tiempo como incidiendo en cualquiera de sus partes, aquello vinculado al devenir histórico es dejado de lado, por insustancial, confuso, fuente de error y desatino.

En este sentido, nos encontramos ante lados que se encuentran y que después del momento de su encuentro vuelven hacia sí, no dejando nada de sí en el otro, sino recluyéndose en su absoluta identidad. Así, el sujeto cognoscente kantiano después de su contacto con el objeto, se encierra en sí mismo, pierde de vista al objeto y se reintegra como una estructura permanente; el objeto también se recluye en sí mismo y queda como una cosa en sí, en su absoluta soberanía. En resumen, en la teoría del conocimiento iniciada con Descartes siempre se

necesita el concurso de dos partes que permanecen siempre como tales, incambiables, sin otorgarse nada, sino el simple momento circunstancial del encuentro.

Quien más se aferra en conservar la pureza de las partes, pero quien evidencia más la irresolución, a partir de los presupuestos en que se apoya, de la problemática fundamental que trata de resolver la teoría del conocimiento moderna, es Kant. Al enunciar su teoría de la verdad encontramos que la correspondencia del conocimiento con su objeto (en cuanto el pensamiento trata de solucionar sus incoherencias tanto como sus contingencias, y en cuanto trata de depurarse de manera radical), no se da, presuponiendo a los lados que se relacionan como totalidades, como absolutos ajenos e impenetrables.

El pensamiento de Hegel, por lo tanto, surge de esta encrucijada.

Bourgeois destaca en su introducción a la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas", un dilema fundamental en el pensamiento de Hegel, que señala la transición y la superación del escollo en que había caído Kant al enunciar su teoría de la verdad; así como también señala una de las tesis fundamentales en Hegel y que quizá es pertinente recordar cada vez que se pierde de vista, en el estudio del laberinto hegeliano, su centro o su ubicación.

Hegel señala que el entendimiento, en una de sus formas, tiende a separar, a analizar y a aislar, la relación del pensamiento con el objeto exterior. De ahí, en efecto, Bourgeois

* "Pero la separación de la realidad y de la idea es especialmente favorita del intelecto que toma los ensueños de sus abstracciones por algo veraz y está todo él henchido de su deber ser" Hegel, Enciclopedia, p. 5

indica que la primera filosofía propiamente hegeliana señala la incapacidad de la reflexión (forma del entendimiento) de producir a través de su exposición la unidad concreta y vital del objeto exterior.

Le premier discours philosophique de Hegel proclame l'incapacité de la philosophie à produire dans l'unité des concepts, pseudo-unité de la réflexion, l'unité tant désirée et dont Hegel saisit alors qu'elle est déjà là dans la vie.

Si bien Hegel, como veremos un poco más adelante, retoma de nuevo de manera positiva la actividad y el trabajo del entendimiento, ya encuentra aquí una de las mayores limitaciones del mismo: su aislamiento, su separación y su lejanía con respecto al objeto, al que aquí Hegel denomina bajo el nombre de vida.

Por otro lado, Bourgeois se refiere a la nueva perspectiva hegeliana, que en su exposición en torno al conocimiento ya no se conforma con que éste sea un exterior a las cosas, sino que lo considera, en cambio, como su propio interior, su propia verdad, ajena a ellas mismas. Así Bourgeois escribe: "Hegel ne veut pas présenter des 'choses-de-pensée', mais la pensée de choses mêmes". **

- "El primer discurso filosófico de Hegel, proclama la incapacidad de la filosofía en producir dentro de la unidad de los conceptos, pseudo-unidad de la reflexión, la unidad tanto deseada, la cual Hegel comprende que se encuentra ya ahí en la vida" Bourgeois, B., "Presentation" (En Encyclopédie des sciences philosophiques, J. Vrin, France, 1970) p. 16.
- ** Hegel no quiere presentar las 'cosas del pensamiento', sino el pensamiento sobre las cosas mismas". Ibid. p. 31.

Así, el intento en este capítulo es rastrear y configurar dos nociones que guardan estrecha relación en Hegel con la reflexión rechazada en su juventud, como también con la perduración, superación y depuración del concepto de vida. Además, trataré de expresar como se pretenden demostrar estas nociones en la "Ciencia de la Lógica".

La primera noción, implícita y recurrente constantemente en el discurso hegeliano, articulada con un conjunto de ideas que la complementan, voy a denominarla aquí bajo el nombre de memoria o conciencia histórica. La segunda la denomino aquí como cuerpo viviente y es una noción ya empezada a gestar o tener reminiscencia en su período juvenil.

En consecuencia, la problemática de la teoría del conocimiento que va del ¿cuál es mi estructura del conocimiento? y por lo tanto, ¿qué puedo conocer o cuál es el objeto que me la garantiza? (problemática de las garantías); se transforma bajo una nueva pregunta ¿cuál es el proceso de apropiación y de producción del objeto de conocimiento? Pregunta colmada de significaciones, de consecuencias y de un nuevo horizonte en el espacio del conocimiento.

Ya en su juventud Hegel apela a la idea de la conciencia histórica, de la memoria, como un elemento fundamental para erradicar la ignorancia, la manipulación y el temor del pueblo ante sus líderes o ante su entorno social que se vuelve exterior y obliga al individuo a recluirse en el ámbito de su propia particularidad, de su propio interés privado.

Antes de articular su discurso en contra de las positividades, Hegel trata de pensar la relación que hay entre un pueblo ajeno y fuera de las cuestiones sociales y políticas; con un pueblo que, asimismo, en esta incapacidad, se ha recluido en el atomismo de su interés particular.

En efecto, si bien esta cuestión toma en este principio visos morales, que se presentan en la primera fase de los escritos de juventud denominados "Fragmentos Republicanos" y que dice así : "la multitud ha perdido la virtud pública"; si bien lo anterior ocurre, no se puede plantear como Lukács que los problemas sociales en Hegel, sean consecuencia de problemas morales.** Sería quizá más correcto decir: los problemas políticos son consecuencia de la pérdida de perspectiva del individuo, con respecto a su entorno político que es inmediatamente su entorno social. Así, la búsqueda del elemento constitutivo del sujeto, así como la búsqueda de su reintegración libre con el todo, es uno de los elementos que estructuran poco a poco la filosofía del concepto.

Esto tiene dos consecuencias importantes: en primer lugar para el joven pensador sumido en la problemática de la falta de unificación alemana y en el conocimiento del movimiento francés y de su cultura ilustrada, el simple retorno hacia el individuo o hacia el ámbito simplemente edificante de la religión o hacia el simple imperativo categórico kantiano, no ofrecen ninguna garantía de unidad por sobre el interés particular, ni sobre un interés simplemente exterior y trascendente, ni sobre la simple satisfacción de recuperar la dignidad particular y abstracta bajo una proposición indeterminada. ¿Por qué? pues porque bajo aquellas circunstancias ¿qué cosa se puede esperar y exigir de la propia comunidad? Si bien el individuo bajo el imperativo categórico puede restituir su libertad, no se adecúa sino fortuitamente al plano de la necesidad, trata de excluirla. Libertad y necesidad, mundo e idea ya están presentes e íntimamente ligadas, aunque no de manera bien afinada en los primeros escritos hegelianos.***

* Hegel, G.W.F., Escritos de juventud, F.C.E., p. 41.

** Luckács, Georg, El joven Hegel, Grijalvo, p. 39.

*** "El republicano que empleaba sus fuerzas en pro de su patria que dedicaba a ella su vida, en el sentido del espíritu de su pueblo al hacerlo por deber no daba tanta importancia a su empeño como para exigir una indemnización, un desquite.

En segundo lugar, Hegel desde sus primeros escritos no enfrenta indeterminadamente, o sólo parcialmente, a aquellas instituciones o corporaciones que en un momento dado se erigen como positividades; sino que en plena reminiscencia con la ilustración francesa, pero sin plegarse estrictamente a su punto de vista, las confrontará a tales positividades con elementos que percibe la razón; en particular: su validez histórica.

Hegel en este momento no tiene todavía un proyecto de sociedad perfectamente establecido, y por eso los ideales de la razón que en ese momento imperan y a los que hace alusión (quizá aquellos de la revolución francesa denominados: libertad, igualdad y fraternidad) parecen ser las bases cuya asunción traerá como consecuencia un contenido pleno o una sociedad determinada. En este momento los ideales a los que se refiere parecen ser los motores que restituirán al individuo hacia sus obligaciones ciudadanas.

Si Hegel se opone y se enfrenta en un momento inmediatamente posterior a la positividad de la iglesia cristiana, es porque ésta desvía de tales obligaciones ciudadanas o porque ésta "ha enseñado a estimar la libertad civil y política como si fuera estiércol".**

Ha trabajado por su idea, por deber; ¿qué podría exigir a cambio? Habiendo sido valiente no espera otra cosa que vivir en compañía de los héroes en los Campos Elíseos o en el Walhalla; vida que es más feliz nada más porque está libre de las calamidades de la naturaleza humana necesitada. De la misma manera, a aquel que ha adoptado como máxima de su razón la obediencia frente a la naturaleza y frente a la necesidad y que respeta esta ley (...) ¿qué alegatos de indemnización le quedan?

Hegel, Escritos, p. 39.

** Ibid., p. 130.

El mérito de Kant a esta altura es poner como el lugar, propiamente, del movimiento del sujeto a un principio inmanente y que incide en él para que recupere su lugar en la sociedad. Kant ya no rechaza como el dogmatismo ilustrado, dice Hegel, los principios y las instituciones así como su caída, debido a sus propias carencias internas y a lo negasto de sus consecuencias; al contrario, Kant ya encuentra un centro que es el principio que anima su vida (del sujeto) y que es principio de movimiento y de libertad en el individuo.* Sin embargo y puesto que Hegel no desarrolla todavía de manera sustancial la articulación de este centro con la historia, no puede todavía oponer a Kant las inconsecuencias como las limitaciones entre el imperativo categórico con el contenido o contenidos que es susceptible de revestir. Veremos la idea de sentido más adelante.

En este sentido, el recurso a la memoria histórica señala el retorno del individuo hacia sí; y en su carácter político, señala a este individuo como el promotor y el elemento activo en la constitución de una comunidad articulada: es el reconocimiento de su identidad no en el sentido abstracto, aislado, sino de su identidad con lo exterior. Aquí el recurso a la historia sólo señala una oposición, un saber que no siempre las cosas han sido así; ** no es la naturaleza inorgánica de escritos posteriores. Sin embargo, la actividad del individuo, su carácter de agente, en confluencia con los ideales que lo mueven, con su centro, que en ese momento se constituye (la revolución francesa), y que lo integra con la actividad del pre

- * "Kant, dejándose de refutaciones y polémicas 'ad hominen' ex puso tranquilamente -sin llamar la atención sobre las consecuencias- su principio" Hegel, Escritos, p. 43.
- ** "Únicamente el largo tiempo (de la opresión), el olvido total de un estado mejor puede llevar a un pueblo hasta ese extremo", Ibid., p. 39.

sente, su presente; le devuelve su calidad de ciudadano,^{*} no de simple sujeto moral como lo quiere hacer ver el mismo Hegel y el cual pone Lukács como elemento reivindicador de Hegel en su libro sobre "El joven Hegel". En resumen, en ausencia de un proyecto político concreto como años después desplegará, Hegel sólo subraya la dignidad del individuo al hacer efectivos sus derechos políticos (con lo cual parece sobrepasar un proyecto moral)^{**} y no tanto o sólo discretamente el producto de esta actividad (la que hecha evidente sobrepasará ya cualquier axiología), hacia la que empieza a desplegarse poco a poco, la cual es eminentemente política.

En el prólogo de la "Fenomenología del Espíritu" o más bien del "Sistema de la ciencia" como aclara Bourgeois, Hegel se refiere de manera mucho más afinada a la constitución del saber y a la función de la conciencia histórica. Hegel señala ahí, que lo absoluto no debe expresarse sólo como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto.^{***} Esta proposición que deberá demostrarse según Hegel con la exposición del sistema pretende establecer la integración del sujeto cognoscente (o se podría decir también, la formación del ciudadano), en su entorno espiritual. Pero al mismo tiempo, pretende ponerlos en movimiento, sobrepasando a las filosofías que ponen un fundamento permanente o bien del lado del sujeto (como en Kant) o bien del lado del objeto.

- * "Por esto ahora, cuando después de siglos la humanidad vuelve a ser capaz de (regirse por) ideas, desaparece el interés por lo individual" Hegel, Escritos, p. 40.
- ** "Lo bello de la naturaleza humana, lo que nosotros colocábamos en el individuo ajeno (...) lo reconocemos ahora con alegría como obra de nosotros mismos; nos lo apropiamos y aprendemos a sentir respeto ante nosotros mismos" Loc. cit.
- *** "Según mi modo de ver, que deberá justificarse solamente mediante la exposición del sistema mismo, todo depende de qué lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto". Hegel, G.W.F. Fenomenología del Espíritu, F.S.C., p. 15.

Con esta enunciación Hegel quiere en primer lugar recuperar el carácter mediado y constitutivo del sujeto, así como del objeto. En este sentido todo inmediato es un mediato, es algo que presupone un proceso de constitución. Todo sujeto como diría Marx es una "creatura". Es por un lado, algo engendrado por su substancia espiritual; algo que toma sus determinaciones de ella y en este empaparse con la substancia se convierte en substancia él mismo. Es por otro lado, negatividad absoluta, contraposición de la substancia que lo engendra; así como reconstitución y restitución a la misma substancia: es sujeto.

En este sentido el sujeto es reflexión. Por eso, en segundo lugar, en el momento reflexivo en el cual el sujeto coincide con su particularidad, se encuentra el momento de transición, disolución y cambio en el espíritu. Es el momento en que el individuo, que en apariencia coincide consigo mismo, movido por los resortes de un nuevo ideal en la producción de un nuevo sentido, coincide con su universal de manera inmediata dejando de lado la forma espiritual anterior. Esta inmediatez indica la reintegración violenta que hace el sujeto del plano espiritual y su rompimiento con la forma anterior (aunque conservándola o superándola), a la que ve ya como un exterior diferente. En este momento el sujeto se convierte en devenir, es paso a una forma espiritual nueva, en embrión; pero es también inmediatez que no ha encontrado su lugar en esta nueva formación. Cuando se dice, por ejemplo todos los hombres son libres o todos los hombres expresan su libertad en la revolución francesa, no se dice de manera inmediata: el estado de-

* La sustancia viva es, además, el ser que es en verdad sujeto o lo que tanto vale, que es en verdad real, pero sólo en cuanto es el movimiento de ponerse a sí misma o la mediación de su devenir otro consigo misma. Es, en cuanto sujeto, la pura y simple negatividad y es, cabalmente por ello, el desdoblamiento de lo simple o la duplicación que contrapone, que es de nuevo la negación de esta indiferente

mocrático moderno. Hablar del estado democrático moderno, es hablar de su constitución, de sus formas de representación, de sus poderes, del status de sus habitantes y de infinitud de mediaciones por las cuales el sujeto se convierte en un sujeto integrado de manera perfecta y que cobra sentido en su comunidad: en un inmediato rico en determinaciones.

Así, la circunstancia que parecía obrar exteriormente en sus accidentes, expresada en toda otra forma de enunciación que hacen otros pensadores sobre la substancia, se convierte en la propia manifestación del sujeto, en una substancia que no permanece inmóvil; sino que al coincidir con el sujeto, aunque siempre coincide consigo misma, admite la mutación, el cambio. En consecuencia, la contradicción establecida entre la substancia, como un substrato permanente, y los accidentes, como lo exterior cambiante y susceptible de modificarse, se supera. Con ello, lo verdadero, la substancia como sujeto, junto con su devenir, coinciden como idénticos y confluyen en una nueva forma de concebir el conocimiento: "Es ella (la reflexión) la que hace de lo verdadero un resultado, a la vez que supera esta contraposición entre lo verdadero y su devenir".

Por último, este tránsito queda zanjado sólo cuando con el desarrollo y la mediación, este sujeto particular accede y se articula a la comunidad de manera concreta, espiritual, respetando a los demás e integrándolos a sí, a partir de: su actividad, de su comprensión y de la articulación de sus fines a los fines estrictamente ciudadanos. Por eso para Hegel, si bien el niño parece en sí mismo lo más colmado, sin

diversidad y de su contraposición". Hegel, Fenomenología, p. 16.

* Hegel, Fenomenología, p. 17.

embargo, todavía es alguien desvinculado del ámbito de la espiritualidad en el cual se da una real vinculación intersubjetiva, pues todavía no se ha apropiado de tal espacio espiritual; en cambio, el adulto ya no se encuentra en ese estado de aislamiento y puede ejercer mediante su trabajo, mediante su voto en las elecciones o mediante la toma de las armas en una situación de guerra, acciones que preservan, modifican o transformen el estado y la sociedad a la que pertenece, pero todo ello integrado en un espacio de sentido: espiritual.

Pero todo lo anterior no puede llevarse a cabo si no hay en el sujeto una conciencia histórica o una formación espiritual. Precisamente el propósito de la filosofía, para Hegel, es la formación del individuo, para que éste logre su integración perfecta en el ámbito del espíritu: su substancia.

De ahí que la filosofía trate de superar a la conciencia que se encuentra bajo una determinación particular, enseñando le no sólo que pertenece a una comunidad determinada y cuyo sentido emerge y se resuelve en un ámbito espiritual que lo trasciende y lo explica, y en el cual encuentra su sentido y su fin como sujeto; sino que todo el devenir histórico que le precede es parte de su forma total de vivir: cada acción que realiza, cada uno de sus elementos valorativos, cada una de las acciones en las que encuentra sentido, exigen y encuentran a la mano una solución concreta, son respuestas a problemas ya planteados y vividos en otra etapa del espíritu. ^{**} Este haber presente en cada una de las acciones concretas del individuo y que es como una abreviación y allanamiento de las dificultades que va sorteando el espíritu, constituyen su

* "Si es cierto que el embrión es en sí un ser humano, no lo es, sin embargo, para sí; para sí el ser humano sólo es en cuanto razón cultivada que se ha hecho en sí misma lo que es en sí" Hegel, Fenomenología, p. 17

** "También el individuo singular tiene que recorrer, en cuan

"naturaleza inorgánica": herencia, principio de acción y confianza en la libertad determinada, con un fin, a la que tiende todo sujeto para Hegel. En este sentido, el concepto de libertad que resumiría toda esta idea, vamos a ver adelante, no es un concepto inmediato. Tiene que recorrerse un largo camino para que se llegue a su encuentro.

La conciencia histórica, así, tiende a redimir definitivamente al sujeto particular y abstracto, de sus puntos de vista limitados y estáticos en cuanto a sí mismo o en cuanto a cualquier elemento que forme parte de su conciencia y de su vida: instituciones, objetos de conocimiento, etc... La conciencia histórica es, en consecuencia, uno de los presupuestos para penetrar en el verdadero ámbito del saber para Hegel.

En relación con la idea de memoria histórica, confluye en Hegel la idea de cuerpo viviente.

La oposición fundamental que Bourgeois dibuja al mostrar el trabajo de la primera filosofía "técnica" de Hegel, es la oposición entre la vida y la reflexión filosófica. Mientras por un lado, la vida es la conjunción, el movimiento, el cambio, la relación de la identidad con su diferencia; por otro lado, la reflexión es una expresión exterior y estática que no puede captar el sentido, el movimiento y la relación que caracterizan al contenido que quiere expresar. De ahí que la primera solución hegeliana se dirija o bien a recluirse en el amor religioso en donde hay una comunión sustancial entre el creyente y la divinidad o en el simple amor, que vincula y

to a su contenido, las fases de formación del espíritu universal, pero como figuras ya dominadas por el espíritu". Ibid., p. 21.

supera a quienes lo realizan, haciendo de dos diferentes uno: estableciendo con ello, la identidad de la identidad y de la diferencia.* En lo que Hegel pone el acento, en consencuencia, es en el elemento que permite la vinculación: en la vida; con lo cual Hegel sigue pensando exteriormente la vida, sin que el pensamiento tenga todavía una determinación precisa.

Aparte de lo simple de esta enunciación hegeliana, todavía el pensamiento es un elemento exterior, ajeno a la vida.

Ya a partir de la fenomenología, Hegel empieza a desplegar su proyecto filosófico en forma más acabada. Este proyecto que Bourgeois sintetiza afirmando que el proceso lógico del pensamiento es al mismo tiempo un proceso ontológico,** nos lleva de lleno a la idea de que el conocimiento en el ámbito del pensamiento y como forma efectiva de apropiación de lo real, de la esencia de cualquier identidad, es o semeja ser un elemento viviente. Debo aclarar que cuando hablo de pensamiento, no hablo de pensamiento, no hablo de él en abstracto, sino como algo que coincide con algún sujeto pero que se conserva más allá de él. En la "Enciclopedia de las ciencias filosóficas" encontramos una aproximación ejemplificada de esta idea.

Pero antes veamos cuál es el fundamento que Hegel sostiene y en el cual se basan esos ejemplos. Ya Kant al hablar del

* "La forme conceptuelle contredit le contenu vivant à tel point que'elle ne peut être elle-même l'origine de son sens et que celui-ci ne peut être à proprement parler que vécu; seule la vie saisit la vie, et elle la saisit particulièrement là où 'la liaison et de la non liaison' atteint sa perfection, c'est-à-dire dans expérience de l'amour, et de l'amour religieux" Bourgeois, op. cit., p. 17. (La forma conceptual contra dice el contenido viviente, a tal punto, que ella no puede ser el origen de su sentido; de este sentido no se puede propiamente hablar, sólo puede ser vivido; sólo la vida comprende a la vida, y ella la comprende particularmente ahí en donde 'la unión de la unión y de la no unión' alcanza su perfección. Es decir, en la experiencia del amor y del amor religioso).

** Ibid., p. 7:

juicio sintético a priori, como hemos visto, enuncia que en el pensamiento la presencia de un objeto o representación no puede sustentarse en sí misma. Antes bien hay una acción recíproca entre los objetos conceptuales producidos en el entendimiento. En virtud de que en Kant se presenta un movimiento dinámico de sus objetos en espacio y tiempo, de dos objetos que en diferentes momentos aparecen en el espacio, se puede establecer un tipo de relación. Esta relación en Kant no llega a tomar cuerpo bajo la forma de contradicción, pues en primer lugar dos objetos no pueden ocupar el mismo espacio, sino en diferentes momentos y suponiendo que hay un desplazamiento del que antes estaba ahí. En segundo lugar, toda otra relación de dos objetos puede expresar o bien yuxtaposición, acercamiento, causalidad, etc.. Pero lo más importante en estas relaciones es que éstas indican únicamente el punto de vista del entendimiento sin el cual el objeto de la representación permanecería neutro. En consecuencia, la identidad del objeto exterior (puesto que es aquello de lo que no se sabe nada), así como la del objeto del pensamiento queda asegurada en esta perspectiva que evita la contradicción.

Por eso uno de los primeros resultados importantes contra esta forma de concepción, es la idea de infinito, concebida por Hegel en la Fenomenología. Sin embargo, esta concepción ataca el problema de las identidades restituyéndolo al ámbito de lo exterior manifiesto, en el espacio de una unidad superior y en el orbe de la necesidad y del devenir. En la autoconciencia Hegel aborda la contradicción como uno de los elementos fundamentales que inciden y rigen el movimiento de la autoconciencia en su devenir hacia el espíritu. Pero un enfoque mucho más general y compacto lo encontramos en la "Ciencia de la Lógica".

En la primera parte de la "Doctrina de la esencia". He-

* Hegel, Fenomenología, pp. 100-104.

gel va rastreando las diferentes posiciones en la producción que se hace del sentido, en torno a la identidad. La posición del pensamiento, en el momento anterior a la contradicción, con respecto a la identidad abstracta, es ésta: por un lado, en la determinación de la identidad, ésta se presenta como un positivo. Este positivo es en cuanto a su determinación directa por el pensamiento, el receptáculo al que de diferentes predicados le conviene uno, verbigracia: o ser negro, o ser blanco, o ser verde, etc.. En cuanto la comparación (bajo la forma de oposición), que el entendimiento establece entre tal identidad y lo diferente a ella, tenemos la diferencia determinada. Podemos decir que dos objetos son diferentes e indiferentes (diversos), si entre ambos no se establece punto de comparación; pero en cuanto se establece un punto de comparación entre los diferentes, se establece entonces, una diferencia determinada. En este momento, la diferencia determinada parece ser para el entendimiento (como en Kant) un punto de vista exterior a aquello a lo que se le aplica. En este sentido, la identidad que ve y ofrece el pensamiento se presenta como lo positivo y el conjunto de sus diferentes determinados como lo negativo. Sin embargo, sucede lo siguiente: en cuanto el entendimiento cambia de posición y se refiere a alguno de los diferentes determinados como positivo, hace entonces que la identidad primera asuma entonces, la posición de negativo. Por lo tanto, la identidad sufre la siguiente contradicción: ser tanto positivo como negativo.

El problema de la identidad refleja, que se expresa en esta contradicción, Hegel lo expresa así. La identidad frente a la diversidad es ya contradicción en cuanto a que la expresión de la identidad ya presupone un diferente para sobresalir como tal; para sobresalir como algo que es igual consigo mismo. En relación con lo positivo y lo negativo, al enunciar lo positivo, de igual manera, ya suponemos un negativo a partir del cual sobresale, pero sin el cual no puede

enunciarse como positivo. En ambas situaciones, la identidad que se refleja en sí incluye en su concepto o bien a un diverso o bien a un negativo, con lo cual la identidad en su concepto es ella y su diferencia. Pero en ambas situaciones, la identidad que se refleja es unidad excluyente, pues tiene sus propias determinaciones en oposición simple con las otras entidades diferentes: se comporta como un indiferente.

Pero en la contradicción, al incluir en sí misma, la identidad, la determinación que parecía corresponder sólo al diferente (la negatividad), la enfrenta a sí misma como lo contrario de lo que parecía ser, como lo diferente de sí misma que parecía sólo corresponder al otro y, con ello, excluirlo de sí.

En este sentido, cada una de las entidades determinadas es un independiente que tiene que poseer las mismas determinaciones que su otro determinado; es decir, tiene que negarlo y negarse como identidad excluyente para devenir independiente y para preservar su independencia, respecto a su otro determinado que se le enfrenta.

Así, el resultado de la contradicción no es la identidad que se disuelva en la nada (por albergar en su seno determinaciones contradictorias), sino que se resuelve en una identidad

- * "Ellos constituyen (los diferentes) la reflexión determinante como exclusiva; y puesto que el excluir es un único distinguir, y cada uno de los distintos, justamente exclusivo, constituye toda la exclusión, cada uno se excluye en sí mismo" Hegel, Lógica. p. 379.
- ** "Así representa la contradicción siguiente que lo positivo, puesto que es el poner la identidad consigo misma por medio de la exclusión de lo negativo, se convierte a sí misma en lo negativo, es decir, en ese otro que excluye de sí" Ibid., p. 380.
- *** Así la independencia es una unidad que vuelve en sí por medio de su propia negación, pues la negación de su ser-pues-to, vuelve en sí. Es la unidad de la esencia que consiste en ser idéntica consigo misma por medio de la negación, no

que en la negación de sí misma y en la negación de la otra identidad, sólo puede conservarse como identidad, se pone, mientras resiste la tensión a la que está así expuesta. Por esta razón, lo otro ya no se mantiene como un simple otro diverso o diferente (cuya relación sólo dependería de un punto de vista exterior), sino en el fundamento hacia el que tiene que devenir como negatividad y en el cual parece como identidad inmediata e indiferente; pero en el cual parece realmente y se disuelve, también, en el momento en que no puede soportar la presión que se ejerce sobre ella.

Cuando Hegel se refiere a las pulsiones o a la apetencia en la Fenomenología o en la Lógica, indica este movimiento del viviente, este impulso vital que anima la unidad de vida o lo universal, y que produce en la identidad, esta necesidad de preservarse, de transformarse y de producirse en esta relación.

Por esta razón, toda identidad que como en Kant se refiere simplemente a las cosas del pensamiento como algo diferente y ajeno a las cosas mismas, pierde este sentido vital que anima a las identidades vivientes en la naturaleza y en la sociedad.

La identidad abstracta en sí no representa todavía ninguna vitalidad, sino que, como lo positivo es en sí mismo negatividad, por eso sobresale de sí y se empeña en modificarse. Por lo tanto algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción y justamente es esta fuerza de contener y sostener en sí la contradicción.*

de otro, sino de sí misma" Ibid., p. 381.

* Hegel, Lógica, p. 387.

Hegel precisamente ejemplifica bajo el mismo tenor en la Enciclopedia y en oposición a Kant, este carácter de los seres vivientes y su dependencia del entorno en que se mueven, su universal. Este énfasis en la contradicción se opone a todo pensamiento (como el de Kant) separador, que evita la contradicción, pensando que su resultado no es otra cosa que la nada, la abolición de todo contenido.

Cuando Hegel se refiere al animal o a la autoconciencia abstracta en el descubrimiento de su identidad, plantea que su primer impulso es la destrucción y la aniquilación del ser. Pero su intento es fallido en cuanto que toda parte negada es transformada y restituida otra vez en el ser: el ser que ellos mismos son. **

Pero entonces, el pensamiento ¿en qué difiere de todos estos vivientes? Es decir, como hasta Kant parece manifestarse ¿el pensamiento es un elemento permanente, indiferente y ajeno a las determinaciones de ese opuesto suyo que es el objeto exterior? Pues no. Para Hegel el pensamiento contiene las mismas determinaciones que caracterizan al viviente.

Hegel señala en la Enciclopedia que el pensamiento, como el estómago, es un negativo que toma el objeto exterior, lo digiere, lo transforma y lo convierte en pensamiento. ***

Así, el pensamiento tiene la necesidad del objeto, su otro determinado. Sin el objeto el pensamiento no es pensamiento, no tiene aquel sentido vital. Ya en la primera parte de la Ciencia de la lógica, Hegel habla de lo que debería ser el comienzo del conocimiento. En este comienzo, el pensamiento tiene que manifes

* Hegel, Enciclopedia, p. 39

** Hegel, Fenomenología, pp. 111-113

*** "Pero, en realidad, el pensamiento es esencialmente la negación de un existente inmediato. Del mismo modo, el comer se debe a los medios de nutrición, porque sin éstos no se podría

tarse como una simple abstracción, semejante a la autoconciencia que en su reconocerse inmediato y en su querer mostrarse como la esencia absoluta, desprecia todo; pensando que lo exterior es algo de lo que puede prescindir tranquilamente. Por esto, en su igualdad consigo mismo, el pensamiento no admite un otro diferente de él; él es su propio ser, la esencia absoluta, pero es un vacío absoluto en esta determinación: es, en consecuencia, una nada. En este sentido, su propio ser, el propio ser del pensamiento, se sabe; pero de este vacío, en esta contradicción consigo mismo, tiene que devenir el movimiento en el cual y por el cual se produzca como identidad con su diferente, y con ello entre en concordancia con su propio concepto.

De esta manera, el pensamiento tiene que iniciar un movimiento en el que empiece a manifestarse como un algo concreto. En cuanto el pensamiento pone en sí un otro diferente, empieza su actividad viviente; deja de ser un abstracto (es decir, algo que se presenta como unidad excluyente e inmediata), para empezar a ser un concreto (una negatividad que se produce en su relación con su otro determinado).

Discutiendo Hegel la refutación que hace Kant de la prueba ontológica, muestra este primer movimiento del pensamiento hacia su realidad concreta.

La refutación de la prueba ontológica de Kant se basa en dos determinaciones fundamentales: 1) el verbo "ser" para Kant se usa en el juicio y designa una existencia exterior, una cosa en sí o una posibilidad, susceptible de ser determinada por el entendimiento. Para Kant no se puede decir, por ejemplo, el perro es o Dios es, pues ser es sólo la posibilidad de aplicar

comer; el comer es de este modo representado como un ingrato que destruye aquello a que se debe él mismo. Y el pensamiento, en este sentido, no es menos ingrato" Hegel, Enciclopedia. p. 10.

un predicado que determine a lo posible, que permita conocer.

Así, el juicio es completo y correcto, si incluye un predicado del entendimiento aplicado a un posible: el perro es ver de o Dios es bueno. Además, el pensamiento es contradictorio o pierde su objeto, si suprime, anula o excluye un predicado que conviene al sujeto de la proposición. * Dios no es una existencia exterior que afecte a los sentidos, por lo tanto, no es una posibilidad, y no incurro en una contradicción cuando suprimo de él todo predicado.

Y 2) Además, el pensamiento tiene el concepto de una cosa a priori y éste se circunscribe a los predicados que se le pueden aplicar o no. Un objeto presupuesto, posible, es determinado positivamente si uno o varios predicados le convienen; es determinado negativamente cuando los predicados opuestos no le convienen, expresando esto sólo una carencia del sujeto de la proposición; estas determinaciones no pertenecen para nada al objeto mismo que es una cosa en sí. ** Así, todo juicio positivo o negativo no dice nada trascendental o propio de lo posible, que debe presuponerse, para ser susceptible de ser expresado en un juicio.

De esta manera, "ser" para Kant, designa una existencia o lo posible. Al mismo tiempo designa un objeto indeterminado al que pueden aplicársele, exterior e indiferentemente, diferentes predicados del entendimiento para formar su concepto.

Esto dentro del pensamiento kantiano es absolutamente congruente con sus presupuestos. Pero para Hegel el concepto de una cosa no puede ser sin su otro determinado; esto otro no es exterior sino interior. En relación con el pensamiento, la cosa

* Kant, Op. cit. p. 270.

** Ibid., pp. 261 ss.

exterior incluye en su concepto al pensamiento mismo. En este sentido, cien tálers incluye en su concepto tanto la relación negativa con mi bolsillo, como la relación negativa con mi pensamiento. Para esta cosa (cien tálers) no es indiferente que el pensamiento exista o no, pues su condición de posibilidad de que sean cien tálers pensados; no depende exclusivamente de su existencia que en sí misma es efímera y arbitraria, sino de lo que sea para algo exterior a ellos: en este caso el pensamiento. El pensamiento mismo obtiene esta posibilidad de expresarse como algo (vivo), sólo en cuanto es capaz de poner algo en él y con ello ponerse como pensamiento real, concreto.*

Ser, en consencuencia, para Hegel, no es cualquier identidad o existencia exterior inmediata a la que puedan aplicársele predicados exteriormente, sino que es una unidad colmada de relaciones y en donde cada cosa tiene su posibilidad de emerger y de ser efectivamente.

Por eso cuando se opone (como Kant) a la existencia abstracta de cualquier cosa, una determinación igual de abstracta e indiferente como el pensamiento, no se puede hablar propiamente del concepto ni del ser para Hegel. Nada concreto es aislado e indiferente de toda otra cosa. En consencuencia, toda identidad, incluyendo al pensamiento, tiene que devenir a lo que debe ser o ya devino a ser lo que efectivamente es.

* "Expresado de manera más general: las abstracciones del ser y la nada dejan ambas de ser abstracciones cuando adquieren un contenido determinado: el ser entonces es una realidad, el ser determinado de cien táleros: la nada es una negación, el no ser determinado de ellos" Hegel, Lógica, p. 81.

** "En las instancias que se alegan contra la proposición en cuestión (el ser y la nada son lo mismo), si algo aparece como no indiferente respecto al hecho de ser o no ser, no es a causa de ser o no ser, sino a causa de su contenido, por lo que este algo se vincula con otro. Si se presupone un contenido determinado, una cierta determinada existencia, esta existencia, por ser determinada, se halla en múltiples

Ahora que he llegado a este punto se antoja expresar cuál es la búsqueda de Hegel o por donde piensa llegar de manera concreta a dar forma y a demostrar las dos nociones ya explicadas. Asimismo, es importante explicar en qué momento sitúa Hegel a Kant en su Lógica y bajo qué consideraciones se enfrentan las nociones kantianas al concepto; así como la manera bajo la cual el concepto supera las condiciones kantianas y las hace de condiciones extrínsecas para el conocimiento como tal, condiciones explícitas de vida que representan una forma mucho más elevada de concebir conceptualmente el objeto exterior enigmático al que parece enfrentarse, sólo para excluirlo, el pensamiento kantiano.

En efecto, si nosotros tomamos al pie de la letra la afirmación hegeliana expresada al principio de la Enciclopedia de que el pensamiento como idea es su propia producción, como además es pensamiento puro,* llegaremos a la idea errónea de que el pensamiento es una simple forma exterior absolutamente diferente del objeto exterior; con lo cual estaremos insertos sólo en una forma de kantismo en donde el objeto quedaría como una cosa en sí.

En esta expresión, Hegel se opone más que nada a las filosofías de la inmediatez que creen expresar al objeto de manera directa y a partir de las determinaciones que mejor se le

en múltiples relaciones con respecto a otro contenido; para aquella existencia no es indiferente si cierto contenido diferente, con el cual está en relación existe o no existe; pues sólo por vía de tal relación ella es esencialmente lo que es" Ibid., p. 80.

- "La idea es el pensamiento, no como algo formal, sino como la totalidad desarrollada de sus peculiares determinaciones y leyes que se da a sí mismo y que encuentra en sí mismo. "La lógica es la ciencia más difícil porque no opera sobre intuiciones, ni tampoco, como la geometría, con representaciones sensibles abstractas, sino con abstracciones puras, y requiere la fuerza y el hábito de retirarse al puro pensa

ocurren al pensamiento. Una constante de estas expresiones o filosofías es aquella en la cual se presupone un objeto estático, o, en su defecto, suponiéndolo más complicado lo consideraran cosa en sí; así como también se presupone un sujeto de conocimiento que ya tiene una forma ahistórica para conocer o simplemente se cree que con emitir un signo diferenciado de otros ya se conoce un objeto: a esto lo bautizo como manzana, o a esto como árbol, etc..

A esta clase de filosofías Hegel las denomina en general como entendimiento, pues éste quiere moverse en el plano de lo estático o en el plano de una o varias determinaciones que limitan al contenido que quiere expresar. Precisamente la idea de libertad romperá con toda expresión en donde el contenido expresado en relación con el espíritu, siempre lo muestra como un limitado, un determinado por otra cosa que forma parte de su concepto. Limitado en el sentido de circunscrito, cerrado, sin posibilidad de trascender las circunstancias que se le han impuesto. De esto veremos un poco más adelante.

Para Hegel esta clase de conceptos (como manzana y árbol) son ya demasiado elaborados, no inmediatos. Asimismo el pensamiento en esta clase de expresiones se muestra ya muy concreto, pues ya es capaz de pensar objetos muy particulares.

miento, cerrarle y moverse dentro de él" Hegel, Enciclopedia, p. 17.

- * "La expresión, pensamientos objetivos, designa la verdad (...) Pero indica en general, al mismo tiempo una oposición que precisamente constituye el problema de la filosofía (...) Si las determinaciones conceptuales ostentan entre sí una oposición fundamental, es decir, si son de naturaleza finita, serán inadecuadas a la verdad que tiene un valor absoluto e independiente, y en tal caso la verdad no es susceptible de ser aprehendida por el entendimiento" Hegel, Enciclopedia, p. 21.

En efecto, como ya vimos, para Hegel no hay objetos inmediatos, pues todo objeto particular inmerso en el movimiento de lo viviente: nace, se desarrolla y muere. En este sentido, todo objeto exterior es finito, engendrado y se disuelve en su entorno. Por esta razón, el pensamiento en su auto-producción no necesita compararse a un objeto particular, sino a las nociones que produce para ir comprendiendo el sentido de esta fuerza viviente, de lo universal exterior.

De esta manera para Hegel el objeto no es un estático ni una incógnita, sino un proceso del que hay que ir expresando el sentido. El sentido sólo se puede expresar totalmente cuando el pensamiento haya podido elaborar una serie de nociones que expresen desde la perspectiva del entorno del objeto particular y de su movimiento, la concreción de este particular que emerge y se presenta a la vista inmediata de quien en un momento dado asume la posición de conciencia o de sujeto cognoscente.

Así, en esta perspectiva hegeliana, el sujeto cognoscente o el pensamiento en general parte del vacío. Enfrentado ante el objeto, éste se presenta como lo sublime o como lo inefable, ante el cual el pensamiento es una vacuidad.

Así, para Hegel, la primera forma de expresión del pensamiento ante la exterioridad infinita y en movimiento es un universal, pues al pensamiento no le interesa un objeto en particular ni una situación particular, sino el objeto colmado que se presenta ante su vista.

La expresión de Parménides con que se inicia la "Ciencia de la Lógica" muestra el grado de pobreza del pensamiento, así como una especie de balbuceo en donde el pensamiento sólo se encuentra en sí mismo; pues en este querer expresar de bulto la riqueza del objeto exterior, lo deja al margen, al otro la

do de él: el ser es pero también es nada, pues en verdad no expresa nada, sino al pensamiento haciendo a la vida; con las mismas características o determinaciones que parecen caracterizar a todo objeto particular exterior inmediato: la abstracción y el aislamiento.

En efecto, el pensamiento en sí mismo, sin objeto pensado, es una abstracción que surge como pensamiento vivo en la medida en que coincide como todo objeto con su concepto. En este sentido, el objeto como universal, que trata de expresar este pensamiento inmediato, y que finalmente podrá ser expresado, es precisamente el otro determinado sin el cual el pensamiento sería sólo una abstracción y el objeto una cosa en sí. De esta manera, sólo el entendimiento tiende a creer o bien que la expresión del pensamiento es excluyente e indiferente del objeto exterior o bien que una determinación hacia el objeto es la única que le corresponde y que es ajena e inválida a cualquier otra determinación. **

Una cosa es expresar sentido y con ello formar un sentido vital, como una forma, asimismo, de relación con nuestro entorno; otra cosa es enunciar un término y referirlo a un objeto determinado. Por ejemplo, la noción "mortal". Si a una forma de entendimiento, tal y como lo retrata Hegel, se le cuestiona sobre un posible origen de la palabra "mortal", nos dirá seguramente: puesto que la experiencia enseña que todo ser viviente en un momento dado deja de existir, esto es suficiente para saber que todos hemos de morir: por lo tanto, por inducción, todo individuo es mortal.

* "(...) porque el pensamiento, cuando se le considera relativamente a su contenido y cuando penetra en la verdadera naturaleza de las cosas y respecto a su forma, no es un ser o hacer particular del sujeto, sino la conciencia, el puro yo, que se mantiene independiente de toda circunstancia y de todo elemento particular y extranjero, y que no produce más que lo universal en el que se identifica con los individuos" Hegel, Enciclopedia, p. 21
Ver *Ibid.*, p. 22-25.

Pero ahora sigamos una forma discursiva que se ajusta más a la hegeliana. Borges en uno de sus cuentos reflexiona sobre la noción opuesta a mortal. Uno de sus personajes se vuelve inmortal, gracias a que encuentra un río, de cuyas aguas bebiendo, se aleja para siempre el peligro de la muerte. En pleno remordimiento, pues en la inmortalidad, según un razonamiento que hace este individuo, nada es imposible ni le esta vedado al hombre, pues en un infinito de tiempo, dice, se pueden dar todas y cada una de las circunstancias lo mismo para ser César que para escribir la Odisea de Homero; como para realizar la más grande virtud que la más infanda acción; sí, en pleno remordimiento por estas circunstancias reflexiona: ser inmortal no tiene ningún sentido pues los animales también lo son, lo terrible es saberse inmortal.

De la misma manera el saberse mortal y el ser mortal son dos cosas distintas. En este sentido, los animales se enfrentan a una serie de circunstancias que los limitan o que los destruyen sin plena conciencia de cómo ni en qué momento ocurren; mientras que el individuo pensante en base a esta idea, orienta, le da un sentido o un fin a sus actos, se vuelve cauteloso y en el momento de perecer tiene plena conciencia y asume la muerte bajo diferentes perspectivas: o bien cree que tiene un alma que se conserva en otros lugares o bien cree que su vida seguirá perdurando en la de sus hijos, etc.

Por esta razón, el término mortal no indica sino una manera de producir sentido, al mismo tiempo que significa conocer una determinación exterior a los objetos vivientes y que los acerca de diferentes maneras al universal en que se desarrollan. Sólo el sujeto pensante es capaz de saber y tratar de expresar esta relación en sí mismo y en el animal, mientras que el animal simplemente la vive y en ella perece.

Para Hegel, el sentido se produce en el concepto. El concepto en Hegel tiene al menos tres elementos. En primer lugar, un par de nociones que se oponen y complementan recíprocamente: cada una permite emerger a la otra y sin la una la otra es incomprensible. En segundo lugar, cada una de las nociones está determinada por la otra, de manera que cada noción tiene en la otra su límite del cual no puede sobrepasar. En tercer lugar, cada una de las nociones del concepto se puede comparar con la otra para poder saber si el contenido que se quiere expresar es adecuado a sus nociones.

El contenido o el elemento positivo que se quiere expresar siempre en el concepto va a necesitar algo así como un fundamento en el cual aparezca. Este va a ser su universal y como su punto de apoyo. Al contrario, el fundamento o base siempre habrá de coincidir de diferentes maneras (esto lo veremos más adelante) con su contenido y sin éste no podrá ser expresado como fundamento ya que fundamento no puede serlo de sí mismo.

El problema al que se enfrenta en cada forma de expresión o concepto, el pensamiento, es el siguiente: el pensamiento en cada una de sus expresiones piensa correctamente, pero en cada una de ellas, anterior a la determinación efectiva del concepto, piensa de manera insuficiente. El problema del pensamiento, así, no es la carencia de expresión, sino su propia pobreza. El pensamiento como entendimiento produce nociones correctas en parte, para pensar el objeto, pero en su insuficiencia fundamenta siempre produciendo una metafísica.*

Además, el entendimiento sólo acepta como válidas sus propias determinaciones y tiende a ver en las determinaciones diferentes sólo la confusión y el error. El concepto enseña

* Ver capítulo siguiente.

que sólo a través de la exposición del proceso cada una de las formas del entendimiento adquiere su lugar en la producción del sentido; de qué manera y cómo, es que adquieren sentido sus nociones.

En la "Ciencia de la Lógica", Hegel enfrenta al menos dos concepciones o dos formas de mirada y expresión. La primera corresponde a la doctrina del ser; la segunda corresponde a la doctrina de la esencia.

En la primera, las nociones que produce el pensamiento son por así decirlo, nociones de simple movimiento en el tiempo. El pensamiento se detiene ante el objeto y trata de aprehender el movimiento incesante del mismo. En este sentido, Hegel parece exponer, ya que las nociones antes dichas proceden sobre todo de los filósofos griegos (Parménides, Heráclito, Demócrito, etc) el sentido griego en torno a lo finito, como algo ante todo perecedero, cuya determinación fundamental se trata de encontrar en otra cosa: en aquello que ellas devienen. Por eso el sentido del pensamiento griego expresado en la "Ciencia de la Lógica", es lo universal: lo finito debe fundarse y fundirse en lo universal.

Por eso encontramos como principio de la Lógica, la afirmación de Parménides, quien trata de expresar todo lo finito de golpe y tajo, como afirmación de una unidad: el ser es; así como también la primera negación de este ser como la unidad de su no ser, debido a la finitud de los objetos que lo componen: el ser es nada. El ser es, en estas dos expresiones, como algo colmado; pero el ser es también como algo vacío en virtud de lo deficiente de su inmediatez: lo finito.

- * "Con la palabra sistema se entiende falsamente una filosofía que tiene un sentido limitado y diverso de las demás; es, por el contrario, principio de verdad filosofía contener en sí todos los principios particulares" Hegel, Enciclopedia, p. 11

El devenir resuelve esta cuestión: lo inmediato es y no es o es simple movimiento. Esto mismo lo asume también el pensamiento en su paso de una determinación a otra.

Aquí vemos una determinación más del concepto: el paso de una forma conceptual a otra se da cuando las dos determinaciones del concepto, las cuales se quieren explicar por sí mismas y como distintas, terminan coincidiendo en el mismo objeto que se dibuja. Esta contradicción que indica en la expresión del devenir una verdad limitada referida a los objetos inmediatos: el objeto exterior finito y el pensamiento finito; es el estímulo y la búsqueda de una nueva verdad que incluya y sostenga a la anterior, no la destrucción de tales finitudes. Así, esta unidad de ser y nada como movimiento puro o finitud pura, digamos, concierne directamente a todo lo limitado, aunque no se piense todavía, incluyendo al pensamiento. No se piensa, pues el pensamiento por querer expresar el todo desprecia prácticamente lo particular.

En efecto, las nociones de ser y nada coinciden en el objeto finito que es al que se enfrenta siempre el pensamiento; y expresan su falta de verdad en cuanto se quiere acudir a él directamente para tratar de expresar algún tipo de verdad permanente.

Hegel por su parte pone el acento, sobre todo, en el pensamiento, indicando que nos hallamos ante la verdad más pobre de lo finito; así como en la expresión más vacía del pensamiento: lo universal simple y el movimiento simple.

Así, el pensamiento al expresar esto, todavía no es capaz de poner en sí un objeto concreto ni ha empezado a moverse en el campo de lo concreto. Por esta razón, la nada en que desemboca aquí el pensamiento, no es una nada que haga referencia a otra cosa y en ella se fundamente: tanto el objeto finito in-

mediato como el pensamiento finito inmediato sufren de esta limitación. Por consiguiente, aunque se enuncia y se trata de expresar la verdad de lo finito bajo un universal, en el universal mismo queda excluido este finito; quedando a su vez estos universales sólo como una determinación finita, exterior, aislada del pensamiento. Así es como también queda el pensamiento: como algo aislado.

Finalmente y en resumen, ser y nada indican la determinación de un objeto sin referencia; así como el inicio de la salida de su aislamiento: la tendencia a buscar e incluir a lo finito en lo universal como en su verdad.

Toda verdad absoluta del pensamiento o que quiera erigirse como absoluta es falsa en cuanto se quiere igualar al pensamiento sólo consigo mismo, despreciando (aparentemente) cualquier relación con lo exterior, sólo porque éste se manifiesta como un finito que perece. En este sentido, el pensamiento finito es también destrucción y paso a otra cosa. Diría yo que en el momento en que nos encontramos, en el pensamiento, éste es el juego del pensamiento consigo mismo, pues no ha encontrado ninguna verdad en lo finito, sino sólo que es movimiento sin más.

En esta igualdad de determinaciones: el pensamiento como objeto exterior inmediato, aislado, sin relación con otro objeto; así como también el objeto exterior finito como algo exterior, aislado, sumido en su propio movimiento hacia su fin; en esta igualdad, ambos si tienen verdad, pero son la verdad más pobre. En este sentido, el movimiento tiene que devenir en

- "La nada se opone habitualmente al algo; pero el algo ya es un ente determinado, que se diferencia de otro algo, una nada determinada. Pero aquí la nada debe tomarse en su sencillez indeterminada (...) Pero ante todo no se trata de la forma de la oposición, vale decir, al mismo tiempo, de la relación, sino de la negación abstracta, inmediata, la nada pu

algo y lo finito tiene que empezar a buscar su verdad en otra cosa (incluyendo al pensamiento finito mismo) que el pensamiento tiene que ir produciendo como pensamiento para comprender y comprenderse como forma viviente.

En el ser determinado, tanto el objeto exterior finito como el pensamiento, encuentran ya una nada determinada. Es decir, el pensamiento pone como el otro determinado de lo exterior y en donde éste encuentra su verdad, un algo que es un universal (que podría ser el fuego, el aire o lo indeterminado) y que constituye el substrato del cual se forman y al cual se reintegran las cosas finitas.

En esta expresión del universal que es el origen o el lugar en que desembocan las cosas finitas, empieza a fundar y a fundarse el pensamiento, en una determinación del objeto exterior universal. Es decir, el pensamiento ya encuentra en ese algo (y en su complemento, lo universal opuesto de las cosas finitas que enseguida veremos) su fundamento al que tiene que pasar: el pensamiento ya sale de sí y pone el objeto universal, como algo que se puede pensar efectivamente; y que constituye efectivamente su otro determinado, aquí expresado como un ser determinado universal.

Aquí debo aclarar esta idea de paso que de no entenderse bien, creará confusión en la exposición. Cuando yo digo aquí paso, lo uso en el sentido de eliminar, superar (aufheben); cuando Hegel habla de eliminar o pasar a otra cosa, esto no significa convertirse o quedarse en la otra cosa, sino de traerla a sí y con ello producirse en sí, aquello que pasa. Ya vimos, por ejemplo, la apetencia. Quien sale fuera de sí hacia un objeto en virtud de la apetencia, no se convierte en el otro objeto sino que convierte a tal objeto en sí mismo, reintegrándose con esto en su propia identidad: se hace identidad a partir

ra por sí, la negación carente de relación" Hegel, Lógica p. 78.

de la diferencia.

Como el ser determinado es origen y fin de lo finito, aquí ya hay un conocimiento efectivo de lo exterior. Si en el ser y la nada o en el devenir se concibe únicamente a todo objeto inmediato exterior, incluyendo el pensamiento mismo, como algo que en sí mismo no tiene fundamento y tiende a desaparecer en su movimiento, con lo cual se rechaza este inmediato como nulo y se deja a este inmediato absolutamente fuera del pensamiento o el pensamiento desaparece en sí mismo; en cambio en el devenir como ser determinado ya se busca un fundamento en el cual tenga su verdad este objeto que en su movimiento desaparece; pero al mismo tiempo se producen por oposición, se conoce y pasa a formar parte del pensamiento, lo finito excluido anteriormente; pues ya se admite que este objeto que aparece y desaparece es finito, porque le pertenecen las determinaciones universales del cambio (mutación) y la alteridad. Mientras en las determinaciones de ser y nada, hay una ausencia del objeto exterior, un desprecio absoluto a éste en el pensamiento; en el ser determinado, en cambio, ya hay producción y conocimiento efectivo del objeto exterior como universal.

Además, hay entre ambas determinaciones del concepto, lo universal inmediato exterior como un diverso y el universal que le sirve de fundamento a cada una de las cosas de este diverso, una oposición, una brecha que quedará zanjada hasta el final de la doctrina de la esencia: la diferencia absoluta entre el fundamento que se sitúa como aquello que está antes y después de lo finito (el ser determinado) y las determinaciones que se producen en torno al contenido inmediato (cambio y finitud) que es el que en realidad se quiere conocer: el fundamento es ajeno al contenido (o se presenta así). Aquí quizá es incorrecto hablar de fundamento, pues esta noción surge hasta la doctrina de la esencia. En efecto, aquí el fundamento no sostiene a lo finito, sino que es aquello en que se precipita lo finito.

Sin embargo, considerado como aquel universal en que se funda la verdad, también se puede expresar como el fundamento en que las cosas desembocan en su finitud.

Por esto aquí la verdad (como lo falso) que le pertenece universalmente a lo finito es opuesta a la verdad que se quiere hacer sobresalir: el algo en que desembocan o lo infinito del ser determinado. Este es otro de los problemas permanentes del entendimiento, para Hegel, el cual enfrenta siempre y deja separados los dos lados que corresponden al concepto.

Es decir, siempre que produce un conocimiento efectivo de lo finito, el pensamiento, produce determinaciones que quiere presentar como las verdaderas en oposición al contenido que se presenta como fundado. ** Sólo cuando ambas consideraciones conceptuales coinciden se dará la expresión del concepto como verdad efectiva y en movimiento de las cosas: conocer lo universal en lo singular y lo singular en lo universal.

En efecto, la igualdad y la contradicción a la que se ha llegado aquí, es que aquello que se presenta como absolutamente diferente tiene las mismas determinaciones: lo finito es infinito y lo infinito es finito (lo singular es universal y lo universal es singular).

En resumen, las determinaciones que se añaden aquí en el conocimiento de lo finito son aquellas por las cuales éste necesita de un otro en el cual tenga su verdad; cómo además, entre

* "El dualismo que hace insuperable la antítesis de lo finito y lo infinito, no hace la sencilla observación de que según esto, lo infinito será uno de dos; un término meramente particular, respecto del cual lo finito es el otro término particular. Tal infinito que es solamente algo particular (...) tiene en lo finito su límite, no es lo que debe ser, no es infinito sino finito (...) se hace de lo finito un ser absoluto que en este dualismo se basta a sí propio. Si, por decirlo así, fuese tocado de lo infinito, sería anonadado" Hegel, Enciclopedia, p. 59

** Ver capítulo siguiente.

ambas determinaciones, hay una separación absoluta, aunque en este aislamiento las dos asumen las mismas determinaciones; por eso aunque se requieren ambas conceptualmente, ambas son absolutamente excluyentes.

En este sentido, el ser para sí (que es la siguiente determinación del concepto) trata de llenar esta laguna: que lo infinito sea infinito realmente y diferente de lo finito; es decir, su unidad constitutiva inmediata de lo finito. En efecto, lo importante en estas determinaciones conceptuales que estamos viendo, no es buscar como se constituye la unidad de lo exterior inmediato o lo que le da consistencia (trabajo que aparece hasta la doctrina de la esencia); sino de tratar de caracterizar este ser para sí inmediato en que se disuelve lo finito; cómo es que esta unidad se puede determinar fuera del contenido diverso exterior configurado. Aquí lo que se iguala al ser (como en el ser determinado) es la unidad constitutiva del ser para sí. Por consiguiente, lo que se trata de explicar es tal unidad. Pero tal unidad por sí misma no se puede explicar ya que es una infinidad de ellas y que coinciden con el ser exterior. Por eso hay que explicar su relación.

La unidad tiene una relación positiva cuando es reunión con otras unidades: es atracción. Pero es relación negativa en cuanto se sustrae de tales unidades: es repulsión. Sin embargo, y puesto que no puede permanecer aislada, sino como el diverso de lo exterior del ser cambiante, entonces en cada repulsión de unos es atracción hacia otros y en cuanto es atracción hacia unos es repulsión hacia otros.*

* La repulsión es también por esto atracción, y lo uno exclusivo o subsistente por sí, se suprime" Hegel, Enciclopedia, p. 61.

El concepto enseña que aquello que de hecho queda separado en la determinación conceptual y que se considera como lo verdadero, necesita y no puede aparecer sin su determinación opuesta: su ruina consiste en que siempre termina coincidiendo y necesitando del otro. Esta contradicción es la que impulsa al entendimiento a cambiar de punto de vista; este entendimiento se muestra como lo racional cuando se muestra su proceso. Pero esto ya no lo puede saber el entendimiento que se encuentra sumido y aferrado a su finitud. Así, el ser para sí vuelve a quedar superado en la unidad inmediata exterior de la que se quiere superar como un simple opuesto, pero en la cual termina coincidiendo.

En esta situación y explicación de la atracción y repulsión del ser para sí, lo que predomina en la constitución de lo diverso es el acaso; no es la búsqueda de su esencia que lo explique como unidad inmediata, sino la explicación de aquello que se encuentra en infinito movimiento caprichoso reuniéndose y separándose exteriormente sin una concreción determinada.

Cada una de las subsiguientes universalidades que el pensamiento produce para configurar y pensar el ser en general confluyen cada vez más en la necesidad de caracterizar y partir del ser inmediato particular.

Ya que con la expresión y determinación de lo universal no desaparece ni se puede dejar de lado lo inmediato exterior, el pensamiento tratará de configurar, teniendo en cuenta las determinaciones inmediatas que presenta cada finito; caracterizando a este finito ya no como una cosa que desemboca en su destrucción en un universal, sino como algo que coincide con éste.

En la doctrina de la esencia, el devenir de lo finito ya no va a ser un movimiento de desaparición en el tiempo hacia aquello que él no es, sino un movimiento que le permite reunir

se con aquello que lo constituye y que se refleja en él, pero por lo cual el coincide consigo mismo en lo que es y sin lo cual no puede ser.*

En esta parte, el pensamiento va a empezar a producir nociones para caracterizar a lo que identifica a cada diverso exterior finito; y va a terminar produciendo las nociones que lo caracterizan (a tal finito) como una unidad interrelacionada, produciendo con ello lo universal exterior inmediato y auto produciéndose en este movimiento que constituye su devenir efectivo.

Antes de explicar las nociones kantianas, y su importancia y superación, veré otros resultados importantes.

El primer resultado al que llega Hegel, como lo vimos un poco más atrás, es a lo que denomina contradicción.

Quizá en este momento sea necesario replantear una serie de cuestiones que se relacionan con lo que hemos visto y con lo que habremos de ver en la doctrina de la esencia.

Quiero dibujar una especie de tablero de ajedrez, para saber en qué dirección Hegel mueve sus piezas.

El planteamiento que quiero seguir apunta en tres direcciones: en la primera me referiré a la diferencia entre la doctrina del ser y la doctrina de la esencia; en la segunda me detendré, en general, en los tres momentos que se desarrollan en

* "Lo absoluto es la esencia. Esta definición es la misma que aquella otra, lo absoluto es el ser en cuanto ser en cuanto el ser es simple referencia a sí mismo; pero al mismo tiempo es más elevada, por que la esencia es el ser que se ha sumido en sí mismo; es decir, que su simple relación consigo mismo es esta referencia puesta como la negación de lo negativo, como mediación de sí, en sí, consigo mismo" Hegel, Enciclopedia, p. 66.

la doctrina de la esencia y en la tercera me quiero referir lo más claro posible a la situación a que se ha llegado con la contradicción.

En la doctrina del ser, como ya hemos visto, el pensamiento para Hegel, quiere expresar la verdad inmediata de lo exterior que se presenta a su vista. Para ello produce una serie de nociones conceptuales que quieren expresar directamente al ser. En cuanto que las nociones expresadas se quieren presentar cada una como aquello que coincide, transformada, con lo exterior, lo exterior mismo está penetrado por aquello que es la determinación del ser, sólo que bajo una especie de metamorfosis. Cada determinación de la doctrina del ser se refiere a algo que directamente afecta al ser. Por esta razón, aunque lo exterior sólo es concebido como algo en movimiento incesante y que desaparece, es él mismo la determinación del ser, tal y como en ese momento se presenta. Por eso mismo veíamos atrás que las determinaciones que parecen caracterizar sólo a lo exterior inmediato y finito se reflejan en su opuesto ya que éste tiende a ser al igual que lo exterior, simple movimiento: movimiento que engendra y se concreta como finitud y que supuestamente vuelve hacia su estado natural: el ser determinado, el ser para sí, etc.. Por eso la categoría más importante en esta doctrina del ser, es la categoría del devenir que penetra en los dos lados determinados de cada concepto del ser para confundirlos en su movimiento incesante.

La doctrina del ser enseña que lo exterior del ser es movimiento incesante, cambio y transformación. De este movimiento no puede escapar aquello que quiere expresar al ser, pues los sentidos del sujeto que piensa y que está asechando a lo exterior nunca ven concretadas sus nociones. Una cosa exterior pasa a ser otra, y la otra a otra y así sin descanso, en el espacio inmediato del ser. ¿En dónde quedan o en dónde puede fundamentarse el pensamiento para afirmar esta clase de nociones?

Pues en nada. Cada una de sus nociones o determinaciones pasa a lo exterior y adquiere un movimiento infinito del que jamás puede rescatarse.

Así, es necesario sacar de su movimiento infinito a las determinaciones que en efecto quedan aisladas, perdidas, excluidas en su movimiento. El movimiento de lo exterior finalmente gana y aquello que se quería presentar como el abismo en donde caía el ser inmediato exterior, es el abismo en donde se extravían las determinaciones del pensamiento.

De esta manera, del movimiento se tiene que pasar al reposo.

De aquí en adelante al pensamiento le va a importar expresar, sobre todo, qué es ya, no el ser exterior que se le escapa de las manos, sino la esencia del ser. La esencia del ser va a indicar entonces, ya no que es el ser, sino cuál es su esencia, aquello que lo fundamenta y sin lo cual este ser no podría ser. Por esta razón, las determinaciones que se van a producir deben guardar una oposición con respecto al ser inmediato: ante el movimiento, el reposo; ante lo exterior, lo interior; ante el ser, la esencia..*Aquí el ser verdadero ya no va a estar anclado en este movimiento exterior que lo pierde sino en un ámbito diferente: el ámbito de la esencia. El ser exterior, en consecuencia, pasa a determinarse como el no ser y el espacio de la esencia ocupa el espacio del ser.

Pero la esencia no surge inmediatamente y cuando el pensamiento se da cuenta de su imposibilidad de anular lo exterior a través de las nociones conceptuales que quieren suspender a lo finito, trasladando su movimiento al espacio cerrado de sus nociones. Este cambio va a ir cobrando forma poco a poco.

* "La negación extrínseca constituida por la abstracción, no hace más que eliminar las determinaciones del ser de lo que

En este sentido, lo inmediato ya no se va a conceptuar en la doctrina de la esencia como simple movimiento; o este movimiento va a quedar como la determinación más superficial de aquello que es como el receptáculo en el que lo inmediato se concreta y adquiere presencia. Por eso en la doctrina de la esencia, a esta exterioridad se pretende opacarla recurriendo a tres formas de mirarla y pensarla; pero finalmente esta exterioridad terminará emanciándose e imponiendo su propio movimiento, pero no ya como una simple desaparición, ni como representación de algo, sino como movimiento que transforma, se concreta, vive y finalmente muere para renacer en aquello que parecía ser diferente a él: su universal que es su esencia y fundamento.

Tres son los movimientos que se efectúan en la doctrina de la esencia por parte del pensamiento para escapar y determinar a lo exterior, pero tres son también las maneras como aquello que está en el pensamiento, conceptuado bajo la forma de finitud, en su retorno y bajo su movimiento, recupera y sobrepasa a tales determinaciones. Además, hay un cambio o el pensamiento produce un cambio importante en su determinación del ser inmediato. Este cambio significa que al introducir determinaciones opuestas al movimiento del ser, el ser mismo tiene que sufrir como un freno en su movimiento: * se concreta. Es decir, al presuponerse bajo él una esencia estable que no puede evitar la determinación del ser, el ser mismo tiene que conservarse en esta esencia y mientras se conserva, está en la

queda como esencia; al mismo tiempo no hace más que colocarlas siempre en otro lugar, y las deja como existentes, tanto después como antes" Hegel, *Lógica.*, p. 340.

* "La verdad del ser es la esencia" Hegel, *Lógica*, p. 339.

posibilidad de manifestarse como algo que sobrevive. La vinculación del ser con la esencia, permite al ser superar su carácter finito; o defenderse de él, sin evitarlo, como una reacción que le permite sostenerse, asumir su finitud y en ello mantenerse como un ser vivo, pujante, lleno de una fuerza, que finalmente fecundará y será la base de su entorno.

El primer movimiento que desemboca en la contradicción se caracteriza porque el pensamiento se presupone como un exterior que quiere garantizar mediante determinaciones muy simples, el elemento conceptual que defina a todos y cada uno de los diversos exteriores, sin asumir las diferentes determinaciones que son sinónimo de su finitud, como movimiento hacia su desaparición.

Así, la primera determinación del pensamiento, como ya vimos, señala a lo exterior diverso el carácter de un múltiple, en el cuál cada uno de sus elementos es una forma positiva como identidad. Es decir, el pensamiento ve a lo exterior como un conjunto de entidades que reposan en sí mismas. Cada una es idéntica a sí, pero diferente e indiferente a las demás. La posición del pensamiento con respecto a la identidad es dejar sentado que cada una de las identidades es irreductible a las demás. Pero en las determinaciones que impone o produce para pensar a tales identidades, éstas son irreductibles a sí mismas: cada una es al igual que la otra una identidad y en relación con las otras es un diferente; cada una es un positivo al igual que las otras, pero en su relación con las otras es un negativo. Negar en este sentido ya no implica una indiferencia con respecto al otro, sino una diferencia que se sostiene y que perdura mientras se sostiene. Pero enseguida hablaré más de esto.

Sólo quiero dejar en claro cómo es que esta diferencia que se encuentra en la identidad misma y que la presenta como una contradicción (ser en la identidad misma positivo y negativo)

hace que el pensamiento diferencie esos lados y los presente como dos lados que están uno junto al otro, para evitar que el carácter de lo negativo, que se hace coincidir con el plano del ser, obstruya a lo positivo a coincidir con él mismo, para con ello dejar de lado toda posible disolución de aquello que se presume como permanente y que se encuentra o se encontraría bajo y sin la intrusión de lo negativo.

Aquí surge la segunda determinación, pues el pensamiento produce nociones en las cuales lo negativo encuentra aquello en lo cuál se sostiene pero que no es él, y que le permite concretarse, saliendo del ámbito en que se encuentra sumido como simple exterioridad inesencial.

Cada una de las determinaciones, es decir, de las nociones que se le aplican para aislarlo de su fundamento o de su esencia, terminan por ser absorbidas por lo negativo; en cuanto éste las recupera, termina mostrándose, en tanto que identidad, como un simple negativo que en sí mismo no oculta ninguna esencia; sino cuya verdadera esencia como un diferente, o sea, junto a las otras identidades diferentes, es la de ser un inesencial.

Por eso, en tercer lugar, a esta inesencialidad se va a tratar de subordinarla en un movimiento diferente, en un movimiento del cual retorna a su exterioridad como negativo, para quedar como un múltiple exterior que tiene que determinarse como relación. En las primeras nociones que produce el pensamiento, la relación trata de nuevo de dejar de lado el carácter negativo de la negatividad, pero la negatividad vuelve a recuperar todas aquellas determinaciones que la quieren aislar, hasta quedar efectivamente frente a frente, ante su diferencia; hasta asumir su propia negatividad y con ello tocar todo fundamento hasta transformarlo en él mismo. Con ello demuestra Hegel que el fundamento de cada uno de los exteriores vivien

tes, es fundamento que engendra y pasa a formar parte de ellos, pero que lo exterior viviente en su negatividad absoluta, altera sus cimientos, los menoscaba, para de ahí producir nuevos fundamentos y erigirse con ello en un viviente fundado que incluye a sus propios fundamentos. *

Así, en cada una de las determinaciones que aplica o produce el pensamiento, antes que desaparecer o alterarse en ellas lo negativo, se afirma y las incluye en sí, pero como algo en que lo negativo a su vez encuentra su origen, su constitución y la perspectiva para actuar modificando aquello que es su fundamento.

En cada una de las determinaciones que produce el pensamiento, para subordinar lo negativo a su fundamento, dejando de lado su movimiento y su cambio de determinación, lo negativo las sobrepasa, en virtud de que lo negativo en su actividad y en la transformación que sufre en su movimiento, las asume para constituirse y afirmarse; pero las desecha, pues en su negatividad se ha determinado como aquello que se recluye y se fundamenta también en su negación de todo exterior a él.

De esta manera, junto con el devenir, cuyo concepto implica el paso de una determinación a otra del concepto, la noción contradicción es la más importante de la doctrina de la esencia.

La contradicción indica, como ya vimos, en su parte negativa, que toda identidad inmediata (sobre todo aquella que

* "En la acostumbrada manera de silogizar, el ser de lo finito aparece como el fundamento de lo absoluto; por el hecho de que existe un finito, existe lo absoluto. Sin embargo la verdad es ésta; que precisamente porque lo finito es la oposición que se contradice en sí misma, es decir, porque él no existe, por esto lo absoluto existe. En el primer sentido la conclusión del silogismo dice así: el ser de lo finito es el ser de lo absoluto; pero en este segundo sentido suena así: El no

coincide con el individuo o sujeto humano en general) enfrenta una serie de determinaciones contradictorias, empezando por su propia identidad, que tratan de disolverla. Así, se podría decir que lo negativo enfrentado a determinaciones de su identidad, como la apetencia, es algo que debe ser satisfecho. Si la negatividad no resuelve esta contradicción para restablecerse como identidad viviente desaparece. Pero en cuanto la resuelve, es capaz de enfrentar otra serie de contradicciones que ponen en peligro su identidad. Por ejemplo, reconocerse, después de su fir distintas vicisitudes que le hacen ser en un momento dado defensor de la vida y de los derechos de los demás en general, a ser en otro momento, aquél que ciega la vida de otros defendiendo la integridad de los valores en que supuestamente se funda su sociedad. Es decir, saber que lo concreto que él es, está sujeto a circunstancias que lo hacen reflejarse como identidad, pero que no son eternas ni permanentes. O simplemente, para poner otro ejemplo, afirmarse abstractamente frente a otra identidad que le dice: yo soy lo esencial para mí o yo soy yo; diciéndole o contestándolo lo mismo, pues para mí yo soy lo esencial y tú me eres inesencial, etc.

Es decir, después de que el pensamiento produce la noción o el concepto (mejor dicho) de contradicción que permite expresar el movimiento, ya no como algo en que lo finito sólo desaparece, sino en el cuál lo finito se concreta y emerge como un inmediato, se abren una serie de perspectivas en las cuales podrá expresarse el despliegue de este finito, tal y como lo he dibujado con estos ejemplos. Estos ejemplos sólo pueden ir concretándose poco a poco de acuerdo a como se determine la contradicción.

ser de lo finito es el ser de lo absoluto" Hegel, Lógica, p. 389.

* " (...) algo es viviente, sólo cuando contiene en sí la contradicción" Hegel, Lógica, p. 387.

Pero veamos, por ejemplo, la primera expresión de esta contradicción inmediata, vinculada con la producción, además, del sentido que otorga a la identidad viviente que la asume.

Esta se expresa en la doctrina de la esencia bajo la oposición esencia-inesencial o esencia y forma.

El pensamiento reflexivo en esta primera expresión trata de ver lo inmediato esencial a través de lo mediato inesencial. Para él, en esta primera enunciación conceptual, ambos, esencia y forma, son dos diferentes absolutos * y tienen que serlo así ya que cualquier elemento de la forma o de lo inesencial que toque a la esencia, la subsume a ésta en el campo de la alteridad. Esta es la razón de que el primer concepto sobre la esencia, aplique nociones que recíprocamente se determinan o se excluyen absolutamente. Por eso la esencia está atrás, lo inesencial adelante o exteriormente; la esencia es lo indeterminado, lo inesencial es determinado o forma, como aquello que tiene o resume todo lo exterior de lo inmediato exterior; la esencia es el reposo, lo inesencial es el movimiento que cambia, se modifica, nace y muere.

Hay que tener en cuenta que todo aquello que es inesencial es parte de la memoria del pensamiento, no es ninguna invención en ese momento suya, ni algo que en ese momento perciba, sino que son nociones producidas ya por él, para conocer lo exterior y que las domina perfectamente.

Es decir, para el pensamiento es ese momento, en la identidad inmediata exterior, se encuentran yuxtapuestas dos unidades: la forma exterior inesencial y la esencialidad interior.

- * "La determinación de la esencia como fundamento se torna, por lo tanto doble, es decir, determinación del fundamento y de lo fundado" Hegel, *Lógica*, p. 394.

Lo que hace el pensamiento especulativo hegeliano, que encuentra estas determinaciones, es ver las limitaciones que permitieron pasar de una determinación a la siguiente, que en la doctrina de la esencia es: materia y forma.

En efecto, lo que señala Hegel es que la unidad en que se reúnen esencia y forma, no es más que la simple identidad exterior. * Pues en primer lugar, aquello que se quiere presentar como lo inmediato o esencia, no es sino algo mediato y presupuesto en la forma. No es algo que se muestre como tal, sino que es algo que se presume a través de la forma. Por consiguiente, no es algo que se manifieste en su reposo, sino que es algo que se resume enteramente en el movimiento de lo diferente y en cuanto lo diferente desaparece, la esencia desaparece también.

Así, la forma antes que ser fundada por la esencia es el fundamento de ésta.

La forma, en este sentido, incluye en sí las determinaciones de la esencia como identidad y las sobrepasa, asumiendo así la contradicción de ser esencia y forma, pero resolviéndola sólo en cuanto forma y no en cuanto esencia. **

- * "Esta circunstancia dificulta la exposición de la reflexión en general; en efecto, no puede verdaderamente decirse que la esencia retorne en sí misma, o que la esencia aparezca en sí, porque no está ni delante, ni en su movimiento y éste no tiene base, sobre la que pueda escurrirse". Hegel, Lógica, p. 295.
- ** "Como negatividad esencial, que se refiere a sí misma, frente a este simple aspecto negativo, ella es lo que pone y determina". Ibid., p. 396.

La esencia como algo indeterminado, permanente y como fundamento, tiene que empezar a determinarse en su diferencia para evitar ser absorbida por la forma. Pero ya que ha coincidido con ella, tiene que determinarse o diferenciarse de ella, en tanto junto a ella. Por eso, de la determinación de la esencia, pasa a la de materia en general, pues la materia en general, no se ve, no se oye, no se toca, etc.; es ella lo indeterminado y que se puede poner como el fundamento de la forma para el pensamiento.

Hasta aquí me quedo, pero quiero anotar que en esta de terminación del concepto como esencia y forma, se encuentra resumida una manera de expresión del sentido, así como la afir mación de una voluntad. Esta expresión nos es muy conocida y es la forma de expresión cartesiana.

Ya vimos que para Descartes la forma es lo confuso y la esencia o substancia es lo claro y lo distinto eterno. Al mis mo tiempo para Descartes, el reconocimiento de la identidad se resume en la expresión de su fundamento eterno y que se expresa como: yo puedo afirmarme a mí mismo a través de aque llo que es mi existencia eterna y que no depende de mi exte rior o cuerpo ni de ninguna diferencia fuera de mí: yo pienso luego existo. Con razón en esta forma, se ha acusado a Descar- tes de solipsismo, en el sentido de que a partir de la identi dad esencial y en ella se resuelve la personalidad o identi dad cartesiana. La limitación que Hegel le expondría si se en frentara directamente a Descartes, sería expresada así: él no puede garantizar sus determinaciones, fuera de su identidad concreta e inesencial, ni la de los objetos que pretende conocer, si no es apelando a Dios.

* Loc. cit.

En efecto, la esencia es tan importante, que la diferencia inesencial va de aquí para allá determinándose de una manera u otra, olvidándose de su esencia, pero cuidándose hasta donde es posible de no destruirse, con lo cual quedaría de verdad como tal esencia. ¿Por qué ocurre esto? Pues porque la esencia no ofrece ninguna certidumbre y su forma sí. Es decir, Descartes afirma su esencia, pero aún esta afirmación está revestida de su inesencialidad: la voz, la palabra concreta, la pluma, la escritura, etc.

En resumen, todo lo esencial, menos el impulso de afirmarse como algo cuyo fundamento es interior o diferente, está revestido y configurado como inesencial. Lo esencial queda absorbido totalmente por lo inesencial o forma, pero ésta aún es mucho más. Este más es el obstáculo a la determinación del concepto por el entendimiento, pero es el impulso para, aún no queriendo, concretarlo cada vez más en el pensamiento.

Es decir, cada determinación que se expresa en el concepto del entendimiento, termina recayendo en el contenido exterior que se quiere determinar, dejar de lado, excluir; admitiendo con ello, este exterior, la contradicción y resolviéndola en él mismo, mientras que la determinación esencial emerge hacia el campo de la alteridad y en ella adquiere el movimiento del que quería escapar y coincide con aquello de lo que se trataba de determinarse o alejarse o excluirse.

Por lo que hemos visto, la contradicción es el elemento o la determinación en que se mueve lo vivo, pero es además el elemento en el que las determinaciones, que quiere separar el concepto, tal y como lo enuncia el entendimiento, confluyen. Es decir, si en la contradicción se conoce lo vivo y éste en ella se resuelve, en cambio quién enuncia este concepto (el entendimiento), ve en la evidencia de la contradicción una pérdida, la pérdida de su separación o determinación o, de otra

manera, la pérdida de su objeto determinado al que quería ver sin mancha. En esta situación, el se afana en depurar su determinación, pero concede terreno, el terreno que ha perdido ya y que ha reintegrado para sí el contenido o aquí la forma, que se quiere presentar como ajena a la verdad determinada que ha enunciado el entendimiento en su concepto.

En efecto, cuando se ha sobrepasado la determinación de la esencia como un ajeno absoluto, la materia que la suple como la verdad siguiente o como el fundamento siguiente de la forma, ya es algo más cercano a la forma. Pero como la materia en general no se puede demostrar, se tiene que admitir que toda materia es materia formada: materia y forma constituyen una unidad indisoluble. *

Como además la forma se resuelve en una multiplicidad, el fundamento tiene que salir de su expresión indeterminada (o de su determinación como indeterminada) y general para hacerse de esta manera como la forma: concreta y finita. ** La forma como algo que recupera en sí la determinación de la materia y es ella aún mucho más, asume y resuelve la contradicción que recae en ella: ser fundamento y fundado.

De esta manera, el contenido trata de solucionar aquello que no resolvieron ni esencia ni materia: ser el fundamento determinado.

Esto se explica de la siguiente manera: el contenido como unidad de dos determinaciones superadas, materia y forma, es el fundamento de esta unidad, en cuanto que la forma le es

* "Al eliminarse así la forma, desaparece también la determinación de la materia, la (determinación) que ésta tiene con respecto a la forma, es decir, la de subsistencia determina" Hegel, Lógica, p. 399.

** "De la misma manera, la materia por cuanto presupone la forma como su no ser, es la materia finita; ella tampoco es

indiferente, pues hay una infinidad de formas frente a aquella unidad esencial del contenido. Es decir, frente al contenido esencial de materia y forma, se encuentran muchas formas, por ejemplo, hombre, perro, caballo, etc.

Sin embargo, frente al contenido que se expresa como la forma hombre, por ejemplo, hay una serie de determinaciones de forma que son exteriores al contenido esencial. Un hombre puede ser ebanista y rico, pero también fue adolescente, etc. Todas estas determinaciones como formas exteriores a la determinación esencial, compendian infinidad de contenidos diferentes al contenido esencial y ellos son también esenciales para expresar a la unidad en la cual coinciden. De esta manera, la forma incluye y sobrepasa al contenido esencial, el cual no es fundamento de su forma total. **

Es decir, el fundamento ha coincidido otra vez con la forma exterior y se ha convertido en un momento de ésta.

En adelante se buscará que alguno de estos momentos sea el contenido determinante y que sirva de fundamento a la forma inmediata para la vista directa, mediata para la reflexión que considera que lo inmediato es el fundamento.

A lo que apunta esta determinación de contenido y forma y que será la determinación final siguiente, es a que lo exterior en relación con su esencia ya no permite que ésta sea un simple diferente que permanezca ajeno a su exterior, sino que sólo puede ser él mismo algo exterior: es existencia.

fundamento de su unidad con la forma, sino sólo la base para la forma" Ibid., p. 400.

- * "De esta manera el fundamento se ha vuelto, en general, fundamento determinado, y la determinación misma es la determinación redoblada; primero de la forma, y segundo, del contenido" Ibid., p. 401.

En efecto, las determinaciones de esencia y existencia empiezan a ser negadas como determinaciones excluyentes y con distinto nivel de profundidad en el contenido exterior: existen.

En la contradicción y separación de contenido y forma el pensamiento formula la relación de lo incondicionado y la condición. Mientras que en la determinación de contenido y forma, éstos se presentan como indiferentes, en cambio en la relación de lo incondicionado con la condición, éstos ya no son indiferentes, sino que lo incondicionado debe, para aparecer, poner su condición. Aquí el fundamento ya no presupone su diferente determinado, sino que en él se pone como fundamento: el funda su propio contenido. Pero en él, en la producción del contenido o en su condición, tiene su razón de ser lo incondicionado, éste se encontrará, de la misma manera, condicionado por su condición: es condición de la condición. De la misma manera, la condición es incondicionada, pues es un contenido que se quiere presentar como absolutamente diferente de su fundamento que es la cosa en sí de la mónada leibnitziana. * Es decir, en cuanto aparece como producida por su incondiciona do pero no forma parte de éste, él es incondicionado también.

En esta mezcla de contenidos independientes pero dependientes recíprocamente, ya que lo incondicionado necesita de la condición y la condición de lo incondicionado, la unidad se realiza en cierta manera; es decir, el fundamento no se caracteriza por sí mismo, sino en tanto realizado en su condición. ** Es decir, el fundamento sólo se produce y se realiza

* "(...) es por ende una mezcla de contenido independiente que no tiene ninguna relación con el contenido de la determinación fundamental, y de un contenido que penetra en ella, y que con su material, tiene que devenir momento de ella" Hegel, *Lógica.*, p. 415.

** "Estos dos lados presuponen la totalidad de manera que ésta es la que los pone. A la inversa, por el hecho de que ellos presuponen la totalidad, ésta parece de nuevo estar

en la existencia: la esencia aparece.

Aquí lo que desaparece como determinación del fundamento es la esencia como un algo interior y que se presupone en el contenido inesencial. En efecto, el fundamento ya no se presupone; se pone en unidad inmediata ya no con un inesencial, sino con su apariencia. Sin embargo, en la unidad inmediata como totalidad, todavía existe una diferencia radical: lo que se pone se divide en dos: el fundamento (cosa en sí) y la apariencia (sus propiedades); ambos coinciden con la unidad existente pero el primero se presenta como una unidad y el segundo se presenta como una multiplicidad.

Esta contradicción trata de ser solucionada y deviene en la disolución de la cosa en sí hasta realizar en la unidad singular la contradicción. Todavía no en la unidad universal.

Si hay una unidad existente de la que no puede separarse la cosa en sí, el querer presentar a esta cosa en sí como independiente, inmóvil y permanente, es contradictorio. En efecto, Hegel dice, la cosa en sí está en su apariencia, pero se distingue de ella en que tal apariencia como lo inmediato es susceptible de desaparecer como algo finito que es. Pues si ésta cosa se pone en su apariencia, la desaparición de su apariencia es su propia desaparición. *

Por consiguiente, la cosa es sólo la unión de sus propiedades: cada propiedad es una cosa que se conserva yuxtapuesta a otras y todas juntas en la cosa. ** Pero si la cosa en

condicionada por ellos, y la cosa parece originarse de su condición y fundamento. Ibid., p. 417.

* "Por consiguiente, la diversidad se halla presente como la relación de un otro con la cosa en sí. Pero este otro no es nada que subsista por sí, sino que existe sólo como rechazo de ésta; y es así, el inestable contragolpe de ella en sí misma" Hegel, Lógica., p. 427.

** Ibid., p. 428.

que aparecen éstas cosas desaparece, también desaparecen éstas: las propiedades necesitan de la cosa y la cosa necesita de sus propiedades. Por lo tanto, la cosa es un "también" en la que aparecen muchas propiedades. Sin embargo, cada propiedad parece traslaparse en las otras, por lo que antes de ser unidades excluyentes y yuxtapuestas, están en sí mismas negando a las otras en la unidad: la cosa en sí es una unidad de propiedades contrapuestas.

En efecto, la cosa como algo determinado, encerrado en esta unidad es unidad contradictoria: sólo en la contradicción, en sostener esta diversidad contrapuesta en sí, la hace aparecer. Ella es así la absoluta apariencia: una esencialidad inesencial y sus propiedades son un conjunto de inesencialidades esenciales. En cuanto se deja de dar esta unidad, la cosa desaparece: así, la cosa en sí es absoluta negatividad y existencia inmediata: todo lo que existe es. **

En este sentido lo individual o inmediato exterior vuelve a perder en sí mismo toda relación esencial. La existencia en este momento asume plenamente el carácter y la constitución de un ente inmediato: su carácter es ser lo inesencial como inmediato. Basta con modificar una de sus propiedades para que devenga otra en sí misma. Por ejemplo, podría decirse: un individuo es burgués porque es dueño de algunos medios de producción y trabajan para él mil obreros. Sin embargo, con ocasión de algunas circunstancias, éste hombre pierde todo haber y tiene que emplearse en una fábrica. Por lo tanto, este individuo pasa de calificarse como burgués a la calificación de obrero: su esencialidad se modifica al perder o cambiar sus propiedades, que a su vez sin él no pueden enunciarse.

* Ibid., 434.

** "De esta manera la cosa, en su absoluta determinación, por cuyo medio es esta cosa, es lo absolutamente disoluble" Hegel, Lógica. p. 434.

En esta parte, se ha llegado a la determinación de cómo el cambio de una propiedad transforma al objeto inmediato, el cual carece de una esencia determinada permanente: además, la disolución de sus propiedades es la disolución de su existencia, pues se ha llegado a determinar como existencia inmediata. Aún no se ha llegado al pasaje de una determinación a otra. En este sentido, ser inesencial es la definición de la unidad inmediata exterior.

Antes de llegar a este punto y para salvar algún tipo de esencialidad en el objeto, el pensamiento produce la noción de porosidad. Con la porosidad se afirma, dice Hegel, que cada materia, en la cual se transforma la determinación de la propiedad, es porosa e independiente. Con ello se quiere garantizar que las propiedades existen unas junto a las otras y ellas como las verdaderas cosas, están en una relación exterior, sin contradicción, formando la unidad exterior. Pero asimismo, es contradictorio que un poro este en otro poro; y bajo de él y sobre de ellos más poros; esto indica que la materia necesita penetrar en los poros de otras materias o ser penetrada a su vez, para ser independiente y todo ello en la unidad en la que coincide con otras materias: por lo tanto, ella no sólo es un positivo sino un negativo, que aparece sólo porque aparecen inmediatamente junto a ella otras materias. • Esto sólo es una invención del entendimiento que quiere eludir la contradicción inherente a la cosa, así como eludir su carencia conceptual, que no le permite pensar todavía de manera adecuada al objeto exterior. **

- "Pero, el ulterior momento en el concepto de la cosa consiste en que en el esto una materia se halla donde está la otra, y la penetrante es también penetrada en el mismo punto, o sea que lo independiente es de inmediato la independencia de un otro. Esto es contradictorio; pero la cosa no es más que esta contradicción misma; por eso es apariencia (fenómeno)" Hegel, Lógica, p. 437.

** Ver capítulo siguiente.

Aquí conviene retomar algunos resultados ya expresados y conviene señalar la relación de éstos con lo anteriormente visto en este capítulo.

En primer lugar, el pensamiento que parte de cero, en cada una de sus formulaciones (conceptos) enuncia una verdad limitada en cuanto a su objeto que precisamente en la "Ciencia de la Lógica" (y aunque lo diga un poco tarde; más adelante haré algunos señalamientos más explícitos) es el espíritu. Pero en esta limitación y contradicción que quiere exponer bajo la forma de una oposición entre el contenido que quiere expresar y la determinación en que lo encierra, se siente insatisfecho (el pensamiento) y produce nuevas nociones que le permiten pensar la identidad exterior inmediata en relación con su diferencia, cada vez más adecuadamente. En efecto y expresándome como el entendimiento dire: lo exterior es universal, es finitud, es una unidad contradictoria, es muerte, es vida. Sólo hasta la noción final de acción recíproca y en ella la de libertad, todas estas nociones podrán caracterizar a la esencia del objeto como vida efectiva: el pensamiento en la totalidad de las determinaciones que le permiten pensar el origen, desarrollo y muerte de lo finito viviente.

En segundo lugar, el pensamiento vive, en tanto que conciencia limitada (el sujeto viviente del espíritu) al igual que lo finito y se desarrolla a partir de la contradicción: en ella se produce como pensamiento en la Lógica. Esto se hace más evidente en su camino análogo de la fenomenología como conciencia: en ella el pensamiento produce y disuelve o ve disolverse cada uno de sus objetos determinados que quiere erigir como la verdad absoluta de un objeto estático; o de otra manera, en cada uno de sus objetos determinados, del pensamiento, considerado por él como una verdad absoluta,

se disuelve como finitud al mirar las limitaciones a que se enfrenta su verdad. *

En tercer lugar, cuando el pensamiento ha producido la totalidad de determinaciones que le hacen pensar el objeto como vida en la Fenomenología o como libertad en la doctrina de la esencia de la Lógica, el pensamiento concibe, en primer lugar, que el objeto exterior singular emerge y se produce en un medio determinado; así como también, concibe, en segundo lugar, que el objeto pensado, como pensado, es su propia producción conceptual. Ya entonces el pensamiento es capaz de volver a sí mismo y mirarse como la verdad en su inmediata contradicción y relación con esta universalidad exterior en la que vive y en la que se produce como autoconciencia en la Fenomenología o como el concepto subjetivo en la Lógica.

En este momento, empieza de nueva cuenta la exposición de la producción y reproducción de esta subjetividad en su devenir hacia su universalidad: el espíritu.

Por ejemplo, el momento de la conciencia como expresión de los universales en que el pensamiento se manifiesta como lo más pobre coincide con el concepto singular o autoconciencia creyéndose la esencia universal y dejando de lado, desprecian-do a todo lo exterior. O en la Lógica, en la doctrina del concepto, en donde el juicio caracteriza a la forma de expresar el conocimiento de casi todas las formas de la doctrina de la esencia. Es decir, esto significa concebir sujeto y predicado, en la expresión, como dos determinaciones exteriores vinculadas

- "Por este camino, dicha conciencia marcha incontenible hacia el resultado de la misma superación de todas esas esencialidades o determinaciones esenciales, pero en cada momento singular sólo tiene conciencia de una de éstas determinabilidades como lo verdadero, para pasarse enseguida a la opuesta. Tal parece como si barruntara su no esencialidad". Hegel, Fenomenología, p. 81.

por el pensamiento exterior o diferenciar como absolutos el pensamiento y el objeto, etc., y mantener con ello a ambas determinaciones como inmóviles y exteriores.*

En este sentido, se puede explicar, cómo Kant con su teoría del conocimiento, ocupará en la Lógica uno de los lugares preeminentes en la producción de las nociones para expresar el sentido del objeto, pero ocupará uno de los lugares más pobres en que se sitúa el sujeto en cuanto a cómo califica su expresión conceptual: Kant entra en el juicio positivo que es una de las primeras y más pobres expresiones del concepto como forma pensada.

Regresando a la Ciencia de la Lógica sólo mencionaré dos resultados más antes que Kant.

Después de buscar una esencialidad permanente, el pensamiento, en el objeto singular, y de encontrar que la esencialidad del objeto exterior inmediato es su inesencialidad, no cesa aquél en su búsqueda por encontrar una esencialidad permanente. Así, el pensamiento caracteriza a lo aparente como fenómeno y a su movimiento en el espacio como ley. El pensamiento parece decir, el mundo es el mundo de las leyes de la física. Este es el inicio de la producción y del encuentro de lo finito con su verdadera universalidad.

En esta primera determinación, contenido (la apariencia) y forma (la ley), se presentan como absolutamente diferentes. Así, la ley tiene su forma como la expresión de una relación permanente y que se cumple en el objeto que se mueve. Por ejem-

* Ver la pequeña explicación introductoria a la autoconciencia y los primeros párrafos de ésta hacia: "(3. El yo y la apetencia)". Hegel, Fenomenología, pp. 107-113. Respecto al juicio positivo Hegel escribe "El sujeto, ante todo el individuo inmediato, se halla referido, en el juicio mismo, a su otro, es decir, a lo universal; de este modo está puesto como lo concreto-según el ser como algo provisto de muchas cualidades, o bien lo concreto de la reflexión,

plo, la ley de la caída libre de los objetos o cuerpos, expresa que en cada momento en que cae un cuerpo, éste obtiene un desplazamiento determinado y una aceleración uniforme.

Contenido y forma son diferentes, dice Hegel, pues el contenido también tiene su propio movimiento como ser vivo. Por eso el fenómeno en donde se expresa la ley, tiene una doble determinación; contiene la ley y aparte su propio movimiento como fenómeno: el fenómeno es fenómeno y es ley; y la ley es ley y es fenómeno. * La ley en su esencialidad debe ser fenómeno, pues el fenómeno es su manifestación o sin el fenómeno no puede aparecer: la ley vuelve a su apariencia o fenómeno pero no lo explica. Pero el fenómeno incluye en sí a la ley.

El problema en esta forma del concepto, estriba, como ya hemos visto en otras formas, en que lo que se quiere hacer sobresalir termina recayendo y no puede aparecer sin lo otro: él no puede explicar al otro. La ley aparece fortuitamente en el fenómeno; lo mismo se puede decir del fenómeno en la ley. En este sentido, comenta Hegel, que el pensamiento reproduce el movimiento en el espacio del objeto exterior y lo señala como un más allá esencial. Por eso de ambos, sólo se puede afirmar, que aparecen juntos: uno no expresa la necesidad del otro. Con eso se conforma el entendimiento aquí.

es decir (...) un real provisto de múltiples posibilidades" Hegel, *Lógica*, p. 559.

- "El reino de la ley es el contenido inmóvil del fenómeno; éste es el mismo (contenido), pero que se presenta en un in quieto variar y como reflexión en otro. Es la ley como existencia negativa, existencia absolutamente mudable, movimiento del traspasar al opuesto, del eliminarse y del volver a la unidad. Este lado de la forma inquieta o de la negatividad no está contenido en la ley; por consiguiente el fenómeno es, frente a la ley, la totalidad, pues contiene la ley, pero aún más" Hegel, *Lógica*.p. 433.

Por esto, la ley se transforma en última instancia en algo que aparece negativamente en el fenómeno, pues se quiere salvar la diferencia de ambos como opuestos.

De esta manera, la ley se convierte en un mundo positivo y el fenómeno en un mundo negativo o en su negativo: uno es el mundo existente en sí y por sí, y el otro como su opuesto es el mundo aparente.

Aquí llegamos ya a una etapa en la que el pensamiento establece una primera relación explícita entre lo universal y lo individual como expresión del espíritu. Cada expresión de lo individual inmediato exterior tiene un otro determinado en este mundo existente; en cada una de estas expresiones lo inmediato adquiere esencia.

Podemos expresar esta relación suponiendo el mundo de lo ético, en donde encuentran sentido las acciones humanas. En tal mundo encontramos todas las acciones buenas y malas en las que puede incurrir el individuo. El mundo existente es así, un mundo suprasensible y el mundo aparente es el mundo sensible.

Así, el individuo realiza actos como acercarse a otra persona e inclinar la cabeza o pasar a otra casa extraña y tomar un objeto etc.. Estas acciones que pertenecen al mundo sensible, en el momento en que se reflexionan, desde el punto de vista del mundo verdadero y suprasensible, adquieren un sentido.

En el mundo suprasensible cada acción del mundo sensible adquiere una esencialidad: o bien cuando se comete una transgresión y, en consecuencia, se trata de reparar con una acción opuesta, en la cual el sujeto retome su esencialidad (si le pego a alguien, después me arrepiento y le pido disculpas); o en sentido contrario, reconociendo, por ejemplo, el buen sentido

de una acción.

De esta manera, en la expresión del mundo suprasensible ya se reconoce y se producen nociones, aunque sin determinar específicamente como mundo ético, en las cuales lo finito accede para integrarse como esencial, en un mundo fuera de sí.*

Sin embargo y puesto que este mundo esencial tiene que estar reflejado en el mundo sensible y el mundo sensible tiene que determinarse a partir del mundo existente, entonces el mundo suprasensible es sensible y el mundo sensible es también suprasensible. Pero ambos a su vez son negativos y excluyentes, pues una vez realizada la acción buena o mala, el individuo se desliga del mundo suprasensible y el mundo suprasensible queda otra vez así como suprasensible sin explicar el contenido del mundo sensible en su totalidad.

Además, y esto es lo importante, el mundo suprasensible ha sacado a la identidad de su indiferencia frente a su diferencia inmediata y le ha dado sentido a partir precisamente de ésta: el polo norte en el mundo sensible es el polo sur en el suprasensible, pero también hay un polo sur en el mundo sensible; el robarle sus pertenencias a otro es una mala acción en el mundo sensible y en el castigo y arrepentimiento tiene su otro determinado en el mundo suprasensible; pero el individuo es castigado y puede arrepentirse en el mundo sensible, también, del delito cometido; con ello recupera la voluntad del otro de convivir con él en la sociedad. Es decir, con el castigo y con el arrepentimiento reintegra su identidad perdida en la sociedad, pues con el delito ya no se le reconoce valor como sujeto y puede con ello incluso perder la vida. El mundo ya se basta a sí mismo, pero sigue

* "Este mundo que existe en sí y por sí, se llama también el mundo suprasensible, por cuanto el mundo existente se determina como sensible, es decir que existe como tal para la intuición, para el conocimiento inmediato de la conciencia. El mundo suprasensible tiene igualmente una inmediación (...) esencial", Hegel, Lógica, p. 446.

teniendo dos contenidos diferentes: una totalidad como mundo suprasensible y un conjunto de particularidades como una totalidad diversa, sólo vinculada en cuanto cobra sentido en el mundo suprasensible. Además, esta totalidad inmediata tiene un contenido adicional y que no se puede explicar con aquella otra. En adelante, esta parte adicional de cada diverso se tratará de caracterizarla precisamente como aquello que hace referencia a él mismo como parte, en oposición a lo verdadero: el todo. Con esto se quiere salvar la diferencia de esencia y existencia.

Vemos que en esta contradicción entre el mundo sensible y el suprasensible; en esta vinculación momentánea de ambos y en su indiferencia subsiguiente, el pensamiento producirá otra clase de nociones en donde la esencia permanezca como un opuesto de lo inmediato exterior. Por eso en su movimiento hacia la verdad del objeto esencial, producirá nociones, el pensamiento, que lo acercarán más a la producción total del objeto exterior como pensamiento.

Las nociones que el pensamiento produce en esta nueva etapa son tres: una primera, en que se quiere expresar la esencia del todo por oposición a la parte, pero ambas terminan siendo en sus determinaciones todo y también parte.** Enseguida estas determinaciones cobran forma como fuerza, cuya limitación consiste en que los que se vinculan por ella permanecen exteriores a ella, mientras que la fuerza permanece exterior también. Los exteriores se median a través de la fuerza y la fuerza se media a través de los exteriores. Sin embargo, la fuerza no cobra forma en lo exterior y lo interior no cobra forma a través de la fuerza, sino que permanece exterior a la fuerza y a lo otro exterior mismo.***

* "La palabra mundo expresa en general la totalidad informe de la multiplicidad: este mundo, ya como esencial, ya como fenómeno ha perecido, puesto que la multiplicidad ha cesado de ser una multiplicidad puramente diversa. En el fenómeno han surgido dos totalidades de contenido" Hegel, Lógica, p. 449.

** Ver Lógica, pp. 452-456.

*** Ibid pp. 456-461.

Por esto, la forma evoluciona hasta las nociones de lo exterior y lo interior, en este sentido los exteriores permanecen exteriores, sólo vinculados por lo interior que los distingue como totalidad. Es como si se dijera: los filósofos son los que estudian el pensamiento. Esto indica sólo una universalidad vinculada por su definición. Los filósofos, en esta relación, quedan exteriores entre sí, quizá sin conocerse nunca, aunque en su definición constituyen una comunidad, una universalidad. Además, los filósofos también son ciudadanos, son ricos o pobres, etc: todo ello permanece exterior, a lo interior que caracteriza a los filósofos.

En efecto, la fuerza media pero no expresa un conjunto rico en determinaciones: indica la aparición de uno y lo mismo. Es decir, ella no se expresa como una totalidad, en cuanto que su aparición siempre ocurre entre dos y aparece un múltiple de veces. La fuerza es la fuerza que reúne dos objetos y les permite reflejarse a cada uno en sí mismo; pero no los determina de otra manera, sino como fuerzas en general. La relación de la interioridad y la exterioridad reúne más determinadamente, pero sigue dejando como exteriores a los reunidos: su relación no es efectiva ni les permite desplegarse como sujetos contradictorios ni en movimiento que son.

En este momento ya nos encontramos en el umbral kantiano. Hegel dice en la introducción a la última sección de la doctrina de la esencia, para indicar la llegada a un momento

* "La esencia es sólo lo interior: por eso está considerada como una comunión puramente extrínseca, carente de sistema. Se dice: la instrucción pública, el periodismo; y con esto se entiende una comunión, que está constituida por una colección exterior de objetos existente, por cuanto éstos no tienen ninguna vinculación esencial, ninguna organización". Ibid., p. 464.

en que surge la vinculación en el pensamiento, de lo universal con lo singular, de la esencia con la existencia: "La realidad es la unidad de la esencia y la existencia: en ella la esencia sin configuración y la apariencia inconsciente, o sea el subsistir sin determinación y la inestable multiplicidad, tienen su verdad". *

En las tres determinaciones que culminan en lo exterior y lo interior, las relaciones expresadas como totalidad, no pueden expresarse sino como algo exterior a lo inmediato exterior. Todas ellas vinculan al mundo exterior pero no acercan de manera adecuada a sus identidades. En tales relaciones la totalidad se muestra como una suma o bien de fuerzas aisladas o bien de individuos indiferentes. Además en ellas no se puede expresar una relación de necesidad de ambas determinaciones: entre fuerza y exterioridad o entre interior y exterior sólo existe el vínculo exterior fortuito, en el sentido de que se podría decir de igual manera que lo que une es la apetencia o lo exterior común. El sentido en estas nociones vinculantes es exterior al objeto; es una determinación arbitraria del pensamiento.

La última sección de la doctrina de la esencia, la realidad, contiene tres capítulos en donde Hegel expone las nociones conceptuales que resumen a todas las anteriores y permiten dar cuenta de manera efectiva, de la vida del objeto exterior.

El primero de los tres capítulos con que cuenta esta sección, expone el concepto de lo absoluto, como absoluto: unidad perfecta y estática en donde el ser y la esencia están contenidas en él y coinciden de manera perfecta. Unidad perfecta,

* Hegel, Lógica. p. 467.

pero que adolece del defecto, según Hegel, de que es una forma exterior, una construcción del pensamiento exterior, que piensa que lo absoluto debe de ser así.

En el segundo capítulo, lo absoluto se transforma en necesidad absoluta y lo que aparece como exterior a lo absoluto queda comprendido también, pero queda subordinado a la férrea determinación de la necesidad.

En el tercer capítulo, la necesidad, que no escapa a sus determinaciones, encuentra bajo la noción de la causalidad, el pasaje para que la absoluta necesidad rompa con su determinación y admita con ello el cambio, a partir de la actividad de aquello que la constituye, surgiendo éste como libertad y erigiéndose lo absoluto como sujeto.

Sólo me detendré en las primeras dos partes en donde Kant, o más bien en donde las determinaciones que adelanta como pensamiento, tienen relevancia. La última parte sólo la dibujaré muy brevemente.

En esta última parte de la doctrina de la esencia, el pensamiento produce en su unidad el conocimiento efectivo del objeto como libertad; pero aún más, produce con ello la noción principal para reproducir su propio camino como espíritu. En adelante, se expondrá el elemento concreto en que se despliega el pensamiento como unidad subjetiva hasta llegar a la idea.

La diferencia entre las dos primeras partes de la Lógica y la tercera (la doctrina del concepto) será aquella en la cual las primeras dos exponen el camino por el cual el pensamiento produce todas las determinaciones que le permitan coincidir con el objeto y consigo mismo como objeto, mientras que la tercera parte, con tales presupuestos, permitirá exponer cómo el concepto subjetivo se despliega hasta convertirse en espíritu.

Esto quedará representado bajo el concepto de "Idea", lo cual no se desarrollará aquí.

En efecto, el primer reencuentro de la diversidad inmediata con su universalidad, se da bajo la forma de "Absoluto". Esta primera forma de totalidad, dice Hegel, es una forma de exposición exterior. ¿Por qué exposición exterior? Pues porque el pensamiento construye primero su noción de lo 'Absoluto' y luego tiene que salir de ella, para llevar a este Absoluto, la multiplicidad de lo exterior de la que no puede prescindir como Absoluto, * por lo que éste absoluto no admite nada fuera de sí.

De esta manera lo Absoluto es identidad absoluta que incluye al ser y a la esencia: es ser y esencia juntos. En consecuencia, cualquier singular inmediato exterior, es por lo mismo, Absoluto, pues no es un algo diferente a tal Absoluto, sino lo Absoluto mismo: él mismo es como singular ser y esencia.

Así lo Absoluto, como en las otras determinaciones conceptuales en que aparece lo universal, no es un interior de un exterior, sino que lo exterior es su propio exterior desplegado, y, en consecuencia, lo exterior es su propio interior.

Si en el ser o en la determinación del ser lo exterior es como simple devenir, en cambio en la determinación de lo Absoluto lo exterior es una unidad estática, pues lo Absoluto no admite el movimiento, en tanto unidad perfectamente deter-

* "(...) consiste en ser la forma absoluta(...) como la identidad, cuyos momentos son cada uno en él mismo la totalidad, y, por lo tanto, como indiferentes frente a la forma, son cada uno el contenido integral del todo" Hegel., Lógica, p. 470.

nada, cerrada, circunscrita. *

Cada uno de sus momentos exteriores son lo que son por que así lo ha determinado lo Absoluto. Pero como ya vimos, la unidad viva que es, es movimiento también; es algo que está en constante devenir como esencialidad inesencial. Este movimiento lo ignora lo Absoluto y es un exterior que ocurre dice Hegel, como a sus espaldas: es algo que está más allá de él. **

Si en efecto en la primera expresión de lo Absoluto como ser, el devenir impera como una circunstancia por la cual lo finito es despreciado, no concretándose de ninguna manera como algo, sino como simple movimiento hacia su fin. Es decir, lo finito desaparece por esta simpleza de la determinación o por la indeterminación a la que se ve sometido por ser finito.

En cambio, en este Absoluto que es la antítesis del ser, lo finito está demasiado circunscrito en las determinaciones que le impone lo absoluto: es la inmovilidad total.

Si en la determinación del ser lo finito desaparece, muere por ser determinado como simple movimiento a su no ser; en lo Absoluto desaparece, de la misma manera, pues se le quita todo rasgo de viviente: es una determinación muerta que nada puede en sí y por sí, sino que es absolutamente absoluto, ***

* "En él mismo no hay devenir, pues no es el ser; ni tampoco es el determinar que se refleja, pues no es la esencia que se determina sólo en sí" Hegel, Lógica. p. 470.

** Loc. cit.

*** "(...) en efecto no hay nada en lo absoluto que pueda conservar una diferencia frente a lo absoluto" Hegel, Lógica, p. 471.

(valga la redundancia).

Así, lo inmediato exterior, al igual que en la determinación del ser que en la de lo absoluto, encuentra en éstos su abismo en donde desaparece. Sin embargo, en lo Absoluto, lo finito o lo inmediato exterior (que es lo correcto) no es finito, pues es inmediatamente infinitud; ni es una apariencia, pues es de inmediato la identidad de lo Absoluto; sin embargo, él es nada pues todo ya lo determinó lo Absoluto: no hay más libertad que la determinación presupuesta de lo Absoluto.

Esta carencia de movimiento se ahonda aún más, en cuanto lo Absoluto no es el origen de lo inmediato exterior. Lo inmediato forma parte de lo Absoluto, en cuanto tiende a éste como a su fin, pero no se explica como inmediato porque lo Absoluto lo haya engendrado. Por ejemplo, se dice "el hombre es un animal social". En esta expresión se dice que el hombre en sus acciones debe tener como fin todo aquello que coincida con el interés social. En cuanto alguien actúa atendiendo a un fin particular, dejando de lado u oponiéndose al interés de la sociedad, se le puede recusar ateniéndose a la máxima enunciada. Pero cuando se dice o se pregunta, cómo es que un individuo accede al interés social y cómo lo reconoce; o cómo es que la sociedad determinada admite nuevas relaciones engendradas por la actividad en diversos campos, de sus componentes, a esto ya no puede responder la determinación que establece a la sociedad como el fin al que debe tender el sujeto social.

Esto se explica, según Hegel, pues en la exposición de lo Absoluto, el Absoluto no coincide consigo mismo como algo que se produzca como un todo. Sino que lo Absoluto se explica como

- * "Este exponer es, por ende, sólo un actuar absoluto por medio de su relación con lo absoluto a donde vuelve; pero no de acuerdo con su punto de partida, que es, para lo absoluto, una determinación extrínseca" Loc. cit.

cada una de sus partes por lo que son: lo Absoluto es causa de sí y es... y es también atributo; el atributo es... y es también modo; el modo es... etc.

En este ser lo que es, lo Absoluto desprecia, como ya dije, todo aquello que se encuentra en sus límites y que ocurre exteriormente a él. Es decir, todo esfuerzo de aquello que es actividad de lo Absoluto, su parte negativa, tiene un doble sentido: primero, un sentido que tiende a vincularse con aquello que es su fin, el cuál está completamente determinado; segundo, el cambio que este esfuerzo realiza o la modificación que se opera en quién lo realiza y que ya ha sido demostrado en un momento lógico anterior, pero que no modifica en nada a lo Absoluto mismo: por lo tanto, el producto de ese movimiento como algo que escapa a la determinación y que se opera en lo Absoluto mismo, de aceptarse, afecta a su determinación y a su configuración cerrada. La determinación de lo Absoluto se ve superada por el producto de su negatividad exterior. Este es el límite de lo Absoluto.

Respecto a la exposición de lo Absoluto, Hegel dice, que la reflexión no se conforma con expresar lo absoluto a la manera como expresa al ser: lo Absoluto es lo Absoluto o lo Absoluto es causa de sí o lo Absoluto es algo que coincide consigo mismo. ¿Por qué? Pues porque el pensamiento a estas alturas ya ha desarrollado o producido los conceptos vinculados a la esencia y a la existencia; y como lo Absoluto para ser Absoluto debe incluir todo en sí, entonces debe ser capaz de incluir tales determinaciones. Así, el pensamiento tiene que expresar a lo absoluto incluyendo a estos diferentes.

Su determinación positiva, como esencia, lo presenta como atributo. En este momento su subsistir ya no es lo Absoluto mismo, sino sus atributos. En cada atributo lo Absoluto se determina y se complementa; y cada atributo aparece por estar

en lo Absoluto y por ser entre otros un atributo determinado. Los atributos son en el Absoluto y el Absoluto es la unidad de los atributos. * En esto consiste la primera superación de lo Absoluto y su primer acercamiento a la alteridad.

En cuanto el atributo es la esencia, pero la esencia ya se ha demostrado que no puede expresarse sin la existencia, entonces el atributo debe de desdoblarse en esta determinación que encuentra en sí y que la reflexión extrínseca expresa como modo.

Con el modo se convierte lo Absoluto de algo positivo, simplemente, en algo negativo, pues el modo como existencia inmediata es absoluta negatividad: contradicción.

La inclusión de esta determinación nos pone ya en la perspectiva de lo Absoluto como contradicción y movimiento, algo que no concibe la reflexión que produce como pensamiento este Absoluto. La contradicción que limita la explicación de este Absoluto, hace que el pensamiento transforme su determinación y pase de lo Absoluto como una unidad presupuesta a lo Absoluto como una unidad viviente. Como el modo debe necesariamente ser parte de lo Absoluto, esto constituye su pérdida, pues la existencia es variación, cambio, transformación que lo Absoluto no encierra ni determina; por lo que en estas circunstancias lo Absoluto se convierte de una unidad reflexiva y cerrada en una unidad que se extravía en el movimiento de su negatividad, que no recupera en sí lo Absoluto. **

Como ya vimos, Hegel señala que la forma de exposición del concepto de lo Absoluto tiene el inconveniente de ir encon-

* Hegel, Lógica, p. 472.

** "(...) esto constituye el ser fuera de sí de lo absoluto, su perderse en la variación y contingencia del ser, su haber traspasado a lo opuesto sin retorno en sí; lo cual es la multiplicidad, carente de totalidad, de las determinaciones de

trando cosas en su explicación, las cuales con una nueva explicación se quieren retomar para subordinarlas a aquello que se quiere hacer sobresalir.* En este sentido, la explicación va de una a otra determinación como una suma de explicaciones que aunque no coinciden inmediatamente en lo Absoluto, se incluyen en él, pues lo Absoluto es una cosa, los atributos otra y los modos también; no se explica la unidad de lo Absoluto como algo que se constituye, sino que se parte de un supuesto Absoluto y a toda determinación que se le va encontrando, se le da una explicación derivada.**

Es como si se dijera, fulano de tal fue avisado de que su esposa lo engañaba con x, de esta manera se dedicó a espiar a su esposa hasta que halló que, en efecto, ella lo engañaba; después de una discusión con el amante de ella, se amagaron con armas de fuego, hasta que dispararon y quién cayó fue el amante. En el juicio se deben de considerar desde el acto transgresor de la ley por el amante, hasta los términos de la discusión, quién fue el que amagó primero, etc. para emitir un fallo ante este acto complejo. Esta reconstrucción permite juzgar el delito (en base a las agravantes y descargas) en que ha incurrido el que mató. La unidad se constituye a partir de sus determinaciones. En cambio se puede decir: este hombre es un demente pues porta armas y asesinó a otra persona. ¿Por qué portaba armas? Pues porque su carácter le hacía propender a la agresión. ¿Por qué asesinó a otra persona? Porque bastaba un motivo para que

forma y contenido" Hegel, *Lógica*, p. 473.

- "En tercer lugar la reflexión que expone parece empezar por sus propias determinaciones y por algo exterior, parece aceptar los modos, o también las determinaciones del atributo, como si los hubiera hallado de otra parte ya existentes fuera de lo absoluto, y su actividad parece reconducirlos hacia la indiferente identidad" Loc. cit.

** Ibid., ver pequeño párrafo introductorio a "Lo Absoluto", p. 469.

su acto se llevara a cabo y le diera la finalidad o con ello se comprobara la finalidad adecuada a su falta de razón. Es decir, todo está dirigido a subordinar las situaciones, actos y objetos portados hacia un móvil o circunstancia que ya se ha determinado desde un principio: la demencia, lo Absoluto, etc. Todo lo que es exterior es dejado de lado en la explicación.

Aquí podemos ya tener una idea de como el pensamiento no sólo es el que produce la verdad del objeto exterior, como dice Hegel, sino también producción de sentido que le permite a su portador relacionarse de cierta manera con lo exterior a él o con la diferencia como dice Hegel. En efecto, cuando el sujeto que piensa se halla al nivel conceptual del ser o de la nada o del devenir, puede ser capaz o bien de rendirle cuenta a los objetos y a sí mismo como algo que perece bajo la forma de las fiestas báquicas; o como alguien que se encuentra absolutamente en su individualidad y por ello es capaz de ser esclavo para conservarla o es capaz de despreciarla para convertirse en amo (como Hegel lo dibuja en la Fenomenología). Además, estas situaciones parecen coincidir con la época en que aparece tanto el pensamiento inmediato para Hegel como el individuo inmediato o autoconciencia: Grecia.

De la misma manera lo Absoluto con los atributos de esencia y de existencia sólo puede ser pensado, cuando el sujeto pensante que lo produce como pensamiento ya tiene el dominio de esos conceptos que poco a poco se han desarrollado. No es que esas nociones se deriven de lo Absoluto, sino que porque son nociones ya reconocidas y necesarias de cierta manera dentro del discurso, éstas deben sostener a tal Absoluto; pero en la nueva exposición ellas deben de enriquecerse. Este Absoluto parece coincidir, por ejemplo, con el Estado de Hobbes en el sentido de que el Estado para éste es lo determinante para que el sujeto se conserve como sujeto y tiene como finalidad la conservación del sujeto; lo mismo que el sujeto debe seguir

y respetar los lineamientos que el Estado le impone como su finalidad para que él pueda conservarse como sujeto. Si alguien no se piensa como existencia capaz de preservarse, pero que es vulnerable sin la intervención de una instancia superior, no puede pensar en el Estado como aquello que lo preserva en su finitud.

Cuando el sujeto está en sí y se desprecia por así decirlo como en el sujeto abstracto o autoconciencia, este sujeto no puede surgir en el discurso como sujeto, si no es conceptuado desde una época diferente, como Hegel lo hace en su fenomenología. Aquí el sujeto de la autoconciencia es alguien que se encuentra extraviado en su exterior y no puede situarse en su absoluto aislamiento sino al nivel de lo universal. Por eso para Hegel la idea de individuo como algo que emerge y sobresale de su entorno no se da sino en una época muy adelantada cuando ya se han desarrollado las nociones de esencia y existencia, esto sería hasta la etapa de la razón en la fenomenología por ejemplo. A esta etapa la sitúa Hegel ya en la modernidad.

En efecto, la aparición del concepto de hombre o de sujeto particular, coinciden también muchos autores como Marx, Foucault, Rubbin, etc., es sólo un fenómeno moderno que necesita de la emergencia de condiciones muy concretas. En Hegel, sobre todo, obedece a la actividad del sujeto como pensamiento expandiéndose en su entorno, como producción de las condiciones que le permiten crear un espacio vital en donde viva consigo mismo y con los demás.

Después del capítulo denominado como "Lo Absoluto", sigue el capítulo denominado "Realidad", el cual está estrechamente relacionado con Kant.

- Ver para una exposición detallada: Pérez Cortés, Sergio, El concepto y su política (por aparecer).

Para Kant la diferencia se conceptúa como posibilidad y la inmediata identidad del sujeto que conoce se conceptúa como realidad. Hegel señala que la realidad es aquella que sólo puede ser realidad en cuanto necesita de un posible. En cuanto la realidad depende de un posible ella misma es posibilidad. Sin la posibilidad, la realidad no es posible. De esta manera "lo que es real es posible". *

En este sentido, los posibles tienen una doble determinación: en cuanto simple identidad son la esencia que sólo expresa posibilidad; pero en tanto tienen que salir de su posibilidad hacia otra posibilidad para hacerse realidad, éstas esencias indican con esto que son algo defectuoso que tiene que pasar hacia lo otro para regresar hacia sí como realidad y con ello realizarse como posibilidad. **

De esta forma toda posibilidad es una imposibilidad en tanto no pueda traspasar a lo otro y ser con ello efectivamente realidad. De esta manera lo posible es posible sólo si es real y lo real es real sólo si es posible.

Con lo visto hasta aquí nos damos cuenta de que la identidad posible-real es una unidad contradictoria que necesita de la diferencia u otro posible-real para reintegrarse como identidad: la identidad es real en cuanto ella es posible para otro y el otro constituye su posibilidad real. En cada nuevo retorno, la identidad emerge nuevamente como una posibilidad susceptible de conservarse al acceder en ella un posible que la convierta en realidad.

* Hegel, *Lógica*, p. 480.

** "(...) tiene en segundo lugar, el significado negativo, es decir, que la posibilidad es algo defectuoso, que apunta hacia otro es decir, hacia la realidad, y se completa en ésta". Ibid., p. 481.

En este sentido, el resultado al que se ha llegado hasta aquí, permite establecer que toda identidad es una imposibilidad en sí misma en cuanto necesita de un otro para reintegrarse ya no sólo como posibilidad sino como realidad misma: todo p^osible es imposible en sí mismo.

Toda identidad, de esta manera, funda su realidad en su imposibilidad.

En cuanto la identidad sólo emerge como posibilidad, es una accidentalidad o contingencia. Como accidental lo posible indica sólo su posibilidad de realizarse. Lo posible en cuanto posible es algo que se encuentra ya ahí en el plano de la existencia: algo que en su posibilidad se ha producido y que espera una posibilidad adecuada a su propia posibilidad para reproducirse como posibilidad. **

Si lo posible no fuera una existencia inmediata no estaría en la posibilidad de entrar en relación con otra posibilidad y retornar con ello, por la relación de su identidad, en el ámbito de su propia realidad.

De esta manera, si la posibilidad explica la simple existencia inmediata de la identidad; en la realidad se expresa al contrario, la necesidad de la relación. Así, la posibilidad para ser real, necesita de otra posibilidad real adecuada a sí para realizarse como tal y, además, en ella tiene su fundamento: sin fundamento la posibilidad no es necesaria y se funde en su accidentalidad. Es decir, una posibilidad real no necesita de cualquier posibilidad real para realizarse, sino de su otra determinada. ***

• "Por consiguiente, todo es contradictorio y, por tanto, im posible" Hegel, Lógica p. 481.

** Ibid., p. 482

*** "Por lo tanto, ambos no existen en sí y por sí mismos, sino que tienen su verdadera reflexión en un otro o sea, tienen su fundamento" Ibid., p. 483.

Hasta antes de esta determinación se hablaba sólo formalmente de la posibilidad y de la realidad formales; ahora se ha entrado en el ámbito de la posibilidad y de la realidad efectiva.

Por esto podemos decir que la posibilidad de una mujer en edad de casarse y que en verdad lo pretende, es un individuo que reúna ciertos requisitos de gusto y sociales, pues su posibilidad no es de ninguna manera susceptible de realizarse en un perro, por ejemplo. En cuanto ella conoce el tipo ideal, se realiza, cobra realidad, su posibilidad de casarse. En tanto el gusto de la mujer coincide con una forma de sujetos inmediatos y con la calidad social presupuesta como necesaria, su matrimonio es una posibilidad real. Además, la institución de matrimonio ya especifica la modalidad de relación que ella quiere contraer.

En efecto, a cada posibilidad del sujeto corresponde otra determinada en acto y que la identifica como posibilidad real.

Además cada identidad tiene que haber realizado un infinito de posibilidades para ser posibilidad real, como asimismo una posibilidad real múltiple.

Cada posibilidad susceptible de realizarse implica un infinito de modalidades de realización necesarias que podrán reintegrar cada vez a la posibilidad real como identidad.

Este infinito de posibilidades de la posibilidad real que pueden ser realizadas, implican una relación compleja de ésta con su diferencia que es el universal de donde emerge como identidad o posibilidad real existente. • De esta manera el devenir de una cosa implica la necesidad de establecer relaciones infinitas con su diferencia universal. De otra manera lo que es

• "La posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la exis

no habría sido y en ello consiste su accidentalidad: * la posibilidad real es necesaria sólo porque le ha sido posible conservar su accidentalidad en su diferencia; ella es contradicción.

En efecto, en cada posibilidad que se realiza emergen dos realidades, cada una de ellas reflejada a partir de la otra.

Pero cada una no sólo necesita de la otra, sino de una infinidad de otras posibilidades reales determinadas. Sin embargo, de la posibilidad real (o accidentalidad) a la diferencia que la reintegra, hay un vacío, una dificultad que sobrepasa a tal posibilidad real: este vacío consiste en que la carencia o las carencias de la posibilidad (sus posibilidades reales opuestas y determinadas) y que son susceptibles de realizarse como necesarias, no dependen de tal posibilidad real aislada.

Es decir, algo se pone como realidad cuando está puesta su posibilidad real determinada: ésta es su fundamento y su condición para reingrarse de posibilidad en realidad. Pero esta posibilidad real, al contrario de lo indondicionado ya visto, no pone ella misma su condición. La condición, por consiguiente, debe estar puesta por otra cosa.

De esta manera, lo universal es lo que pone las condiciones: él es la necesidad absoluta. ** Una posibilidad emerge

tente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella" Hegel, *Lógica* p. 484.

- "Esta absoluta inquietud del devenir de estas dos determinaciones es la accidentalidad (contingencia). Sin embargo, precisamente porque cada una se transforma de inmediato en la opuesta, en ésta vuelve así a coincidir, igualmente de manera absoluta consigo misma, y esta identidad de las dos determinaciones, una en la otra constituye la necesidad" Hegel, *Lógica*, p. 483.

- ** "(,,,) esta realidad, que precisamente como tal es necesaria, es decir, por cuanto contiene precisamente la necesidad como su ser-en sí, es absoluta realidad" Ibid, p. 487.

como posibilidad real o existencia, cuando están dadas las condiciones que le permiten emerger como tal.

En cuanto la necesidad indica una relación limitada de posibilidades que se refieren a una u otra circunstancia de la identidad (como la relación entre sujeto cognoscente y posibilidad kantiana), ella es una necesidad relativa; pero cuando la necesidad las implica enteramente como identidades o posibilidades reales, entonces ella es condición de vida, de existencia y, entonces, ella se convierte en necesidad absoluta.

En efecto, una identidad es posibilidad real como accidentalidad o contingencia, cuando aquello que es su fundamento absoluto, como la totalidad de las condiciones o de las posibilidades, le permite ser posibilidad real: si su fundamento o la necesidad absoluta no pone las condiciones, entonces esta posibilidad real simplemente no aparece o se destruye como imposible en cuanto posibilidad no realizada.

La posibilidad real, por consiguiente, no es origen ni posibilidad de un devenir diferente, sino que todo devenir está contenido en la necesidad absoluta. Es decir, la forma que asume un contenido, como posibilidad real en la necesidad absoluta, al igual que en lo Absoluto anteriormente visto, no permite en su accidentalidad puesta ninguna diferencia: la ahoga. Toda posibilidad que le permite reintegrarse como una realidad en su identidad, ya esta presupuesta en la forma, indicada como necesidad absoluta: la necesidad absoluta, así como lo Absoluto, desprecian toda libertad de la identidad inmediata determinada por ellos. En consecuencia, esta identidad no produce nada, sino que todo producto ya esta contemplado en la necesidad absoluta.

La necesidad absoluta es contingencia a su vez, pues pone un conjunto de condiciones por aquí y otro conjunto por allá;

y con ello permite emerger a ciertas posibilidades reales, lo mismo que levanta las condiciones y con ello las hace desaparecer. En este sentido, la necesidad absoluta es impredecible y no depende en absoluto de sus accidentes, pues sus posibilidades reales se manifiestan como aquello que ellas son necesariamente, pero que lo mismo pudieron haber no sido.*

Cuando se habló de la simple contradicción ésta recayó exclusivamente en el campo de la identidad finita. Además, cuando se habló de la realización de la contradicción en lo finito, éste se mostró como insesencialidad. En ambos casos la diferencia sólo representaba lo otro en general; o de otra manera, lo universal se conceptuaba como una diversidad de identidades contradictorias.

En esta nueva determinación, la contradicción de lo accidental implica enteramente a la diferencia y ésta es su posibilidad de resolverse para coincidir consigo como posibilidad real.

De esta manera, algo sostiene la contradicción y en ella se reintegra sólo cuando el contenido al que se enfrenta es adecuado para restablecer y resolver su posibilidad real como existencia inmediata; además algo es existencia como posibilidad real, pues su simple posibilidad hasta ahí se ha realizado y por eso es un inmediato. En cuanto ella no puede pasar de su posibilidad a su realidad perece.

Sin embargo, puesto que estas posibilidades reales dependen de la necesidad absoluta, no son algo independiente sino que son enteramente la necesidad absoluta; en consecuencia, no son más que efecto del capricho de la necesidad absoluta, pues ésta es libre de poner o no las condiciones para que emerjan las posibilidades reales o simplemente de quitarlas (las condiciones) para que aquellas accidentalidades perezcan, se reintegren a su origen y fundamento: por eso ellas son accidentales.

* "La necesidad absoluta por consiguiente es ciega". Hegel, *Lógica*, p. 489.

En efecto, si Kant expresa estas determinaciones como algo formal y referido sólo a la relación de conocimiento en cambio Hegel las lleva mucho más allá y las hace condiciones necesarias para la producción de cualquier sujeto viviente: ellas permiten además producir el sentido de lo vivo en el pensamiento como un movimiento todavía restringido que no ha desembocado en la libertad.

Así, el pensamiento mismo, emerge como realidad cuando sus objetos son posibles de pensarse y de acuerdo con condiciones muy particulares de la vida.

Cien tálers son susceptibles de pensarse como dinero y también como esclavitud, como inversión o como prepotencia, según se considere al dinero como una forma de dominación racial y cosificación de ciertos sujetos o como producción y ganancia o como simple poder que domina voluntades o resistencias, respectivamente.

Lo mismo, pero de otra manera, cien tálers afectan a mi pensamiento y a mi bolsillo y a mi seguridad dependiendo qué formas de relaciones se establezcan en una sociedad.

Además, el pensamiento es susceptible de producir esas relaciones dependiendo del nivel conceptual que maneje; como dependiendo de las relaciones que en ese momento imperen en el entorno social.

La limitación fundamental de la necesidad es que ésta presupone en el pensamiento una determinación total, como en Kant, que o bien se quiere expresar como la estructura total del entendimiento, así como los límites de su posibilidad; o bien se quiere trascender toda determinación por considerarla limitante, pero se queda en la indeterminación en el actuar, como el imperativo categórico kantiano que simplemente es un

vacío con el cual el sujeto evade y no pretende modificar aquello precisamente que lo determina.

Precisamente porque a una posibilidad real no le corresponde sólo otra posibilidad real de realizarse sino una multiplicidad, esto abre el camino para que la posibilidad real pueda emanciparse de la limitación que como contenido se le quiere imponer con la forma. * Es decir, puesto que lo accidental tiene un margen de acción como negatividad y puede conformar de diferente manera a la necesidad absoluta, ya no está sometido tan estrechamente a ésta y puede sobrepasar sus límites. En esta contradicción, el concepto tendrá que modificarse para dar paso a la libertad.

Solamente añadiré aquí que en la relación absoluta Hegel concibe al objeto (sujeto) como productor y modificador de su entorno. Entorno espiritual que aparece bajo ciertas determinaciones y que impulsará al sujeto a modificarlo para con ello modificarse y producirse como sujeto que comprende que su devenir depende de una acción recíproca espiritual que incide en el universal en donde vive y en el cual siempre están en un nivel adecuado a su relación. **

Este universal como espíritu pone las determinaciones mínimas de las cuales ha de partir el individuo que como una negatividad con su esfuerzo, no sólo se produce sino que se reproduce y modifica, modificando al mismo universal con esto.

En efecto, en la parte final de la doctrina de la esencia

* "Sin embargo, esto no podía desconocerse en ellas. Ellas en su formación que se funda sobre sí, son indiferentes respecto a la forma, son un contenido, y por eso son realidades diferentes y un contenido determinado. Esta es la contraseña que les imprimió la necesidad, pues ésta por ser un absoluto retorno en sí misma, en su determinación, las dejó libres como absolutamente reales." Hegel, *Lógica* pp. 489-490.

** Ibid., pp. 491-506.

el pensamiento se ha reintegrado como autoconciencia o como el sujeto del concepto. Ya entonces el pensamiento vuelve hacia atrás y cobra sentido de todas y cada una de las acciones que ha realizado como conciencia y cómo en ellas se ha convertido de simple sujeto pensante, en universalidad vinculada, cuyo medio esencial es el pensamiento: lo absoluto como sujeto.

Debo aclarar que si Hegel ejemplifica a veces las nociones que expone con ejemplos llevados de diferentes dominios de conocimiento (es decir, fuera de la filosofía) Hegel no trata de expresar que con el desarrollo de las nociones del ser y de la esencia, se pueda acceder a un conocimiento de los objetos en general. Cada ciencia debe desarrollar sus intuiciones análogamente, aclara en la introducción de la doctrina del concepto. Prueba de ello es que en la Fenomenología como en la Lógica, como ya lo dije atrás, después del capítulo de la conciencia o después de las doctrinas del ser y de la esencia, respectivamente, Hegel se avoca a retomar enseguida el camino seguido por el sujeto ya determinado como autoconciencia o el camino seguido por el sujeto libre o el sujeto del concepto; es decir, reconstruye la historia desde la perspectiva del espíritu o historia hegeliana. En ambos casos la exposición converge en un "yo que es un nosotros y en un nosotros que es un yo", o en la "Idea", que reúne de un lado no sólo "concepto y realidad, sino también el sentido más determinado de concepto subjetivo y de objetividad". *

En resumen, ser, esencia y concepto son las nociones, así, que el pensamiento desarrolla para pensar al espíritu. ** pero indican también el elemento en que el espíritu se mueve en su historia. Fuera del espíritu se deben producir las nociones que corresponden al universal que se quiere pensar. A

* Hegel, Lógica p. 667

** "Las puras determinaciones del ser, esencia y concepto constituyen por cierto, también la base y la simple armazón interna de las formas del espíritu". Ibid., p. 519.

partir de las nociones de ser y esencia Hegel ha demostrado ya a su manera el camino a seguir y los elementos que entrarán en juego para expresar el sentido y el fin al que tenderá la actividad del sujeto pensante: el espíritu.

Como hemos visto, la exposición de Hegel muestra que el camino seguido por el pensamiento en la producción de su objeto coincide con el camino trazado por el propio espíritu hegeliano. En consecuencia y puesto que el pensamiento tiene un devenir trazado, ya no se puede hablar para Hegel ni tratar de manera estática al pensamiento, sino de caracterizarlo como Hegel lo rebautiza para mostrar su vitalidad, de: pensamiento especulativo. El pensamiento especulativo enseña que la contradicción es intrínseca al pensamiento y que es el origen de la producción y constitución del pensamiento mismo: la producción y el encuentro de su identidad concreta. La contradicción en el pensamiento, como a todo ser viviente, no destruye, sino a lo que no es apto para sobrevivir; antes bien, es principio de vida.

La coincidencia del pensamiento con el devenir del espíritu y el carácter de ser memoria histórica, hacen que el pensamiento que confluye en el sujeto pensante (o autoconciencia) del cual es su substancia o su naturaleza inorgánica, tenga una característica particular que lo distingue de todo otro viviente. Mientras que en la naturaleza se cumplen las determinaciones del concepto, en cuanto un todo rico en determinaciones y en relaciones, éstas se realizan como un movimiento delirante cuyo fin de sus identidades es un fin limitado; en la naturaleza toda mutación se da por efectos del azar. **

- "El pensamiento especulativo consiste sólo en que el pensamiento mantiene firme la contradicción y en ella se mantiene firme en sí mismo; pero no en que, como acontece con la representación, se deje dominar por la contradicción y deje que sus determinaciones sean disueltas por ésta solamente en otras, o en la nada" Hegel, Lógica p. 387.

** Hegel, enciclopedia, pp. 119-123.

En cambio el espíritu es un proyecto firmemente trazado; proyecto en el cual se realiza efectivamente la unidad de todos sus componentes; en virtud del reconocimiento de lo otro y del otro, como del trayecto milenario en donde el espíritu va superando todas sus limitaciones, todas sus oposiciones, todos sus defectos.

Mientras que en la naturaleza para cada una de sus identidades, dice Hyppolite, la negación es o se presenta como externa y finalmente lleva a la disolución de la identidad. * En el concepto del espíritu, en cambio, retenido bajo la conciencia, toda limitación es superada, toda oposición o contraposición es conciliada, toda disolución de una forma finita es experiencia recordada y nueva vida.

En el espíritu, para Hegel, lo universal y lo singular tienen que devenir una unidad perfectamente articulada, ya que precisamente a partir de su memoria histórica, la autoconciencia inmediata no teme, sino que se reconcilia con la vida (con el espíritu), en la que ya no ve la muerte solamente de su finitud, sino la perduración de su obra. Hegel dice: "Pero este resultado es de por sí simple inmediatez, pues es la libertad autonciente y basada en sí misma y que, en vez de dejar a un lado y abandonar la contraposición, se ha reconciliado con ella. **

Por eso para Hegel no es importante reproducir un esquema de conocimiento como Descartes o Kant, sino exponer el arduo camino que ha tenido que recorrer el espíritu y los problemas que ha debido enfrentar y resolver para producirse; así como engendrar en la autoconciencia el trabajo que ha costado ganar

* Hyppolite, Génesis y estructura de la fenomenología del Espíritu de Hegel, Península p. 20

** Hegel, Fenomenología, p. 17.

su libertad, así como expresarle la obligación, y la base de la que debe partir, para conservarla y defenderla en el ámbito en donde vive, el cual se conserva con su propio esfuerzo.^{*} En efecto, cada forma de conciencia (cada forma de saber) que contiene en cada una de sus etapas de desarrollo el espíritu no es expresión, sino de una situación existencial del sujeto que conoce y el grado de desarrollo alcanzado por el espíritu. Así, "este camino es, por tanto, el camino de la duda o propiamente de la desesperación",^{**} dice Hegel.

Por ello el proyecto hegeliano en torno al conocimiento no se propone exponer una forma decimonónica de conocimiento, sino el desarrollo de la vida del pensamiento constituyéndose.

En efecto, puesto que Hegel ya no presupone ni un sujeto con ciertas determinaciones o con cierta estructura de conocimiento, ni un objeto que cumpla con tales o cuales determinaciones, o con tal o cual condición. Puesto que esto sucede y puesto que el pensamiento registra en cada forma de conocimiento la estructura de la autoconciencia, así como su objeto determinado, hay que dirigirse entonces a cada una de esas formas,^{***} que son a veces "los huesos sin vida de un esqueleto arrojado en desorden", para saber qué "son", en ese momento, el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Hegel señala que a aquellas filosofías de la dicotomía, filosofías timoratas que buscan por un lado el pensamiento y

* "La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo" Hegel, Fenomenología, p. 16.

** Citado por Hyppolite, Op. cit., p. 14.

*** "Por esta razón, debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta". Hegel, Fenomenología, p. 54.

por otro lo absoluto; o que ponen por un lado al sujeto que conoce y por otro lado el objeto a conocer; filosofías que se fundan para Hegel, en el temor a equivocarse o tratan de señalar yerros, hay que tenerles desconfianza. Por consiguiente, la filosofía especulativa debe fundarse, así como calificarse, como la filosofía de la desconfianza de la desconfianza.

La filosofía de la desconfianza de la desconfianza o la filosofía del concepto, es el reencuentro con la vida; es el reconocimiento de la dignidad del sujeto y de su presencia espiritual efectiva; así como el reconocimiento de la presencia del pasado y su parte en la construcción del presente. Pasado tan olvidado y vilipendiado por casi todas las filosofías de su época.

Una vez llegado a este punto hemos de regresar a nuestro punto de partida y hemos de ver cómo o por qué Hegel señala, al principio de la Ciencia de la Lógica, su rechazo a la crítica kantiana de la metafísica. ** Con ello Hegel recupera el punto de vista de su filosofía, al tiempo que señala el punto de vista positivo de la filosofía moderna, como su lado esotérico y metafísico. Veamos.

- * "No obstante, si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce realmente, no se por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esa desconfianza". Hegel, Fenomenología, p. 52.
- ** "La doctrina esotérica de la filosofía kantiana -es decir, que el intelecto no debe ir más allá de la experiencia (...)- justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo" Hegel, Lógica, p. 27.

5.- Hegel y la metafísica

Cuando Hegel habla de la metafísica, parece referirse a esta ciencia: como la ciencia de las primeras causas de las cosas; del ser en cuanto ser en toda su realidad, tal y como Aristóteles, fundador de la metafísica, se refiere a ella. Sin embargo, y aunque parezca arriesgado hacer esta simplificación, parece que toda aquella metafísica, hacia la que apuntan las críticas que desembocan en Kant, se aboca hacia un ser trascendente, al cual aspirarían y en el cual quedarían resueltos los problemas y contradicciones, así como la flaqueza y destrucción de las cosas finitas: Dios. En efecto, Hegel ya no aspirará a este fin trascendente. Este capítulo tratará de presentar de manera breve pero concreta, hacia dónde apunta o añade una determinación más en la comprensión del pensamiento hegeliano.

La aspiración de la metafísica tradicional expresa para Hegel una necesidad intrínseca del pensamiento, así como una limitación en su primera posición con respecto al objeto; de esta manera, el pensamiento quiere captarlo inmediatamente aplicando a sus propios conceptos (universales) una o más determinaciones. En esta operación, el algo al que tienden las cosas finitas y en el cual tienen su verdad no es sino la expresión de un universal del pensamiento: el ser determinado que toma la forma de Dios. El pensamiento en esta determinación expresa a lo exterior como una unidad cuyos momentos son: movimiento, paso, mutación. En este sentido, el pensamiento se dirige al algo que es su producto, el cual representa lo permanente, y le

- "Por consiguiente, también será lo más verdadero lo que es para las demás cosas causa de que sean verdaderas. Por eso los principios de los entes eternos son siempre necesariamente, los más verdaderos (pues no son temporalmente verdaderos, y no hay ninguna causa de su ser, sino que ellas son causa del ser para las demás cosas); de suerte que cada cosa tiene verdad en la medida en que tiene ser". Aristóteles, Metafísica, Gredos, p. 87.

aplica uno o más predicados: es el pensamiento regodeándose en sí mismo, * pues sólo mira en lo exterior el movimiento.

En este sentido, el pensamiento se encuentra en una situación contradictoria, pues mientras cree expresar la verdad del objeto, en cambio las determinaciones que tiene de él son escasas: lo que hace, en efecto, es recrearse en sí mismo. Su aspiración es un más allá al que tienden los objetos, mientras que en realidad sale escasamente de él mismo como pensamiento: es todavía poco concreto.

Precisamente en ello reside la oposición fundamental a la que se enfrenta el pensamiento y que le da vida: la contradicción entre la forma del pensamiento con su contenido explícito como concepto y, en consecuencia, con el objeto real exterior concebido como un universal. 7

La realidad del objeto a la que aspira el pensamiento: coincide con la producción de las condiciones pensables "para reproducir de la mejor manera posible" (como diría Marx), o reproducir de manera perfecta, para Hegel, el universal en donde se desarrolla tal objeto (sujeto) exterior sensible: bien sea el denominado hombre en el espíritu o el animal en la naturaleza, por ejemplo.

Esta concreción del pensamiento sólo puede darse en tanto que, ya dije, el objeto pensado, como pensamiento puro, sea adecuado con su objeto. Mientras no se produzcan todas las con

- * "(...) contiene la creencia de que por medio de la reflexión puede llegar a conocer la verdad; es decir, que la conciencia podrá representar lo que verdaderamente son las cosas. En esta creencia, el pensamiento marcha directamente a los objetos reproduce el contenido de las sensaciones e intuiciones, haciéndolo contenido del pensamiento, y se muestra contento de él como la verdad (...) consiste en la mera visión intelectualista de los objetos de la razón". Hegel, Enciclopedia, pp. 23-24.

diciones para pensarlo, esta desigualdad permanecerá como el elemento que le da vida. Esto no quiere decir que cuando el pensamiento llegue a tal determinación sea sólo pensamiento inerte y sin vida, estará, al contrario, listo para vivir como autoconciencia en el plano de la libertad, el reconocimiento y la reconciliación con aquello que en efecto es diferente pero sin el cual no puede ser (ver capítulo anterior).

Esto indica que Hegel ya no busca y concibe lo universal como un objeto trascendente, sino como el lugar, el entorno, el habitat (como dirían los ecólogos), en que las cosas son lo que son; lugar que no esquematiza el pensamiento como retrato de tal entorno, sino que lo produce en forma de pensamiento; lo universal de Hegel es inmanente a las cosas mismas.

Tomemos y veamos tres proposiciones en donde el pensamiento expresa el concepto bajo tres determinaciones diferentes: y veamos al mismo tiempo, como se va ascendiendo en la producción de lo que es en el pensamiento; y cómo se manifiesta la asimetría de forma y contenido.

Estas son las proposiciones: "el ser es y no puede no ser", (la famosa expresión de Parménides); "lo claro y lo distinto es y no puede ser lo confuso y opaco" (con lo cual sintetizaría yo, el concepto en Descartes); y "el objeto del entendimiento es y no puede ser la cosa en sí" (lo que sería el concepto kantiano en relación al objeto).

En estas tres proposiciones se caracterizan las dos posiciones fundamentales del pensamiento occidental hasta antes

- "La desigualdad que se produce en la conciencia entre el yo y la sustancia que es su objeto, es su diferencia, lo negativo en general. Puede considerarse el defecto de ambos, pero es su alma o lo que los mueve a los dos". Hegel, Fenomenología, p. 25.

de Hegel.

En primer lugar, tenemos que la forma que nace con Parménides (formalmente), prosigue como estructura de pensamiento hasta Kant. Esta forma se caracteriza por el principio de identidad " $a=a$ ", o por su correlato, el principio de no contradicción: para todo " a ", o bien $+a$ ó $-a$, pero no ambos.

En esta forma de concebir el conocimiento, cuando algo se tiene identificado como $+a$, éste se contrapone, se distingue y se excluye de lo otro como de lo falso: el ser frente al no ser; lo claro y lo distinto frente a lo opaco y confuso; el objeto del entendimiento frente a la cosa en sí. De esta manera, lo falso tiene como un carácter menor, ínfimo, de lo cual se puede contaminar y, por consiguiente, excluye de sí lo verdadero.

La otra posición (opuesta al dogmatismo anterior, diría Hegel) es el escepticismo. El escepticismo, según Hegel, enuncia fundamentalmente dos cosas: 1) que una determinación como aquellas (el ser es, verbigracia), es solamente a partir de su opuesta y sin ella desaparece; es decir, la otra forma parte de su concepto y sólo a partir de ella sobresale como determinada. * 2) Además los escépticos, afirma Sexto Empírico, oponen a toda afirmación, la contraria, como aquella que tiene la misma fuerza que la primera (no inferior) ** y en la cual la anterior o primera, se disuelve como verdadera.

* Esto se refiere al sexto tropo de los escépticos que Hegel describe así "f) el sexto tropo está tomado de la idea de mezcla, ya que no hay nada que se revele aislado y por sí sólo a los sentidos, sino siempre mezclado con otras formas; y esta mezcla necesariamente lo hace cambiar o lo modifica" Hegel, G.W.F., Lecciones sobre historia de la filosofía, t. II, pp. 441.

** Citado por Hegel del Sexto Empírico "'A tout argument s'oppose un argument de force égale", Hegel, G.W.F., La relation du scepticisme avec la philosophie, J. Vrin, p. 39.

Tanto el dogmático como el escéptico están convencidos, dice Hegel, de que al mostrar en un objeto determinaciones opuestas, éste se disuelve como nada. No están convencidos, dice Hegel, de que la determinación opuesta indica una forma de presentar y afirmar, no destruir, un contenido.

Esto lo expongo muy brevemente, pues en el curso de este trabajo ya lo he tocado con mayor amplitud. Pero lo importante es mostrar la asimetría enunciada.

Las tres expresiones expuestas señalan, para Hegel, tres momentos en que el pensamiento se desarrolla.

Así, "el ser es y no puede no ser" indica como ya vimos una posición en la cual el pensamiento se dirige al objeto con una escasa determinación.

En este sentido y de acuerdo con el momento negativo de la expresión, se puede expresar "el no ser es y no puede ser". Al percibir esta contradicción el pensamiento no se disuelve, sino que resuelve ésta enunciando el devenir. La expresión del devenir no se resuelve en un vacío como en el paso del ser a la nada, sino que la nada desemboca en una nada determinada: el ser determinado. El ser determinado ya no sólo contiene el movimiento del objeto como devenir, sino el lugar en el que el objeto parece resolverse de su contradicción entre ser y pa sar a no ser; este lugar indica así: su realidad. ** En el ser

* "Tal es el eterno equívoco del escepticismo para quienes no conocen la naturaleza de la idea, pues creen que la verdad se presenta necesariamente bajo una o la otra forma y es una de dos cosas: o un concepto determinado o un ser determinado. Contra el concepto como concepto (...) no se dirige para nada el escepticismo, el concepto absoluto es más bien su arma", Hegel, Lecciones, t. II. p. 434.

** "La cualidad como simple determinación que simplemente es frente a la negación contenida en ella, pero distinta de ella es realidad. La negación, no es ya la nada abstracta, sino como ser determinado, es un algo, es solamente forma para este algo" Hegel, Enciclopedia, p. 58.

determinado, el movimiento ya no va de un vacío a un vacío; sino que el movimiento desemboca en algo. En esta determinación del pensamiento, se concibe al objeto sólo como paso a otra cosa (su fundamento, su negativo) en donde deviene efectivamente algo. Al concebir así al objeto, se indica que éste es una cosa finita y perecedera (lo que afecta también al algo, ya que como negativo también le convienen las determinaciones de su otro de terminado); así como cambio absoluto, paso a otra cosa: fijada por el pensamiento como un más allá; cuya determinación más profunda es aquella fijada clásicamente por la metafísica: Dios. Lo importante retener hasta aquí, es que con las escasas determinaciones que el pensamiento todavía tiene del objeto, la única manera de llenar este vacío es apelar a un más allá.

La segunda proposición, "lo claro y lo distinto es y no puede ser lo confuso y opaco", indica al contrario, la búsqueda del soporte en donde la identidad sensible se fundamente y que sería como el centro en que los accidentes (lo confuso) recaen.

En la doctrina de la esencia, el objetivo ya no es referencia y paso a otra cosa en que se resuelva como finitud, sino que es referencia a lo que constituye como identidad. La esencia no es aquello a lo que pasa el objeto sensible como finito, sino aquello en que se sustenta. ** La esencia se refiere a sí misma, sólo por medio de este finito, en lo que constituye su propia negación. El devenir del objeto aquí no es un movimiento de cambio, sino un movimiento hacia su fundamento interior que le da vida como objeto sensible exterior.

* "De aquí que, el ser otro, no es un momento indiferente fuera de sí, sino su propio momento. La segunda cosa es por su cualidad, en primer lugar finita; en segundo lugar, mudable; así que la finitud y la mutación pertenecen a su ser" Hegel, Enciclopedia, p. 59.

** "La esencia como el ser mediado consigo mismo, es la referencia a sí mismo sólo en cuanto referencia a otro" Ibid., p. 66.

El objeto, en consecuencia, ya no es movimiento hacia aquello que parece estar situado más allá, sino que es movimiento hacia su propio más acá permanente y que permanece por debajo de él.

En este sentido se puede decir, lo confuso y opaco tiene que devenir en un fundamento claro y distinto en donde coincide consigo mismo. Asimismo, sin lo confuso y opaco, lo claro y lo distinto no puede mostrarse como esencialidad. Así como en la determinación del ser determinado se presume el lugar en el que desemboca el objeto finito, también aquí el concepto sigue apelando a un interior que se presume detrás del objeto y en donde éste pierde su calidad vacilante: * lo determinante en esta formulación es que lo interior es lo más importante, lo que fundamenta al objeto sensible.

En tercer término, tenemos "el objeto del pensamiento es y no puede ser la cosa en sí", que indica que el pensamiento frente al objeto exterior es pensamiento mismo, pero pensamiento exterior, que con respecto a su contrapuesto, es sólo forma exterior.

Con Kant como ya hemos visto, no hay ninguna profundidad interior al objeto: el objeto, al que se dirige el pensamiento, se transforma inmediatamente en las determinaciones del propio sujeto. Así, en la parte que corresponde a la "realidad" Hegel afirma, que lo interior y lo exterior (la esencia como interior presumible del objeto sensible y el objeto sensible mismo) se hacen un inmediato del sujeto en la determinación; **

* "La esfera de la esencia es, por tanto, un enlace aún imperfecto de la inmediatividad y de la mediación. En ella todo es puesto de modo que se refiere a sí, y que, además, va más allá de sí, como un ser de la reflexión, un ser en el cual aparece otro y que aparece en otro" Hegel, Enciclopedia. p. 67 Subrayado mío.

** "La realidad es la unidad de la esencia y de la existencia, o de lo exterior y lo interior hecha inmediata. La manifesta-

lo que serían las determinaciones de espacio y tiempo. En este sentido, al permanecer como un exterior, el objeto que empieza a conformarse en el sujeto (la realidad), del objeto sensible mismo, ambos se muestran inesenciales el uno para el otro. Aquí lo importante es retener, como ya vimos atrás; que el pensamiento o la forma subjetiva se muestra como lo esencial: otra vez como un fundamento exterior del objeto sensible.

El objeto sensible en estas tres formulaciones es sólo un exterior que se quiere ver excluido de sus fundamentos. Así, el vínculo o lo que le da fuerza y que opera como sostén, siempre es un otro diferente, en el que tiene que buscar sustento; sin que haya un retorno en el cual el objeto sensible se muestre efectivamente como universalidad, como esencialidad y como pensamiento (en el sentido de que la expresión del pensamiento no se considere algo ajeno a él).

Es decir, en estas determinaciones el objeto está fuera de la universalidad, está fuera de la esencialidad y está fuera del pensamiento como una cosa en sí. La tarea y la aspiración del pensamiento (el momento especulativo) será mostrar que en el devenir del pensamiento el objeto al que se dirige es en verdad universalidad (o la universalidad es devenir); que es en verdad esencia como confluencia consigo mismo a partir de su entorno y no de un interior; y que en verdad puede ser producido como pensamiento y no ser sólo una cosa en sí.

En resumen, podemos ver que el entendimiento produce determinaciones para expresar y pensar el objeto; sin embargo, introduce como contrapuestas entidades exteriores al objeto: una metafísica; pues no comprendiendo y no sabiendo o todavía no teniendo a la mano los conceptos que le permitan expresar ade-

ción de lo real es lo real mismo" Ibid., p. 79.

cuadamente al objeto exterior, como universalidad, esencia y y pensamiento, inventa entidades exteriores: Dios, lo claro y distinto o el objeto sólo del entendimiento.

El pensamiento produce conceptos siempre que piensa el objeto (valga la redundancia), pero antes de llegar al "concepto del concepto" * o de producir todas las condiciones para pensar el objeto (como sujeto, y saberse a sí mismo sujeto) produce una metafísica ** en donde resuelve sus carencias; metafísica como algo exterior, diferente y excluyente del objeto sensible mismo. ***

En el párrafo sobre el infinito de la Fenomenología, como indicaba en el capítulo anterior, Hegel llega a un momento en que el pensamiento ha dejado atrás toda metafísica y ha encontrado (el pensamiento mismo) que una determinación tiene su opuesto determinado como aquél que se encuentra en su mismo nivel de exterioridad (su fundamento real), que es una determinación en donde, por ejemplo, la falta cometida y la transgresión a la vida en el espíritu encuentran su verdad en la pena y en el castigo, que reintegran y reconcilian a quien comete la transgresión a la vida y a su sociedad, sin necesidad de esperar la ayuda o el acceso a un más allá donde se resuel

* Ver la introducción de la doctrina del concepto: "Del concepto en general" Hegel, Lógica pp. 511-527.

** "Como los poros (y no hablamos aquí de los poros de lo orgánico, de los poros de la madera, de la piel, sino de los que se encuentran en las llamadas materias (...)) no tienen su fundamento en la observación; así también la materia misma (...) o la cosa que se subsiste por sí misma y tiene sólo propiedades, todos esto son productos del intelecto reflejo que mientras observa y se propone exponer lo que ha observado, produce lo que hace, más bien es producir una metafísica que bajo todos los aspectos es una contradicción que por otra parte permanece oculta para este mismo intelecto" Hegel, Enciclopedia, p. 74.

*** "Es error común de la reflexión, el tomar la esencia como lo puramente interior. Cuando es tomada de este modo, dicha consideración, es también ella completamente exterior (...) se

va (oculto), el conflicto provocado.

Así, pues, de la representación de la inversión, que constituye la esencia de uno de los lados del mundo suprasensible hay que alejar la representación sensible del afianzamiento de las diferencias en un elemento distinto de la subsistencia y representarse y concebir en su pureza este concepto absoluto de la diferencia como diferencia interna.*

Cuando iniciaba este trabajo escribía que Kant era uno de los pensadores que era crucial en la crítica de la metafísica tradicional.

Ya hemos visto que si bien Kant junto con otros pensadores se aboca a desechar del pensamiento todo fundamento transcendente (en cierto sentido y como algo más allá, en el cielo, etc.) al objeto de conocimiento, ellos asumen otra clase de metafísica.

Esta metafísica consiste en que el objeto sigue quedando fuera del conocimiento y queda fundamentado por otro exterior que consiste en el sujeto que piensa. De esta manera, el objeto sigue siendo un exterior a sí mismo. Es decir, todo conocimiento no incide en el objeto exterior, sino en su exterior (o fundamento) el cual se trata de fundamentar siempre a sí mismo.

Hegel nos ha demostrado que si en efecto, el objeto singular exterior no es nunca fundamento en sí mismo, tampoco lo

debiera decir que cuando la esencia de la Naturaleza es determinada como algo de interior, se conoce sólo la envoltura externa. En el ser en general o también en el percibir, meramente sensible, el concepto es primeramente sólo lo interno, y por lo mismo es exterior al ser, es un ser y un pensamiento subjetivo falto de verdad" Ibid., p. 78.

* Hegel, Fenomenología p. 100.

es aquello que quiere fundamentar en sí mismo el entendimiento (Dios, el sujeto que piensa, etc.) Por esta razón, el concepto coincide y sobrepasa tanto al objeto inmediato como a su fundamento: ambos son fundamentos recíprocos.

Además, como hemos visto, el sujeto cognoscente o autoconciencia, conoce, vive y actúa, para Hegel, a partir del sentido que aprende en su relación con el espíritu en donde vive. El sentido hace al sujeto y el sujeto adquiere presencia vital y presencia espiritual sólo en cuanto sale de su contingencia singular y enfrenta con su actividad, orientada por ese sentido, al objeto universal en el cual se desenvuelve: el espíritu.

Cuando Hegel habla de la metafísica y reprocha a Kant el que en su filosofía sólo se pueda dar el conocimiento a partir de la experiencia finita e inmediata, renunciando con ello a una forma de conocimiento superior y no llegando más que a enfrentar a dos exterioridades que no se otorgan nada; lo hace en virtud de que para Hegel el pensamiento debe abocarse a producir un conocimiento efectivo tanto del objeto a conocer como del mismo sujeto que piensa, pues ambos forman parte de una unidad que los incluye y a partir de la cual ambos se pueden concretar como lo que son: dos entidades constituidas, pero que no son indiferentes y que sólo a partir de su enfrentamiento se producen y reproducen como tales; es decir, son identidades que incluyen y son a partir de su diferencia.

El sujeto hegeliano, de esta manera, sólo puede concebirse y realizarse como sujeto en tanto se decida a enfrentarse y a transformar la espiritualidad en que vive. Ya en Hegel, Dios, o el espíritu, no es algo a lo que aspire el sujeto y que se encuentre en una región ideal y al cual lo vincule sólo el elemento de la fe. No, en Hegel tal objeto, es de inmediato el lugar en que vive, sus instituciones, sus leyes, etc., ante los

cuales el sujeto no debe verse minimizado, sino que debe asumir, comprender y empaparse de ellas para comprobar su validez o su caducidad en un momento dado; y de esta manera, trascenderse y fijarse en lo objetivo que éstas son y en las cuales él puede manifestarse ya no sólo como un particular, sino como productor de sus propias condiciones de vida y de las reglas de convivencia y relación con los demás, mediadas por el ámbito de lo espiritual.

De otra manera, el sujeto está condenado a que los demás le fijen límites, le señalen rumbos, le propongan, en su impotencia, lugares ideales en los cuales realizarse como sujeto o simplemente lo avasallen o lo reduzcan a una abstracción susceptible de ser explotada, expoliada, etc.

El sujeto hegeliano es o debe ser una conciencia formada; alguien que pueda comprender que es producto espiritual; pero también debe saber que el espíritu no es una forma eterna, sino una entidad que ha sido de diferentes maneras y puede ser, asimismo, de otra manera. Sólo por esta circunstancia el sujeto no recibirá los elementos que lo modelan espiritualmente de manera neutral, sino que en el paso por su individualidad éstos recibirán el efecto, el cambio, la desviación que el sujeto, a su vez, imprimirá en ellos. Por esto, el sujeto será capaz de enfrentar la contradicción o el conjunto de contradicciones que inciden en él y de las cuales debe salir airoso para ser vida e imprimir vitalidad, a su vez, al cuerpo espiritual en que vive o, al contrario, en ellas perecerá como un sujeto incapaz de resolverlas. En este sentido, el sujeto hegeliano es absoluta actividad, movimiento, relación.

En esta forma de materialismo, Hegel trasciende efectivamente la metafísica, al concebir siempre sujetos concretos y determinados, inmersos en sociedades, al igual que ellos, concretas y determinadas; pero aún más, al no buscar su fin, ni

el elemento soporte que le da vida en un ámbito diferente de él, sino como algo ya engendrado en el mismo, inmanente, apropiado espiritualmente y al cual él es capaz de imprimirle vida; en el cuál, además, enfrenta, articula, e incluye al otro que parece estar fuera de él. Así: su vida, su sentido como sujeto, sus intereses, etc., se dan y se resuelvan en este espacio conceptual o espiritual articulado, del cual emerge como identidad.

Si de algo se le ha acusado a Hegel por otras concepciones, como por ejemplo la marxista, es porque Hegel pone el acento primordial en un nivel que aquella cree subordinado: el nivel espiritual, la objetividad simbólica a partir de la cual el sujeto toma conciencia y delimita su relación social. En efecto, Hegel considera, por ejemplo, al trabajo en un nivel subordinado de universalidad. Pero si es cierto que se le podría objetar a sus puntos nodales como el Estado o la clase universal las críticas que hace Marx en la "Crítica de la filosofía del derecho", esto no quiere decir que a su pensamiento se le pueda calificar así inmediatamente por esto, de metafísica.

Si en las críticas de Hegel hay en verdad elementos fuertes, en su comprensión hay ante todo falta de profundidad y pereza para penetrar en sus cimientos y con ello rescatar los elementos que nos pondrían en un nivel mucho más eficaz de comprensión (aunado a los aportes discursivos de otros pensadores como Marx) del entorno social, cada vez más complicado y mucho más autónomo e independiente de nuestra actuación.

En efecto, el pensamiento de Hegel en vez de ser una metafísica más, es un materialismo que encuentra y domina su propio nivel conceptual y con ello nos pone en situación de asumir nuestro papel como entidades simbólicas, activas, capaces de transformar (como transformarnos con ello) a una sociedad que cada vez nos pierde más de vista.

En resumen, si Hegel rechaza la actitud de la filosofía moderna en su franca impugnación a la metafísica, esto lo hace, pues el objeto al que se dirige aquella como a su garantía y el sujeto al que se dirige como a su fundamento son a su vez o tienen las mismas características endebles de los objetos de la metafísica que rechaza.

Hacer metafísica o más correcto, filosofía especulativa en Hegel, sería buscar y producir en el pensamiento el elemento en el cual los objetos exteriores inmediatos, sobre todo, los sujetos espirituales, se hacen concretos, son lo que son! pues lo inmediato para Hegel no es nada de nebuloso, sino una realidad susceptible de ser verdaderamente pensada, pero, sobre todo, producida, determinada y transformada por la fuerza del concepto.

B I B L I O G R A F I A

- Descartes, René, Meditaciones metafísicas, Porrúa, México, 1981.
- _____, Discurso del método, Porrúa, México, 1981.
- _____, Reglas para la dirección del espíritu, Porrúa, México, 1981.
- Hegel, G.W.F., Ciencia de la Lógica, Solar/Hachette, Argentina, 2 t., 1974.
- _____, Fenomenología del Espíritu, F.E.C., México, 1981'
- _____, Enciclopedia de las ciencias filosóficas, Porrúa, México, 1980.
- _____, Escritos de juventud, F.C.E., México, 1981.
- _____, La constitución de Alemania, Aguilar, España, 1972.
- _____, Lecciones sobre la historia de la filosofía, F.C.E., México. 3 t., 1981.
- _____, Lecciones sobre la filosofía de la historia universal. Alianza Editorial Madrid, 1982.
- _____, Filosofía del Derecho, Juan Pablos, México, 1980.
- _____, Filosofía Real, F.C.E., Madrid, 1984.
- _____, Actas de la Asamblea de estamentos de Würtemberg 1815-1817, por aparecer, traducción, Kurt Sauertaig.
- _____, A propósito de la reforma electoral en Inglaterra, por aparecer, traducción Kurt Sauertaig.
- _____, La relation du scepticisme avec la philosophie, J. Vrin, Paris, 1972.
- Hume, David, Investigación sobre el conocimiento humano, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- _____, Tratado de la naturaleza humana, Porrúa, México, 1977.
- Kant, Manuel, Crítica de la razón pura, Porrúa, México, 1979.
- _____, Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Porrúa México, 1983.

_____, Crítica de la razón práctica, Porrúa, México, 1983.

_____, Prolegómenos, Sarpe, España, 1984.

Adorno, Theodor, Tres estudios sobre Hegel, Taurus, Madrid, 1974.

Ayer, A. J., Lenguaje, verdad y lógica, Martínez Roca, España.

Bennett, Jonathan, La 'Crítica de la razón pura' de Kant, Alianza Editorial Madrid, 2 t.

Bloch, Ernst, Sujeto-objeto. El pensamiento de Hegel, F.C.E., México, 1983.

Bourgeois, B., "Presentation" (De: Hegel, G.W.F., Encyclopédie des sciences philosophiques, J. Vrin, Paris, 1970).

_____, El pensamiento político de Hegel, Amorrortu, Argentina, 1984.

Cassirer, Ernst, El problema del conocimiento, F.C.E., México, 3 t., 1979.

_____, Kant, vida y doctrina, F.C.E., México, 1982.

_____, El mito del Estado, F.C.E., México, 1982.

Colletti, Lucio, La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico, Grijalbo, México, 1977.

D'Hondt, Jaques, Jaques Derrida, et. al., Hegel y el pensamiento moderno, Siglo XXI., México, 1975.

Hyppolite, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu, Península, Barcelona, 1974.

Jaspers, Karl,

Kojeve, Alexandre, La diálectica del amo y del esclavo en Hegel, La Pléyade, Argentina, 1980.

_____, La dialéctica de lo real y la idea de la muerte en Hegel, La Pléyade, Argentina, 1984.

_____, La idea de la muerte en Hegel, Leviatán, Argentina, 1982.

Körner, S., Kant, Alianza Editorial Madrid, 1981.

Lukács, Georg, El joven Hegel, Grijalbo, España, 1972.

- Marcuse, Herbert, Ontología de Hegel, Martínez Roca, España, 1968.
- Palmier, Jean-Michel, Hegel, F.C.E., México, 1977.
- Pérez Cortés, Sergio, El concepto y su política, por aparecer.
- _____, conferencia "La dialéctica y los límites del entendimiento"
México, octubre 26, 1984.
- Ripalda, José María, La nación dividida. Raíces de un pensador
burgués: G.W.F., Hegel, F.C.E., México, 1980.
- Simon, Josef, El problema del lenguaje en Hegel, Taurus, España
1982.
- Trías, Eugenio, El lenguaje del perdón, Anagrama, Barcelona, 1981.
- Valls Plana, Ramón, Del yo al nosotros, Laia, España, 1979.
- Villoro, Luis, La idea y el ente en la filosofía de Descartes,
F.C.E., México, 1965.
- Wahl, Jean, La lógica de Hegel como fenomenología, La Pléyade,
Argentina, 1973.
- Copleston, Frederick, Historia de la filosofía, Ariel, Barcelona,
volúmenes IV y VI, 1980.