



Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

LA CULMINACIÓN Y SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD

Informe Final para optar al Grado de Licenciado en Filosofía

STEFAN NICOLÁS VRSALOVIC MUÑOZ

Profesor Guía: Enrique Sáez Ramdohr

Santiago, Chile

2008

Índice

RESUMEN	2
INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO I	
CAMBIO DE CONCIENCIA	
I. La Escolástica	4
II. El Pensamiento Moderno	8
CAPÍTULO II	
LA CULMINACIÓN DE LA MODERNIDAD	
I. Kant y su importancia histórica	15
II. El Sistema de Kant.....	19
III. El Problema de las Categorías	25
CAPÍTULO III	
LA SUPERACIÓN DE LA MODERNIDAD	
I. Lo que no fue Hegel	31
II. La Consciencia en la Sistema de Hegel	33
III. El fenómeno en cuando Fenómeno.....	38
CONCLUSIONES	44
BIBLIOGRAFÍA	46

RESUMEN

El presente trabajo tratará de analizar a dos filósofos modernos, a saber Kant y Hegel, para con ello demostrar que estos pensadores representan el espíritu moderno en su grado más elevado. No tan sólo revisaremos sus pensamientos, sino que además cómo estos filósofos, Kant y Hegel, son los culminados y superadores del desarrollo de la modernidad.

Para poder llevar a cabo nuestra hipótesis analizaremos, primero que nada, lo que significa la época moderna contraponiéndola brevemente a los que significó el medioevo, es decir, sus implicancias y consecuencias en el pensamiento. En este primer capítulo debemos dejar claro cuál es la postura del pensador moderno, para luego, poder pasar al segundo capítulo donde trataremos específicamente la filosofía de Kant, sobre todo, la ontología y epistemología que se presenta en su obra fundamental, la Crítica de la Razón Pura.

En el tercer capítulo, desarrollaremos las ideas generales de la filosofía de Hegel, en torno a sus obras fundamentales. Bajo las luces de su pensamiento demostraremos ciertas falencias de la filosofía de Kant que responden a las falencias del pensamiento moderno, y cómo éstas son resueltas, y por lo tanto, superadas con Hegel, en tanto sus conceptos son la representación del movimiento de la realidad

INTRODUCCIÓN

En el presente Informe Final trataremos de demostrar y con ello iniciar un estudio, en torno a dos pensadores modernos, sino, los dos más grandes pensadores modernos. Nos referimos a Kant y Hegel. Para nosotros estos dos pensadores representan en la forma más elevada el espíritu del hombre moderno.

Es por ello que este trabajo tiene por motivo dar cuenta el por qué es necesario el estudio de Kant y Hegel para entender la tan diversa época moderna, en tanto ellos representan, por una parte la culminación del pensamiento moderno y, por otra, la superación de éste.

Bajo el reconocimiento de la importancia de estos pensadores es que comenzamos con un breve repaso de lo que significó el paso de la Edad Media a la Época moderna, sobre todo en el aspecto de la concepción de la realidad, es decir, aclarar las diferencias que surgen en la consciencia, en su modo de ver y comprender el mundo, sin el cual sería incomprensible entender el desarrollo que tuvo la filosofía en aquellos siglos. Pero explicar el paso es insuficiente sin explicar, a la vez, las implicancias que tiene la modernidad, y sin dejar, lo más claro posible, qué significa el espíritu del hombre moderno. Sin ello, será incomprensible desarrollar las ideas de Kant y Hegel.

Luego de ello nos enfocaremos en la ontología de Kant expuesta, principalmente, en su Crítica de la Razón Pura. Desarrollaremos las ideas principales de ese texto para así poder mostrar con mayor facilidad que no sólo la epistemología, y con ello las ideas políticas y económicas están sujetas al cambio histórico, sino también la misma ontología, que usualmente es trata como eterna, invariable y universal. Bajo estas premisas es que queremos, a la vez, plantear a Kant como culminador de la modernidad, entendiendo esto en el sentido de que hasta Kant el concepto del hombre llega a su punto más elevado, para luego pasar sólo ha diversas interpretaciones y modificaciones.

En el capítulo dedicado a Hegel seguiremos el curso del trabajo sobre la perspectiva de argumentar cómo Hegel sería la superación de la modernidad, sin entender esto en el sentido de que Hegel solucionó las falencias de la época y por ende,

sólo hizo un cambio total, sino que el superar debe ser entendido como el mismo Hegel lo entendía, es decir, como un superar conservando el momento anterior. Pero no tan sólo eso, sino que además este superar, tiene para nosotros, la significación de que Hegel fue más allá del hombre moderno, lo llevo a pensar al hombre desde la sociedad, es decir, desde los hombres en su conjunto y no, a la sociedad desde el hombre. Esta nueva significación de la filosofía, que también implica una nueva ontología, es lo que, para nosotros, hace que Hegel represente la superación de la modernidad.

Al ser nuestro propósito demostrar la hipótesis de que Kant es la culminación de la modernidad y Hegel su superación, no nos enfocaremos en problemas específicos de sus filosofías o no nos detendremos en conceptos sutiles, sino que, nos embarcaremos en la ontología y epistemología de cada pensador para poder dar cuenta de nuestra hipótesis, tratando con ello, enfrentar las dos posiciones.

Cambio de Conciencia

I. La Escolástica

Cualquier pensador de una historia de la filosofía estaría de acuerdo que el paso de la Edad Media a la Edad Moderna es uno de los pasos menos claros de la historia de la humanidad, esto dado por dos aspectos; primero, que no se puede determinar precisamente cuando se produce un cambio de conciencia con la cual podamos validar el cambio de época; ante ello, la salida que se toma, por ejemplo la de Windelband, es tratar de argumentar que el Renacimiento serían los siglos de transición de una época a otra, "Cuanto más variada, intrincada y a la vez más profunda era la transformación que experimentó la vida espiritual de Europa, en todos los campos de su actividad cultural, en aquella época, tanto menos permite fijar con precisión el momento en que se quisiera cerrar la edad antigua y comenzar la nueva. En este caso no son años o decenios, sino siglos lo que tenemos que designar como período de transición; siglos fermentados de contradicciones, [...]. A este período de transición lo llamamos Renacimiento, palabra que, creada primero para indicar la revitalización de los estudios clásicos, tiene el sentido más profundo y más valioso de un resurgimiento total de la vida europea."¹ Segundo, es un cambio radical, es un paso del hombre sumiso, del hombre bajo las ordenes de un ser superior, a un hombre que ve el mundo como suyo, que el límite no es más que su propio límite, ya no le es impuesto los límites desde fuera. Se despierta un sentimiento de auto-independencia y auto-crítica; ahora los parlamentos enfrentan a los reyes, los concilios a los papas. Es por ende, un cambio tanto ontológico, qué es el hombre, y un cambio epistemológico, cómo conoce el hombre

Para entender mejor este paso es preciso revisar el problema de la escolástica que sería la piedra angular de todo el medioevo, para tratar de dilucidar su ontología y su epistemología, y con ello entender de mejor forma el cambio crucial que significó el paso entre estas dos grandes épocas.

¹ WINDEIBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna: en su relación con la cultura general y las ciencias particulares. Buenos Aires, Nova, 1951. Trad. Elsa Tabernig. Tomo I. Pág. 7.

Cuando entramos al problema de la escolástica no se nos presenta como una doctrina uniforme, con la cual pudiésemos trabajar fácilmente, ya que “[...] no es una doctrina fija, al modo como lo es, por ejemplo, la filosofía platónica o la escéptica, sino un nombre muy vago, muy impreciso, que agrupa las diversas corrientes filosóficas producidas en el seno del cristianismo durante casi un milenio.”² Lo que une estas diversidad de corrientes es que todas fijan sus principios en uno común, a saber, en la fe religiosa; lo dicho se puede argumentar desde la misma procedencia de la palabra *escolástica* “El nombre de escolasticismo proviene del hecho de que, desde los tiempo de Carlomagno, se daba el nombre de *Scholasticus*, en las grandes escuelas anejas a las grandes iglesias-catedrales y a los monasterios importantes, al canónigo a quien estaba encomendada la inspección de los profesores (*informatores*) y que probablemente pronunciaba también, personalmente, lecciones acerca de la ciencia más importante de la época, que era la teología.”³

Por lo demás, como tratamos de la filosofía, la teología se presenta como tal en aquella época: Filosofía es Teología. Esto ocurre en vista de que: “[...] la Escolástica tendía a la creación de una doctrina filosófica que justificara ante la razón el sistema de dogmas de la Iglesia. Su principal punto de vista, el centro de todas sus aspiraciones y luchas, es la identidad de filosofía y doctrina eclesiástica, la plena y absoluta compenetración de ambas.”⁴ Ahora bien, justamente bajo la luz de estas premisas es que la escolástica presentaba una epistemología, aun cuando era diversa, era clara en sus principios, “[...] nunca se les hubiera ocurrido la idea de que el hombre pudiera constituir esa filosofía fuera de una *doctrina*, de una enseñanza que se puede hallar en los libros; la filosofía se les presenta como una cosa ya hecha, con sus principios definidos, que no

² HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2005. Trad. Wenceslao Roces. Pág. 104.

Hay una gran controversia que se ha producido el último tiempo sobre los libros de Hegel titulados como *Lecciones...* ya sea de estética, religión, historia de la filosofía, filosofía de la historia, sobre platón, entre otras. Se sabía que no eran textos publicados por Hegel, pero se pensaba que eran los manuscritos de sus clases publicados por sus discípulos; luego se supuso, por la buena redacción y la fácil lectura, que eran los manuscritos de Hegel comparados con los apuntes de sus estudiantes; pero ahora, después de la aparición de la última edición crítica de la obras completas de Hegel [Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Gesammelte Werke* in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Nordrhein - Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 22 volúmenes, Editorial Felix Meiner, Hamburgo, 1968 - 2003] donde **no** aparecen ninguna de las *Lecciones...*, se ha confirmado que sólo son los apuntes tomados de las clases de Hegel por sus discípulos y por ende su veracidad es demasiado dudosa. Aún así, son aclaradoras *Las Lecciones sobre la Historia de la Filosofía* sólo en tanto las leemos como marcos generales y no como problemas fundamentales del sistema de Hegel.

³ *Ibíd.* Pág. 105-106.

⁴ WINDELBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía. ed. cit., Tomo I. Pág. 10.

hay más que restituir a su pureza por medio de las interpretaciones y de las meditaciones.”⁵

Esto se desarrollo en el milenio que duró el medioevo, hasta que se llegó a un punto de crisis, el cual obviamente se ve determinado, principalmente, por los hechos históricos, como por ejemplo: el avance de las ciencias, el desarrollo del comercio y de la manufactura, el descubrimiento de América, entre otros. Lo cual desembocó en la contraposición entre la fe y la razón, la cual sentía, de una parte, la necesidad de abordar la naturaleza para obtener una certeza inmediata y, de otra parte, la necesidad de encontrar la misma satisfacción en el verdadero pensamiento, en la creación específica partiendo de sí misma, “[...] el siglo XIII presencié la decadencia de ese agustinianismo político que absorbía al Estado en la Iglesia; pero también vio declinar, merced al descubrimiento de las obras de Aristóteles, el agustinianismo intelectual que extendía sin límites el dominio de la teología. Se dio cabida a un Estado independiente de la Iglesia, así como a una filosofía racional, independiente de la teología.”⁶

Ahora bien, esta contraposición se ve agrietada sobre todo en el modo cómo procede la escolástica y cómo va a proceder la modernidad. Surgirá un fuerte cambio en torno al modo de desarrollar la verdad, y por consiguiente, dónde buscar ésta; los escolásticos buscarán la verdad en otro mundo, y no en este. “Pues, según los escolásticos, la razón encuentra su existencia y su realización en otro mundo, no en éste; pero toda la trayectoria de la cultura tiende precisamente a restaurar la fe en este mundo. Sin embargo, al principio, todo el saber y todos los actos de la escolástica tienden, en su conjunto, a desterrar el interés por este mundo en que vivimos.”⁷ Cuando esto cambia, cuando el hombre se siente en su mundo, cuando ve a la razón y la verdad en este mundo y no en un más allá quién sabe dónde, es que se puede comenzar a hablar del transido del medioevo a la modernidad, es decir, “[...] a medida que el pensamiento filosófico se afianzaba, tanto más tendía a independizarse y adquiría conciencia de sus propias fuerzas, y con tanta mayor audacia se enfrentaba críticamente a los dogmas.”⁸ En cuanto comenzó a desarrollarse el comercio gracias el descubrimiento del nuevo mundo es que el hombre siente que lo que quiere hacer lo puede hacer en este mundo y no en

⁵ BRÉHIER, Émile. La filosofía en la Edad Media. Editorial Hispano Americana, México, 1959. Trad. José López Pérez. Pág. 32.

⁶ *Ibid.* Pág. 184.

⁷ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. Ed. cit. Pág. 109.

⁸ WINDELBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna. ed. cit., Tomo I. Pág. 10.

otro; esto, aunque parezca un argumento sacado desde la cotidianidad, influirá fuertemente en los pensadores modernos

Dios por tanto reside ahora en el espíritu, no en el más allá, sino en lo más propio del individuo, a lo que se llamará *misticismo*. Cabe recalcar que “La forma concreta del pensamiento, que aquí debemos examinar por sí mismo, se manifiesta esencialmente como un pensamiento subjetivo con la reflexión del ser dentro de sí. [...] Este supremo desdoblamiento es la *contraposición de pensar y ser* y, a partir de ahora, es fundamental interés de todas las filosofías el llegar a comprender su unidad. El pensamiento conquista así su independencia, con lo cual abandonamos su unidad con la teología [...]”⁹ El enfoque epistemológico, y con ello el ontológico, ha cambiado a la relación pensar y ser, que no es más que la relación sujeto - objeto; con esto no queremos señalar una grieta en términos de que en la Edad media este problema no existía, claro que si estaba presente en sus discusiones, pero no tenía un lugar central en ellas, era tan solo una parte del problema, pero no *todo* el problema como lo será en la modernidad. El filósofo busca ahora el fundamento de unidad para la totalidad, “Descubrir el sentido originario, el “fundamento” explicativo de la conexión es el fin de toda su labor.”¹⁰

II. El Pensamiento moderno.

Bajo esta nueva forma de comprender el mundo se nos abren 5 características primordiales sobre la Filosofía en la Época Moderna. Primero, se forma una libertad de espíritu en cuanto ya no se piensa bajo el yugo de la Iglesia, sino que bajo la razón de uno mismo. Segundo, la filosofía comienza a tener un fuerte contacto con las ciencias naturales, principalmente con la matemática y sobre todo, con la física. Tercero, los antiguos ahora no son tomados como paganos, sino como grandes hombres de los cuales hay que aprender, de allí que el Renacimiento tuviese una importancia mayor a la hora del estudio de los griegos y romanos. Cuarto, el contacto con las ciencias generó que el estudio de la filosofía se orientase más hacia el mundo empírico dejando de lado las especulaciones en torno a la fe. Quinto, y el más importante, el yo comienza a usar un

⁹ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. ed. cit., Pág. 205.

¹⁰ HEIMSOETH, Heinz. Fichte. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1931. Trad. Manuel García Morente. Pág. 94.

lugar central en las teorías, lo cual se ha representado con el llamado paso de teocentrismo al antropocentrismo. Esta importancia del Yo se traduce en el creciente individualismo que se comenzó a traducir en las teorías de los pensadores, como también en el ámbito político y económico. Se comenzaron a entablar discusiones sobre el Estado y cómo éste surgió, dando como respuesta el contrato social, el cual, como sabemos, se produce entre individuos que quiere la seguridad de su vida, es una teoría que se sustenta desde el individualismo. Por otra parte, en el ámbito económico, el capitalismo toma el rol central, el cual representa el quiebre con los gremios y por ende, el quiebre con el orden social del medioevo. Ahora las clases se establecerán sobre la base de cuánto dinero posee cada individuo.

Imaginemos una línea del tiempo, donde colocamos, según los años, a los filósofos más destacados por su pensamiento; en siglo XIII podemos colocar como pensador a Santo Tomás, en el XVII a Descartes, Pascal, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Locke y entre los siglos XVIII - XIX a Berkeley, Wolf, Vico, Hume, Voltaire, Rousseau, culminando en Kant¹¹. Con esta línea de tiempo en nuestra mente, podemos darle contenido de acuerdo a las preguntas que se hacían en cada época. Por ejemplo, Santo Tomás se preguntaba si el alma reside en el semen, si la masturbación es un pecado, si la polución nocturna es pecado¹². En base de nuestro objetivo con esta línea de tiempo, cabe preguntar, ¿por qué Descartes en sus meditaciones no se cuestionó aquellas preguntas? o ¿por qué Kant en ninguna de sus críticas pone como problema la masturbación? ¿Acaso se dieron cuenta de que aquéllas preguntas carecían de interés filosófico, que no estaban al nivel de preguntas de esa índole, que eran preguntas sin sentido? ¿Por qué preguntarse en qué puedo confiar o que puedo hacer o conocer si tiene sentido?

No es que las preguntas de Santo Tomás sean sin sentido, sino tan sólo ya no les interesa a los autores posteriores a Descartes, en tanto su objeto de estudio es otro, y aun cuando se hablaba del demonio o el mal, lo hablaban en torno a sus implicancias en la teoría del conocimiento que están tratando de producir y no en el ámbito de la fe. Tampoco hay que pensar que esto significa que los problemas o los pensamientos de los autores de otra época sea hayan guardados en el baúl del ropero, sus pensamientos

¹¹ La línea de tiempo se basa en la extensa Obra de BRÉHIER, Émile. Historia de la Filosofía. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944. Trad. Demetrio Náñez. 3 Tomos.

¹² Ver el Tomo X de la Suma Teológica. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1955.

todavía hacen eco en el presente. Los pensamientos de Aristóteles todavía no paran de reformularse, reinterpretarse, etc.

El cambio, fundamental, versa sobre la importancia de los problemas a tratar por los pensadores modernos; el problema de sujeto - objeto desde Descarte se transforma en EL problema, en contraposición a Santo Tomás de Aquino que era uno de todos los problemas que tenía, y bajo ningún aspecto entraba en sus problemas fundamentales. Con esto queremos señalar que Santo Tomás de Aquino no funda toda su filosofía desde la dualidad sujeto – objeto, como si se hace con y después de Descartes. Esta secuencia de los problemas se puede rastrear aún mejor en el desarrollo del problema de Dios. Para Santo Tomás, Dios está presente en todo lugar y a toda hora, por otra parte, el cambio de las consciencias, y además la especialización y desarrollo de las ciencias ha engendrado que ya no sea Dios el fundamento o el creador del conocimiento o del mundo, sino que ahora es el Sujeto el que conoce, y conoce porque lo ha creado¹³. Descarte plantea el yo a la par que Vico dice, su famosa frase: “la historia de los hombres se diferencia de la historia natural porque hemos hecho la una y no la otra”. Ahora el problema es el yo, ya que éste es el que produce, el que conoce, y por tanto el problema primordial es la relación de este yo con el mundo.

Ya con Galileo¹⁴, el cual se influyó de Nicolás de Cusa cuando éste planteó que los cuerpos celestes tienen la misma naturaleza que los terrestres, se comienza a ver el mundo desde otra perspectiva: desde las formas matemáticas. Estas formas comienzan a tener un rol fundamental ya que son formas de conocer el mundo y establecer leyes universales y necesarias. Con la matemática se piensa que la razón está explicando todo lo que sucedió, sucede y sucederá en el mundo, en todo tiempo y espacio, que es una razón universal, que puede dar cuenta y explicar en forma exacta, a través de sus formas, que sólo están en el pensamiento, el *todo*, el conjunto de la unidad. “Consecuentemente, cuando el hombre ha captado el orden en sus íntimas relaciones causales; cuando ha entendido abstractamente sus profundas y reales relaciones matemáticas; inequívocamente ha entendido la verdad y la verdad es una. Y una vez que ha entendido,

¹³ Quizás con excepción de los místicos alemanes del Renacimiento, como Jacob Boehme, el cual planteaba que el hombre ocupa un punto insignificante en el espacio. Que Dios lo domina todo. Pero de todas maneras hay diferencias ya que Boehme también planteaba que Dios soy yo, que todo es Dios, que Dios vive dentro de nosotros. Esta particularidad de los alemanes se da, sin embargo, porque comienzan a racionalizar a Dios, en cambio, en Francia, por ejemplo, se niega a éste con la Revolución Francesa.

¹⁴ Es famosa la frase de Galileo donde dice que el universo está escrito en leyes matemáticas, ahora solo falta aprender el lenguaje.

puede rigurosamente extender sus conclusiones al dominio entero de la naturaleza donde privan inexorablemente, esas mismas leyes.”¹⁵

El método matemático se ha transformado, gracias a Galileo, Descartes, Hobbes, Spinoza, entre otros, en el método de toda la filosofía, “El geometrismo de la *Ética* es substancialmente diverso. El orden geométrico y el orden filosófico son aquí inseparables. La doctrina no se adosa en forma artificial al armazón geométrico, está incorporada en él. Constituyen una unidad en la que el pensamiento surge del orden geométrico, junto con constituirse éste en la medida en que se despliega la reflexión. A la configuración filosófica le es inherente, intrínseco, el factor matemático, que no se muestra como mera disposición reordenada.”¹⁶ La matemática da jerarquía a lo cuantitativo, en tanto lo cualitativo es meramente subjetivo (color, olor, sonido, etc.), por ende es confuso, no se puede hacer ciencia objetiva de él. Por otra parte, la matemática produce objetos que son una objetividad universal, por ejemplo, el triángulo es un objeto que es objetivo en todo lugar y para todos, es total y universal

Poco a poco la matemática se fue desarrollando hasta llegar a Kant, donde está claro que este método sólo está en el sujeto, no existe el triángulo en la realidad, por ende, se convierten en los *cráterios* del sujeto y el *método* de éste, por consiguiente, la verdad matemática está en mí, en consecuencia, si yo no estoy, la verdad no existe. Puedo confiar en mi criterio para conocer la realidad, en vista de que es un criterio objetivo y exacto, por ello no puedo confiar en la realidad misma, en la praxis o lo concreto. El contenido, por tanto, no es asumido como propio del sujeto. Y es por esto que el sujeto es asumido como pura forma en sí misma, y el objeto como sustancia o contenido de aquellas formas. Esto último se relaciona específicamente con el pensamiento de Newton, el cual no buscará explicaciones causales, como Galileo, sino que tan sólo describirá el mundo y por lo tanto, describirá fenómenos y no las relaciones causales de ellos, las cuales hace que sean como son las cosas, o sea, la cosa en sí kantiana.

¹⁵ LÓPEZ, Obdulio. Del realismo tomásico al idealismo subjetivista kantiano. Edición Privada. México. 1997. Pp. 7-8.

¹⁶ CIUDAD, Mario. El “sistema” en el sistema de Spinoza. Revista de Filosofía. Vol. XV(2), Universidad de Chile, 1977. Pág. 30.

De todos modos, este cambio, el de la Edad Media a la Época Moderna, como dijimos más arriba, no es brusco, sino que presenta una mediación, denominada Renacimiento, de la cual debemos decir unas cuantas palabras. En vista de este nuevo modo de ver el mundo por parte del hombre, el cual va afirmando sus fuerzas no en un algo externo, si no en sí mismo, es lo que permite un desarrollo, en cierta medida pleno, del individuo. “Este elevado desarrollo del individuo constituyó entonces, como antes en Grecia, la base de la libertad del espíritu. Consciente del propio valor y del propio derecho, educado para formar su propio juicio por su participación en la vida política, el individuo comenzó a reflexionar por sí mismo y a buscar en sí mismo la medida para el conocimiento y la apreciación de las cosas.”¹⁷ Esto llevo a que la nueva cultura renacentista se elevara como una cultura profana frente a la cultura escolástica, en tanto se volvió la vista hacia el aspecto, sobre todo, estético (por ejemplo: Dante, Petrarca y Bocaccacio, Leonardo Da Vinci, Miguel Ángel, etc); donde se renovaron los estudios sobre la naturaleza y la historia, además, una fundación o más bien reafirmación de las lenguas nacionales¹⁸, dejando de lado las lengua latina por el hecho de que con ésta no se podía expresar los movimientos intelectuales, y por ende, la vida misma de aquella época.

Este gran enfoque cultural que se comenzó a dar en Europa, principalmente en Italia en sus inicios, generó una división en la sociedad; la división que ejercía la Edad media que se basa, fundamentalmente, en hechos políticos-prácticos, se cambio por la clase culta y la inculta; “Mientras que en la Edad media la aguda división en clases obedeció sobre todo a razones políticas y prácticas, una de las características del Renacimiento consiste en la creciente indiferencia frente a aquella división, hasta ser abolida y sustituida por la gran oposición de cultura e incultura.”¹⁹ Ahora bien, esta llamada cultura se avocó a pensar y a revivir a los filósofos antiguos, pero ¿Qué diferencia hay en el renacimiento con lo que ya hicieron, por ejemplo, San Agustín con Platón y Santo Tomás de Aquino con Aristóteles?

Lo que salta a la vista es que los comentarios y las corrientes que surgían en el medioevo sobre las espaldas de Platón y Aristóteles eran simplemente pensamientos que

¹⁷ WINDEIBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna. ed. cit., Tomo I. Pág. 12.

¹⁸ Por ejemplo Thomasius fue el primero en dar clases en alemán en la Universidad de Leipzig. Por ese mismo hecho fue expulsado de la Universidad.

¹⁹ WINDEIBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna. ed. cit., Tomo I. Pág. 14.

estaban enmarcados dentro de lo que la Iglesia aceptaba. Pero ya el sentido humanístico, que los protagonistas de la historia son los hombres, del renacimiento generó una ruptura que era inevitable, “Su importancia radica principalmente en el hecho de que el pensamiento comenzó a ejercer una crítica independiente, a buscar su propia justificación y a sacudir cada vez más la modorra del respeto a la autoridad.”²⁰ Por ejemplo, Herder en su “Ideas sobre la filosofía de la historia de la humanidad” sostiene que el helenismo fue la forma más perfecta de la idea de humanidad, aún cuando el desarrollo no es una decadencia sino el proceso hacia la libertad humana.

De acuerdo con lo que hemos tratado de delinear, se nos presenta en la modernidad dos caminos a seguir para responder por la realidad y verdad. Cómo conoce el hombre, cuáles son sus principios y consecuencias, se responderán a través de dos grandes corrientes, a saber, el realismo y el idealismo²¹. El primero se funda sobre la base de que todo nuestro conocimiento parte desde la experiencia, como nuestra primera dirección (Tenemos, en Alemania, a Crusius y Lambert). “El camino hacia la verdad, para esta filosofía, consiste en partir de esta premisa, pero sin detenerse en su realidad externa y aislada, sino remontándose a lo general.”²² Lo cual cumple dos características: a) desde la experiencia se eleva y elabora leyes generales, y b) ya no trata de encontrar sus bases en los dogmas eclesiásticos, por ejemplo de la Biblia, sino que ahora, en cambio, se busca la fuente de la verdad en el hombre mismo y en la historia. La segunda filosofía parte desde el interior, por consiguiente implica que todo reside en el pensamiento. “Aquí se toma por objeto de la filosofía la idea misma, es decir, se trata de pensarla, para llegar partiendo de ella a lo determinado. Lo que allí se extrae de la experiencia, se extra aquí del pensamiento *a priori*, o bien se capta también lo determinado, pero no para reducirlo a lo general, sino para reducirlo a la idea.”²³ (Por ejemplo Wolff y Baumgarten).

El desarrollo de estas dos corrientes filosóficas expresaran, de modos distintos, el pensamiento de la época moderna. Como consecuencias de esto, y para terminar este capítulo, podemos señalar la distinción que se genera en el hombre particular, específicamente en los filósofos, en esta época. La característica principal del pensador

²⁰ *Ibíd.* Pág. 22

²¹ No es nuestro propósito alérganos en estos temas que sólo mostrarán una erudición que no cumple con nuestros fines de investigación.

²² HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. ed. cit., Pág. 207.

²³ *Ibíd.* Pág. 208.

moderno se debe a su relación con las circunstancias exteriores, a su interés y compenetración en la sociedad. Por consiguiente los pensadores ya no son monjes aislados, sino que son las personas cotidianas, que están asociadas a la sociedad, formando parte activa en ella. Ahora ocupan puestos civiles, como por ejemplo Leibniz y sus discusiones se insertan dentro de la sociedad, no son discusiones entre pocos, de ahí que, por ejemplo, en las novelas se hable frecuentemente de los filósofos²⁴; “Las adquisiciones hechas hasta entonces, independientemente de la autoridad de la Iglesia, por pensadores aislados, se extendieron ahora a círculos más amplios y, tanto a la vida espiritual como a toda la cultura de la época, imprimieron un sello nuevo.”²⁵

²⁴ Piénsese en las novelas francesas donde se habla frecuentemente de Rousseau, Voltaire, Montaigne, etc.

²⁵ MESSER, August. La filosofía moderna: Del Renacimiento a Kant. Editorial Espasa-Calpe, Argentina, 1942. Trad. Emilio Rodríguez Sadia. Pág. 220.

La Culminación de la Modernidad

I. Kant y su Importancia Histórica

¿Por qué Kant? ¿Por qué no Descartes, Hobbes, Berkeley, Locke, Hume? La respuesta se delinea sobre la base de que Kant, para nosotros, es la primera culminación de la filosofía moderna; donde convergen todas las corrientes y se unen en un solo pensamiento. “Todos los hilos, [...] se desarrollaron, con entrecruzamientos variados, hasta reunirse en forma decisiva en el más grande de los filósofos modernos, Kant. Su nombre divide, por este motivo, naturalmente en dos grandes períodos la filosofía, de los cuales el primero termina antes que él y el otro comienza con él.”²⁶ Es clara la afirmación de Windelband y estamos de acuerdo con él hasta cierto punto. Bajo esta postura es que nos es necesario embarcarnos en un recorrido por el pensamiento kantiano para entender por qué él es la primera gran culminación de la modernidad.

Primero, es de nuestra consideración aclarar que tanto como con Hegel, surgen burlas respecto a la poca seriedad de sus principales, y coincidencia o no, primeras grandes obras, en torno al tiempo en que se demoraron en escribirlas. Se dice que Kant se tomó 3 o 4 meses en escribir la *Crítica de la Razón Pura*, y, por otra parte, se dice que Hegel se demoró un tiempo similar en redactar la *Fenomenología del Espíritu*. Esto se plantea sólo porque se confunde lo que es la investigación a lo que es ya la misma exposición. Vleeschauwer nos explica, mediante diversos documentos, como la investigación y por ende la preparación de la *Crítica de la Razón Pura* data de 1762 aproximadamente, es decir, esta obra no es tan sólo un quiebre sino el resultado de una lenta evolución del pensamiento de Kant. “De esta manera obtenemos un agrupamiento distinto de los hechos en la biografía intelectual de Kant. Los veinte años que preceden a la *Crítica* forman un período preparatorio cuando se les compara *post-factum* con la síntesis crítica.”²⁷ Lo mismo ocurre con Hegel; se sabe que sus estudios, los cuales se expresaran en la *Fenomenología del Espíritu* comienza desde el periodo en que está en Jena, es decir, desde el 1800; de ahí que pensadores como Ripalda y Pinkard sostengan

²⁶ WINDEIBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna. ed. cit., Tomo I. Pág. 50.

²⁷ VLEESCHAUWER, Herman-J. La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1962. Traducción de Ricardo Guerra. Pág. 11

que el Hegel maduro comienza en 1800 y no cuando publica su obra, en 1807, como sostiene Hyppolite, D'hont y Lukács. No es de nuestro interés, por otra parte, aclarar las diferencias y por ende las implicancias que hay sobre la teoría del conocimiento entre la primera edición (1781) y la segunda (1787) de la *Crítica de la Razón Pura*. Esta tarea ya se ha realizado por varios estudiosos alrededor del mundo; nuestro interés, básicamente es tratar de desarrollar la filosofía kantiana, su importancia y su trascendencia en el pensamiento de Hegel.

Para este breve repaso de la importancia histórica de Kant debemos tener en cuenta ciertos hechos como: en 1760 se consideraba, la filosofía, como la más sublime de las ciencias y sus principios eran enseñados en todas las carreras. Por otra parte, el surgimiento de la clase media en Europa del siglo XVIII llevó a una vulgarización de esta disciplina, sobre todo la de Wolff que fue enseñada hasta a los niños²⁸, en tanto esta clase comenzó a educarse sin guías, en el entendido que a través de la educación se llega más alto en la sociedad. Además esta vulgarización se efectuó, fundamentalmente, porque aún no se escribía en alemán, sino que en latín y francés, ejemplo de esto es Leibniz. El primero en publicar y difundir el idioma alemán fue Christian Thomasius, del cual ya nos referimos²⁹. "No debió ser fácil empresa para Wolff ofrecer en idioma alemán la lógica, la metafísica, la psicología y la física, porque aún no existía la terminología filosófica alemana. Wolff fue el primero en crearla para todas las disciplinas"³⁰

Bajo ese ambiente, Alemania se encontraba entre el empirismo y racionalismo³¹. Bajo esas líneas opuestas aparece la *Crítica de la Razón Pura* en 1781, la cual, al comienzo, no fue entendida y es por ello que Kant publica en 1783 los *Prolegómenos* para esclarecer su *Crítica*. De allí surgen comentaristas como Christian Gottfried Schütz³² y la famosa obra *Cartas sobre la filosofía kantiana* del filósofo popular Karl Leonhard Reinhold, donde trata de mostrar claramente cómo Kant resuelve el problema entre la razón y la fe.

²⁸ Aspecto que hoy en día puede ser válido por el surgimiento de la "Filosofía para niños". Pero contextualizando la situación, se entiende que en aquella época eso no sugería gran respeto.

²⁹ 1655 - 1728, el padre de él fue maestro de Leibniz y Wolff.

³⁰ KULPE, Kant. Editorial Labor, Buenos Aires, 1925. Pág. 7.

³¹ O como lo denominamos anteriormente: Realismo y Idealismo.

³² Fundador y editor de la revista *Allgemeine Literatur Zeitung*. Donde publicaba artículos sobre Kant desde 1784, que generaron múltiples discusiones y publicaciones sobre Kant, como por ejemplo, la obra de Reinhold.

En 1793 eran 200 las obras escritas sobre las doctrinas de Kant. Sin embargo en Heidelberg se prohibía su enseñanza. “Así pues, aunque Hegel no se convirtió desde el primer momento en un fervoroso kantiano, sin embargo recibió constantemente la influencia de las discusiones sobre Kant que se organizaban en Tubinga, y al final de su estancia en aquella ciudad y tras haber publicado ya Kant alguna cosa sobre religión, Hegel usaba el lenguaje kantiano de la “religión de la razón”, y, junto a Hölderlin y Schelling, practicaba la costumbre adquirida por los tres de utilizar frases kantianas como código en sus conversaciones.”³³ Kant vino a cambiar la forma de comprender la filosofía en Alemania y Europa, no sólo generó una doctrina única sino que además aportó una nueva forma de pensar la realidad del día a día. “Todo aquel lenguaje técnico de las categorías y el conocimiento, de los fenómenos y el yo, de lo individual y lo absoluto; todo aquel lenguaje, digo, se convirtió en elemento vital para los lectores de disposición filosófica de aquella época por el hecho de que, para su espíritu, mantenía relación con los mismo problemas que la Revolución, los nuevos ideales sociales y las pasiones del movimiento romántico exaltaron tanto.”³⁴

Este gran estudio sobre Kant se debió principalmente a que el criticismo se produce como la concepción capaz de superar las tendencias dogmáticas y escépticas, al igual que racionalistas y empiristas. El dogmatismo carece de crítica, acepta las hipótesis sin probarlas; la capacidad del conocimiento es la más importante y es la que acepta sin más; por otra parte, el escepticismo rechaza la necesidad de toda clase de conocimiento. “El criticista se coloca en un plano muy superior con el sólo hecho de plantear en primer término el problema de la capacidad del conocimiento, probando sus fuerzas y trazando las fronteras dentro de las cuales puede moverse.”³⁵ Las dos tendencias aceptan sin más al conocimiento sin juzgarlo, su diferencia radica en las consecuencias. El criticismo parte juzgando al conocimiento mismo y este es uno de sus grandes aportes. Conoce lo qué es el conocimiento y por ende sus límites; Kant es la culminación de estas posturas al afirmar la *Idea Trascendental*.

Por consiguiente, Kant supera el empirismo y el racionalismo señalando que “[...] todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia [...] Por consiguiente, en el orden

³³ PINKARD, Terry. Hegel: Una biografía. Editorial Acento, Madrid, 2001. Trad. Carmen García-Trevijano Forte. Pág. 72.

³⁴ ROYCE, Josiah. El idealismo moderno. Editorial Imán, Buenos Aires, 1945. Trad. Vicente P. Quintero. Pág. 85.

³⁵ KULPE, Kant. ed. cit. Pág. 22.

temporal, ningún conocimiento precede a la experiencia y todo conocimiento comienza con ella [*Empirismo*]. Pero, aunque todo nuestro conocimiento empiece con la experiencia, no por eso procede todo él de la experiencia [*Racionalismo*].³⁶ Por ende “No se trata de averiguar cómo conoce el individuo, sino cómo surge el conocimiento científico y este es el hecho de que parte Kant y que trata de explicar y legitimar.”³⁷ Es por ello que debemos señalar que Kant es el resultado de estas diversas, y en varios aspectos, contradictorias corrientes que están permanentemente en conflicto; este conflicto, esta telaraña de conceptos es la que trata de desenredar Kant con su sistema, “Conflicto entre la deducción y la inducción o, en otra palabras, entre los métodos sintéticos y analíticos; conflicto entre las matemáticas y la filosofía; [...] conflicto entre la lógica y lo real; conflicto entre la monadología y la geometría; conflicto entre el carácter absoluto y la relatividad del espacio; [...]. Toda la historia del pensamiento alemán se resume en estas oposiciones y Kant hará su aprendizaje de filósofo meditándolas y discutiéndolas durante veinte años.”³⁸

Por consiguiente, la *Crítica de la Razón Pura* puede ser considerada de diversas maneras, pero hay un punto que es indiscutible, a saber, que es un estudio sobre el conocimiento, específicamente, los conocimientos *a priori*; bajo este aspecto es que Villacañas afirma que “[...] la *Crítica* es una obra sobre el método de la metafísica, pero siempre que se añada que <método> tiene dos sentidos muy precisos: el primero que nos indica cómo tratar a la metafísica tradicional [...] y el segundo, que nos ofrece reglas para construir aquellos conocimientos que hemos calificado de auténticamente racionales y que nos da salidas acerca de cómo y en qué sentido deben ser reconocidos los discursos tradicionalmente metafísicos.”³⁹ No hay que pensar que la obra de Kant es tan sólo una teoría del conocimiento, es decir, una pura epistemología, sino que también es, a la vez, una ontología, o ¿alguien podría negar que preguntarse qué es el conocimiento, sus facultades y límites no nos lleva sin remedios a preguntas ontológicas? Es por ello que Kant primero investigo y escribió entorno al problema del conocimiento (*Crítica de la Razón Pura*) antes que sus teorías morales, ya que éstas, por ejemplo, una ética, presupone saber qué es el hombre. Esta epistemología y ontología entrelazadas en una sola obra es una, de tantas, raíces que explican la grandeza de Kant. “Por una parte tiene

³⁶ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, España. Primera Edición en México, 2006. Pp. 41 - 42. Paréntesis míos.

³⁷ KULPE. Kant. ed. cit. Pág. 30.

³⁸ VLEESCHAUWER, Herman-J. *La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina*. ed. cit. Pp. 21-22.

³⁹ VILLACAÑAS. Pág. 22.

un contenido material, un cuerpo de proposiciones que constituyen una teoría del objeto sensible en general, pero por otra parte tiene un contenido formal, un criterio para aplicar a cualquier conocimiento que pretenda ser considerado como metafísico.”⁴⁰

II. El Sistema de Kant

El problema a tratar por Kant es el problema de la metafísica, pero no sobre su posibilidad sino cómo es posible su conocimiento, como conocimiento científico. En tanto la metafísica trata de lo que *está más allá* de la experiencia, Kant tuvo que buscar en la matemática y en las ciencias naturales el lado apriorístico para la metafísica, “Si no hubiese más que juicios sintéticos que los a posteriori, es decir, los basados en la experiencia, toda ciencia a priori constaría exclusivamente de juicios analíticos.”⁴¹ Por ende, todo juicio *a priori*, si no es sintético, no contribuiría en conocimiento, sino que serían meras tautologías vacías. De aquí la importancia de las matemáticas y en especial, de Newton en la filosofía kantiana, ya que éste, antes que Kant, hablaba de fenómenos cuando hablaba de los objetos que trataba en sus estudios. Kant, como sus antecesores modernos, arrastrados por la perfección de las matemáticas, introducirá en la filosofía las particularidades del método exacto, aun cuando discuta con ello y los contradiga, como por ejemplo, sobre los conceptos de Espacio y Tiempo.

Como sabemos, la *Crítica de la Razón Pura* es la obra que da comienzo al sistema kantiano con la cual busca, como señalamos, responder por la metafísica, específicamente para poder dar cuenta de por qué las ciencias naturales y las matemáticas avanzan a la par de que la metafísica se ha visto estancada en el pensamiento de Aristóteles. “La *metafísica*, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos [...], donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia.”⁴²

La pregunta es, por lo tanto, ¿por qué esto sucede? La respuesta que da Kant versa sobre los conocimientos *a priori* que tienen esas ciencias, “[...] en la medida en que

⁴⁰ VILLACAÑAS. Pág. 28.

⁴¹ KULPE, Kant. ed. cit. Pág. 29.

⁴² KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 18.

ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo *a priori*, y este conocimiento puede poseer dos tipos de relación con su objeto: o bien para *determinar* simplemente éste último y su concepto (que ha de venir dado por otro lado), o bien para *convertirlo en realidad*.⁴³ Ante eso la matemática, por una parte, sostuvo desde sus comienzos esto como su piedra angular, en cambio, las ciencias naturales, por otra, se demoró en entender “[...] que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios de acuerdo con leyes constantes y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas.”⁴⁴ Es por ello que para llevar a la metafísica al camino seguro de las ciencias Kant desarrollará la idea del *giro copernicano*. “Intentemos, pues, por una vez, si no adelantaremos más en las tareas de la metafísica suponiendo que los objetos deben conformarse a nuestro conocimiento, cosa que concuerda ya mejor con la deseada posibilidad de un conocimiento *a priori* de dichos objetos, un conocimiento que pretende establecer algo sobre éstos antes de que nos sean dado. Ocurre aquí como con los primeros pensamiento de Copérnico.”⁴⁵

Por consiguiente se nos abre el problema de la concordancia de lo que pensamos con lo que es. Kant en el parágrafo 14 de la *Crítica de la Razón Pura* explica dos casos para comprender la conformidad de la representación con el objeto. “[...] el caso en el que es el objeto el que hace posible la representación y el caso en el que es ésta la que hace posible el objeto”⁴⁶ La primera es empírica y la representación nunca será *a priori*. La segunda, aún cuando la representación no produce el objeto será determinante *a priori*. Dos condiciones surgen para conocer el objeto “En primer lugar, la intuición a través de la cual viene dado, aunque únicamente en cuanto fenómeno. En segundo lugar, el concepto a través del cual es pensado el objeto correspondiente a dicha intuición.”⁴⁷ Se deduce un tercer caso, ya que los otros dos son rechazados por Kant “[...] el caso en que el concepto no produce al objeto *dem Dasein nach* [de acuerdo con la existencia], sino que lo produce de todos modos puesto que él es la condición necesaria de su reconocimiento como objeto.”⁴⁸ Por ende el objeto es objeto de conocimiento y no en sí; rompe, por lo

⁴³ *Ibíd.* Pág. 16.

⁴⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 18.

⁴⁵ *Ibíd.* Pág. 20

⁴⁶ *Ibíd.* 125.

⁴⁷ *Ibíd.* 126.

⁴⁸ VLEESCHAUWER, Herman-J. *La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina*. ed. cit. Pág. 68.

tanto, con ese uso metafísico del entendimiento donde su ley correspondía al objeto en sí, ahora corresponde sólo al objeto en cuanto conocido, es decir, en cuanto fenómeno.

Kant es consciente, como sabemos, del problema inmediato que surge del conocimiento *a priori* “[...] que éste sólo se refiere a fenómenos y que deja, en cambio, la cosa en sí como no conocida por nosotros, a pesar de ser real por sí misma. Pues lo que nos impulsa ineludiblemente a traspasar los límites de la experiencia y de todos fenómenos es lo *incondicionado* que la razón, necesaria y justificadamente, exige a todo lo que de condicionado hay en las cosas en sí [...]”⁴⁹ Esto sucede porque, según Kant, no se puede pensar el incondicionado sin contradicción, es decir, las cosas no se rigen, no se ordenan, no se forman en cuanto cosas en sí, sino por nuestras representaciones. “Así, es solamente por medio de la forma de la intuición sensible como podemos contemplar cosas *a priori*, por lo cual, pues, también reconocemos sólo los objetos tal como a nosotros (a nuestros sentidos) pueden *aparecer*, no como puedan ser en sí;”⁵⁰ Quedamos, por ahora, que nuestro conocimiento de las cosas es lo que nosotros ponemos en ella, es como nosotros de forma *a priori* conocemos, no podemos dar cuenta la cosa en sí sin caer en contradicción⁵¹. O, como nos dice Bradley, “Dicho de otra manera: de un lado tenemos fenómenos, es decir, cosas como son para nosotros, y nosotros también, en la medida en que somos algo para nosotros mismos; del otro lado, en cambio se encuentran las cosas como son en sí mismas y no como aparecen; o, si se prefiere, podemos designar a este segundo hemisferio, lo incognoscible.”⁵²

Pero detengámonos un momento para desglosar la estructura de la cual Kant puede afirmar que sólo conocemos fenómenos y no cosas en sí.

La razón kantiana utiliza las facultades del entendimiento y la sensibilidad para conocer, esto dado, a que la razón, por su naturaleza, nos dice Kant, debe permanecer pura y no se debe relacionar en forma inmediata con la materia o contenido. Se enseña en la academia a distinguir entre las facultades superiores, facultad de conocer, de desear

⁴⁹ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 22.

⁵⁰ KANT. *Prolegómenos*. Editorial Aguilar, Buenos Aires, 1975. Pág. 82.

⁵¹ Es interesante saber que Kant al comienzo de sus estudios si creía que el concepto daba cuenta de la cosa en sí, pero al llegar a la pregunta cómo esta representación del objeto me afecta, es que tuvo que limitar su teoría. Para mayor profundización de este problema, véase VLEESCHAUWER, *La evolución del Pensamiento kantiano*. ed. cit. Primer Capítulo, párrafos 6 y 7.

⁵² BRADLEY, H. *Apariencia y Realidad*. Ensayo Metafísico I. Dos tomos, versión castellana, introducción y notas de Juan Rivano. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, Chile, 1961. Pág. 91.

y de juzgar, de las facultades inferiores, sensibilidad, imaginación, entendimiento y razón. Cada facultad inferior se encuentra en cada facultad superior, pero la importancia de su rol cambia; nosotros nos concentraremos en la facultad de conocer, donde el entendimiento juega el rol primordial.

Kant trata de escapar de Hume quien sostenía que no existía necesidad alguna en los hechos de los cuales éramos protagonistas, “Solamente la experiencia puede poner en nuestra manos tales enlaces [enlazar conceptos independientes el uno del otro] (así concluía él de aquella dificultad que tenía por imposibilidad) y toda aquella supuesta necesidad, o, lo que es lo mismo, el supuesto conocimiento *a priori*, no es más que una larga costumbre de encontrar algo verdadero y, por esto, de considerar como objetiva la necesidad subjetiva.”⁵³ Para poder superar esta postura es que concluye que las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, y por ende, la necesidad y universalidad de éste, no se encuentra en los enlaces entre las cosas, sino que se encuentran en el sujeto mismo, nos referimos a Espacio, Tiempo y Categorías. Las dos primeras son las intuiciones puras de la sensibilidad, y la segunda son los conceptos puros del entendimiento.

El conocimiento puro cumple las características de ser necesario y universal, de no estar *contaminado* por nada empírico y que se ocupa tan sólo de las formas puras del pensar. Como desde un juicio analítico⁵⁴ no puede surgir conocimiento dada su tautología interna, es que la metafísica debe utilizar juicios sintéticos *a priori* como lo hacen las matemáticas puras y las ciencias naturales puras. Como vemos, Kant pone bastante énfasis en que todo conocimiento requiere, necesariamente, de formas puras.

Pero vamos por partes, ¿qué es conocimiento? “La voz *conocimiento*, *Erkenntnis*, designa estrictamente sólo aquello que se sabe y que se puede expresar en proposiciones verdaderas; es práctico sin embargo llamar *conocimientos* -que pueden resultar pretendidos o falsos- a todas las representaciones expresables en proposiciones capaces de verdad o falsedad; en este sentido *conocimiento* llega a ser sinónimo de

⁵³ KANT, Immanuel. Prolegómenos. ed. cit. Pág. 74. Corchetes míos.

⁵⁴ Presuponemos el conocimiento entre las diferencia entre *juicio analítico*, *juicio sintético* y *juicio sintético a priori*.

juicio.”⁵⁵ Por lo tanto, los conocimientos *a priori* designaran conocimientos que pueden obtener desde principios generales, sin ser obtenidos éstos, a través de la experiencia.

Es necesario tener claro, también, la diferencia entre la facultad de la sensibilidad y entendimiento, Kant al respecto nos dirá: “La capacidad (receptiva) de recibir representaciones, al ser afectados por los objetos, se llama *sensibilidad*. Los objetos nos vienen, pues, *dados* mediante la sensibilidad y ella es la única que nos suministra *intuiciones*. Por medio del entendimiento, los objetos son, en cambio, *pensador* y de él proceden los *conceptos*.”⁵⁶

Es por esto que Kant partirá desglosando el conocimiento desde las mismas facultades; primero, se encargará de explicar las formas puras de la sensibilidad, es decir, las intuiciones puras, Espacio y Tiempo, las cuales son *a priori* y por ende no son extraídos de alguna experiencia. Como sabemos, el concepto de Espacio fue uno de los que generó más controversias en el ambiente intelectual en el siglo XVIII. En ese tiempo se comienza a producir una discusión entorno a la naturaleza del espacio, esta discusión fue entre Clark, discípulo de Newton, y Leibniz. El primero agrupo a los místicos y científicos, considerando el espacio como una sustancia independiente de nosotros. El segundo agrupo a los idealistas, considerando al espacio como lo que permite las relaciones entre las monadas, y surgiendo de esa relación, es decir, sin relación no hay espacio.

Desde esta discusión es que Kant toma una postura radical, el espacio se encuentra en nosotros por ser la posibilidad de conocimiento, el espacio es *a priori*. Las cosas poseen espacios pero no es constitutivo de su concepto. “El espacio, es, pues, independiente de la existencia de la materia, pero al mismo tiempo es la condición de posibilidad del orden que reina en ella.”⁵⁷ La solución que se desató en torno al concepto de espacio, Kant lo soluciona demostrando que “En general la solución crítica consiste en negarle carácter de objeto, es decir, en considerarlo no como un ser sustancial sino como una forma *a priori* del conocer.”⁵⁸ En palabras de Kant, “El espacio es una necesaria

⁵⁵ TORRETTI, Roberto. Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980. Pág. 226.

⁵⁶ KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. ed. cit. Pág. 65.

⁵⁷ VLEESCHAUWER, Herman-J. La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina. ed. cit. Pág. 53.

⁵⁸ *Ibid.* Pág. 57.

representación *a priori* que sirve de base a todas las intuiciones externas. Jamás podemos representarnos la falta de espacio, aun que sí podemos muy bien pensar que no haya objetos en él. El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación *a priori* en la que se basan necesariamente los fenómenos externos.”⁵⁹ Este argumento se complementa al saber que para percibir objetos cualitativamente distintos debo de antemano presuponer la representación de espacio, es decir, si queremos diferencias lo que es el libro de un lápiz, debo, necesariamente, determinarlos en espacios distintos para poder distinguirlos como objetos distintos. Es bajo estos dos argumentos, principalmente, que Kant sostendrá el apriorismo del Espacio.

El tiempo es, como dijimos, también una intuición pura y por ende *a priori*. Los argumentos para sostener esta postura son los mismo que con el Espacio, no se puede pensar un objeto sin tiempo, pero si un tiempo sin objeto. “El tiempo es una representación necesaria que sirve de base a todas las intuiciones. Con respecto a los fenómenos en general, no se puede eliminar el tiempo mismo. Sí se pueden eliminar, en cambio, los fenómenos del tiempo. Este viene, pues dado *a priori*. Sólo en él es posible la realidad de los fenómenos.”⁶⁰ Aun cuando tienen diferencias, por ejemplo, en sus dimensiones, no son sustanciales para el problema del apriorismo del Espacio y Tiempo. Por lo tanto podemos concluir que “Los aspectos permanentes de una actividad [...], se denominan con frecuencia formas, [...]. Haciendo uso de una muy imperfecta analogía, diríamos que el espacio y el tiempo son gafas a través de las cuales nuestros ojos son afectados por los objetos. Las gafas son inamovibles. Los objetos solamente pueden verse a través de ellas. En consecuencia, los objetos nunca pueden ser visos tal y como son en sí mismos.”⁶¹

Como podemos concluir, por ende, necesitamos que Espacio y Tiempo sean *a priori* para poder establecer juicios sintéticos *a priori* como lo hace la matemática y las ciencias naturales. “Si, pues, el espacio (e igualmente el tiempo) no fuese una simple forma de nuestra intuición, una forma que contiene las condiciones *a priori* sin las cuales

⁵⁹ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 68.

⁶⁰ *Ibíd.* Pág. 74.

⁶¹ KÖRNER, Stephan. *Kant*. Editorial Alianza, Madrid, 1987. Pág. 35. Siendo que con su ejemplo llega a vulgarizar la teoría kantiana, decidimos colocarla ya que muestra perfectamente y de forma explícita que el conocimiento se entiende como un instrumento y que por ende transforma al objeto. Este punto lo retomaremos en el Capítulo de Hegel.

no serían posibles para nosotros los objetos exteriores (que nada serían en sí mismos prescindiendo de esas condiciones subjetivas), no podríamos establecer nada sintéticamente *a priori* sobre dichos objetos exteriores.”⁶², por lo tanto, Kant concluye que la estética trascendental, es decir, espacio y tiempo como formas puras de la sensibilidad, son los que posibilitan la existencia de juicios sintéticos *a priori*. Y a la vez de esto se deduce la diferencia que existe entre lo que nosotros nos representamos a través de las intuiciones puras y lo que el objeto es en sí mismo.

III. El Problema de las Categorías

Kant comienza desarrollando primero la analítica de los conceptos antes que la de los principios, lo cual ha desembocado en numerosas discusiones sobre la validez de este orden. Según Vleeschauwer⁶³ el orden lógico debería ser: 1. Búsqueda de los principios. 2. Tabla de los juicios. 3. Tabla de las categorías; pero Kant comienza con la Tabla de los juicios, luego la de las categorías y termina con la Analítica de los principios; a este orden se le ha denominado *orden histórico* en el sentido de que en ese orden fue como Kant fue demostrando y estudiando, por ende, este orden responde a su vida más que a una lógica. Por eso es que surgen preguntas como, por ejemplo ¿cómo podemos investigar sobre los conceptos sin saber los principios de éstos? ¿Cómo sabremos exactamente el orden sin antes saber los principios? Preguntas como estas son las que numerosos comentaristas han gastado más en energía que en desarrollar y comprender las mismas analíticas.

Kant procede señalando que la Analítica de los Conceptos es la “[...] *descomposición* -poco practicada todavía- *de la capacidad misma del entendimiento*, a fin de investigar la posibilidad de los conceptos *a priori* a base de buscarlas sólo en el entendimiento como su lugar de procedencia y a base de analizar su uso puro en general.”⁶⁴ No es por ende descomponer los contenidos de los conceptos, sino que es buscar los conceptos puros, por consiguiente, sin contenidos, en el entendimiento mismo

⁶² KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 86.

⁶³ Véase VLEESCHAUWER, Herman-J. *La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina*. ed. cit. Capítulo 2, Parágrafo 3.

⁶⁴ KANT, Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. ed. cit. Pág. 103.

y no desde afuera. Esas condiciones de la unidad de la experiencia posible son nuestras categorías, nuestros modos de concebir y describir las cosas. [...]. Tal es, en síntesis, la deducción que hace Kant de las categorías, su tentativa para probar que todos los hechos naturales tiene que conformarse *a priori* a las condiciones que nuestro entendimiento determina.”⁶⁵

El entendimiento, como sabemos, no es una facultad de intuición, ya que ésta pertenece a la sensibilidad, sino que es un conocimiento conceptual. Las intuiciones, nos dice Kant, se basan, cuando son sensibles, en afecciones, pero los conceptos lo hacen en funciones. ¿Qué son éstas? “Entiendo por función la unidad del acto del ordenar diversas representaciones bajo una sola común.”⁶⁶ Ahora bien, el conocimiento surge recién en la unión de dos o más conceptos, en lo que se llama Juicio, es por ello que Kant se enfocara en revisar cuáles son los conceptos puros del entendimiento. El concepto no se puede referir inmediatamente al objeto, sino que es la intuición la encargada de ello, es por ello, que el concepto es la representación de la representación (de la intuición) del objeto. Por lo tanto “El juicio es, pues, el conocimiento mediato de un objeto y, por consiguientemente, representación de una representación.”⁶⁷ Por ende, que el concepto se basa en la función, se establece que el concepto es la unidad de esas representaciones mediata del objeto en cuestión. Es por esto que Kant busca descomponer el entendimiento en tanto es algo mediado y por ende compuesto de partes, es decir, diversas representaciones en una unidad.

Con esto claro, Kant pasa a mostrar los cuatro tipos de juicios posibles, compuestos cada grupo por 3 momentos; hay que recordar que en esta parte de la Crítica de la Razón Pura es donde surgen diversas criticas en cuanto que el mismo Kant establece que descompondrá el entendimiento según su lógica interna y no al azar, pero nunca, en ninguna parte, y en esto, impresionantemente, están todos los comentaristas de acuerdo, explica de dónde sale la tabla de los juicios. De dónde se deducen, por qué son esos y no otros. En las observaciones, las cuales sólo son para debatir contra los lógicos de su época, simplemente explica por qué en esos grupos están esos momentos y cómo los lógicos los tomaban anteriormente y cuáles son sus características, pero no por qué existen esos cuatro grupos y no otros. Nos queda, pues, el siguiente problema: ¿de

⁶⁵ ROYCE, Josiah. El idealismo moderno. ed. cit. Pp. 43-44.

⁶⁶ KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. ed. cit. Pág. 105.

⁶⁷ *Ibid.*

dónde viene la tabla de juicios con la cual Kant ha coordinado la tabla de las categorías? Kant mismo respondió vagamente este punto en la Crítica, diciendo: “A propósito de esto había un trabajo ya acabado de los lógicos.” En materia de deducción esta indicación es un poco breve, el llamado puro y simple a una tradición establecida, más o menos correcta, se asemeja más bien a una confesión de impotencia que a una deducción.

Ahora bien, de estos cuatro grupos de juicios es que surge la tabla de las categorías, en otras palabras, la tabla de las categorías se fundamenta en la tabla de los juicios. El párrafo 10, Kant comienza diciendo “La lógica trascendental tiene ante sí, por el contrario [contrario a la lógica general], lo diverso de la sensibilidad *a priori* que la estética trascendental le suministra, a fin de dar a los conceptos puros del entendimiento una materia sin la cual quedarían éstos desprovistos de todo contenido y, por tanto, enteramente vacíos. Espacio y tiempo contienen lo diverso de la intuición pura *a priori* y pertenecen, no obstante, a las condiciones de la receptividad de nuestro psiquismo sin las cuales éste no puede recibir representaciones de objetos, representaciones que, por consiguiente, siempre han de afectar también el concepto de tales objetos. Pero la espontaneidad de nuestro pensar exige que esa multiplicidad sea primeramente recorrida, asumida y unida de una forma determinada, a fin de hacer de ella un conocimiento. Este acto lo llamo síntesis.”⁶⁸

Surgirían cuatro consecuencias de la deducción de las categorías kantianas:

1. No podemos conocer las cosas tal como son, es decir, no podemos conocer la cosa en sí del objeto, en otras palabras, no conocemos la cosa independiente del conocimiento, sino que sólo conocemos fenómenos ya que sólo conocemos lo que se nos aparece.

2. “[...] podemos conocer por la reflexión, no sólo en general, sino en detalle, lo que son esas condiciones necesarias y universales de las que depende nuestro conocimiento.”⁶⁹

Tiempo, espacio y categorías son las condiciones de posibilidad de nuestro conocimiento, es por ello que predeterminan la estructura general de lo que conocemos. Los caracteres formales de espacio y tiempo se mantienen siempre en todo lugar y tiempo, es por ello que presentan el carácter de universales y necesarios. Un hecho pasado sabemos que tenía la misma forma temporal que hoy. Pero además definimos las estructuras del

⁶⁸ KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. ed. cit. Pág. 111. Paréntesis mío.

⁶⁹ ROYCE, Josiah. El Idealismo Moderno. ed. cit. Pág. 48.

mundo bajo categorías de cualidades, cantidades, sustancias, leyes, unidad, etc. Pero sólo en la experiencia es que estas estructuras formales son llenadas de contenido. Cuando Kant llama a esas formas de nuestro entendimiento formas *a priori*, expresa que todo acto de nuestro entendimiento tiene que valerse de esas formas para fijar el esquema del mundo en el cual encontraremos los hechos. “Sostiene él que un hecho es un hecho para nosotros sólo en caso de que pueda ocupar su lugar en el esquema que nuestro entendimiento forja *a priori*.”⁷⁰

3. Las formas son *útiles* en tanto que con los datos de la experiencia las llenamos. Las formas por sí solas no se pueden llenar, es por ello que necesitan de la experiencia sensible para lograr el contenido de las formas, por lo tanto las formas del entendimiento no son más que las condiciones formales de nuestra experiencia posible.

4. “[...] concebimos toda nuestra experiencia de manera unificada, interrelacionada, en la medida en que tenemos a todo el reino de los hechos cognoscibles como la experiencia de un yo virtual⁷¹ y único, cuyas formas del espacio y el tiempo, cuyas categorías, cuyos datos de conocimiento, cuyas experiencias posibles constituyen la materia de que se ocupan nuestras ciencias.”⁷² Yo sólo sé lo que se me aparece, pero hay varios sujetos a la vez que se le aparecen objetos, la unidad de todas esas experiencias se logra a través del yo trascendental; le atribuimos inteligencia a los demás sujetos. Otros sujetos conocen los mismos hechos que yo conozco. Por ende esta condición del sujeto es indispensable. “Desde el momento en que suprimimos nuestra condición subjetiva, el objeto representado y las propiedades que la intuición sensible le haya atribuido no se encuentran en ninguna parte ni pueden encontrarse, ya que es precisamente esa condición subjetiva la que determina la forma del objeto en cuanto fenómeno.”⁷³

El problema que surge cuando hablamos del yo, es que éste es incognoscible. Sólo conocemos el fenómeno del yo, pero nunca al yo mismo, es decir, al yo en sí. Si para conocer necesitamos tanto de las intuiciones puras, espacio y tiempo, y los conceptos puros, categorías, que se encuentran en el yo, voy a conocer al mismo yo desde esas mismas intuiciones puras y conceptos puros, por ende sólo voy a poder

⁷⁰ Ibíd. Pág. 50.

⁷¹ Hay que entender este *yo virtual* como el yo trascendental.

⁷² ROYCE, Josiah. El Idealismo Moderno. ed. cit. Pág. 51.

⁷³ KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. ed. cit. Pág. Pág. 84.

conocer el fenómeno del yo, en tanto éste no se lograría diferenciar de cualquier otro objeto del conocimiento.

Ahora bien, este subjetivismo nos lleva al problema de la verdad, ya que ésta se nos presentaría sólo subjetivamente y nunca de forma objetiva, pero aún cuando la verdad estaría en la cosa en sí y sin lograr responder por ella, sabemos que el fenómeno no es irreal, sino que es real, sus leyes y hechos, al ser establecidos por las formas puras a priori de la sensibilidad y del entendimiento, son válidos para todos los hombres, es decir, los fenómenos no son meramente subjetivos; ver un árbol significará ahora que lo veo y lo conozco a través de las formas puras como posibilidad del conocimiento. Y como sabemos, estas formas son universales y necesarias, por ende, todo hombre conocerá un árbol a través de ellas y no de otras. Kant, por ende, da vuelta el problema de la objetividad, ahora “La objetividad sólo puede exponerse para el objeto de la experiencia [...]. Las condiciones subjetivas del conocimiento del objeto son las condiciones objetivas del objeto.”⁷⁴ Las formas de conocer del hombre se presentan ahora como la objetividad, y sobre pasan la mera subjetividad, ya que la subjetividad ya no puede existir cuando es entendida por otro; cuando el otro sabe de lo que estoy hablando tal subjetividad se desvanece.

Pero aún cuando conocemos con las formas puras *a priori*, saber, Espacio, Tiempo y Categorías, ¿qué clase de conocimiento puede asegurarnos que precisamente esas formas y no otros son las formas *a priori*? Aunque sabemos que el yo se presenta también como un noúmeno, cabe responder que “[...] los objetos de nuestra experiencia tienen que conformarse a cualesquiera tipos de estructura que sean, de hecho, esenciales al funcionamiento de nuestro entendimiento humano.”⁷⁵ El problema que surge es que quizás nuestra estructura conceptual no es esencial sino que simplemente se derivan de nuestro estado mental actual; por ejemplo, la tabla de las categorías de Aristóteles eran 10; si las categorías son universales y necesarias por ser *a priori*, como es que pasamos de 10 a 12, es que a Aristóteles no se percató de dos categorías, es decir, ¿no se percató de dos formas con las cuales nosotros pensamos los objetos? La consecuencia de esto, es que las categorías no son totalmente esenciales al entendimiento, sino que presentan un aspecto temporal, histórico. Podemos afirmar que

⁷⁴ VLEESCHAUWER, Herman-J. La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina. ed. cit. Pág. 72.

⁷⁵ ROYCE, Josiah. El idealismo moderno. ed. cit. Pág. 63.

Aristóteles dedujo 10 categorías porque del idioma griego se podían deducir 10 y no 12, por ende, Kant deduce 12 por el alemán. Ante eso, se nos presenta que la universalidad y necesidad de las categorías se ve determinada, quizás no completamente, por las circunstancias históricas.

Podemos concluir que desde este pensamiento es que surge el idealismo, de acá surgió el problema central de todo idealismo, la relación del yo, como eje central, con el absoluto como algo impersonal que tenía que ser explicado. La deducción kantiana había llegado a la conclusión de que todos los fenómenos reciben del yo las condiciones para conocerlos, “Sin embargo, tan pronto como los pensadores trataron de penetrar más íntimamente en el problema de Kant para ver por qué el yo tiene estas categorías y no otras y para comprender cómo el yo impone esas categorías a los datos sensoriales, se había hecho evidente que la explicación que daba Kant del asunto era incompleta. El yo seguía siendo para Kant un problema.”⁷⁶ Un problema que Kant no desarrollará y donde, justamente, más ahínco hará Hegel, a saber, en la descripción del yo y las relaciones entre los varios yos. “El *puro* conocerse a sí mismo en el absoluto ser otro, este éter *en cuanto tal*, es el fundamento y la base de la ciencia o el *saber en general*. El comienzo de la filosofía sienta como supuesto o exigencia el que la conciencia se halle en este *elemento*.”⁷⁷

Por lo tanto, y a modo de conclusión de este capítulo, nosotros afirmamos que Kant representa la culminación de la filosofía, justamente, porque establece que toda objetividad parte desde el mismo Yo. La gran premisa de Kant y que lo hace ser, para nosotros, una culminación, es que el conocimiento de la realidad tiene base en el Yo, es decir, le otorgó la autonomía necesaria para ello, pero no sólo se la otorga, ya que no sería nuevo para la época moderna, sino que también le reconoce esa autonomía, aspecto que viene a culminar el fundamento comenzado por el cogito cartesiano. El Yo o el sujeto es el que piensa la realidad, le da forma, es el productor y constructor de ésta. Ya no es el objeto el que determina al sujeto, sino que es el sujeto el que determina al objeto. Con las formas puras el Yo se hace dueño de todo el conocimiento y de todas las verdades, aunque quede el problema de la cosa en sí, ésta, para Kant, no sería problema para el desarrollo de las ciencias y la metafísica.

⁷⁶ Ibid. Pág. 91.

⁷⁷ HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura económica, México, 2006. Trad. Wenceslao Roces. Pág. 19.

La Superación de la Modernidad

I. Lo que no fue Hegel

Es nuestro deber señalar ciertos aspectos de Hegel que se han transformado en verdaderos mitos. Llama la atención como Hegel es uno de los filósofos menos leídos y más criticados dentro de la historia de la filosofía, quizás sea esta afirmación la única en que todos los comentaristas están de acuerdo. Nos interesa exponer, brevemente, algunos de los errores que nosotros consideramos como los más frecuentes y con los cuales no estamos de acuerdo.

1. Es común hablar de la famosa tríada de Tesis - Antítesis - Síntesis para referirse a la dialéctica hegeliana y específicamente a la afirmación, negación, negación de la negación; esta fórmula fue creada por Adorno, sobre todo en su *Dialéctica Negativa*, y tomada por varios comentaristas, como Rodolfo Mondolfo en su "Problemas y métodos de investigación en la historia de la filosofía". Simplemente se trata de plantear una mecanización del movimiento que existe en la filosofía hegeliana, es decir, crear un tipo de método que sea aplicable, de forma mecánica, a cualquier tipo de hecho, situación o problema. Para Hegel la dialéctica no es más que el mismo movimiento de la realidad y sólo puede ser explicada, explicando la realidad misma. Ante eso, es incomprensible tratar de derivar un método mecánico desde la realidad para luego aplicársela nuevamente a ella cuando sea necesario. Sería mostrar a la dialéctica como un instrumento, el cual, por serlo, no puede dar cuenta de la realidad misma.

2. Creemos que es erróneo pensar que Hegel era cristiano o católico, esto es fácil de refutar, tan sólo bastará leer alguna biografía para darse cuenta que Hegel era luterano. Ahora bien, el problema no es ese, sino que frecuentemente se catalogan como sinónimos lo que es el Espíritu Absoluto con Dios. Esto radica, fundamentalmente, en un problema del lenguaje de la época. Dios es absoluto y por ende no puede haber nada fuera de él, esta idea y sus consecuencias, en el sentido filosófico, son lo que le interesa a Hegel y no al Dios entendido como la religión. "Una y otra vez expone y defiende la superioridad de la filosofía respecto de la religión como forma de *comprender* el mundo.

Usa las metáforas religiosas, como “espíritu”, “encarnación”, “desventura”, más bien por su contenido filosófico que por su valor intrínseco de adoración.”⁷⁸ Además sabemos que filosofía y teología fueron comprendidas como lo mismo por varios siglos, ante eso, es fácil tratar de vincular un pensamiento estrictamente filosófico con una doctrina religiosa. Hegel es claro cuando nos dice “[...] que lo verdadero sólo es real como sistema o el que la sustancia es esencialmente sujeto se expresa en la representación que enuncia, lo absoluto como *espíritu*, el concepto más elevado de todo y que pertenece a la época moderna [...]”⁷⁹

3. Se juega bastante con la frase de Hegel, “Hasta aquí ha llegado el Espíritu del Mundo, cada fase ha encontrado su forma propia en el verdadero sistema de la filosofía: nada se ha perdido, todos los principios se han conservado, en cuando que *la última filosofía es la totalidad de las formas.*”⁸⁰ Ya sabemos el problema que tiene las Lecciones, pero dejando de lado eso, el problema es cuando se cree que Hegel afirmó que en él se acaba la historia⁸¹. Es, simplemente, una mala interpretación y una falta de lectura; Hegel dice “hasta aquí”, en vista de que Hegel sólo hablará de lo que es y nada más, se cuida de predicar hacia el futuro, por ende, no le queda más que señalar que hasta él llega la historia de la filosofía. “Yo vuelvo, por eso, a lo que señalado anteriormente: que la filosofía, porque es el *sondeo de lo racional*, justamente es la *aprehensión de lo presente y de lo real*, y no la indagación de algo más *allá*, que *sabe Dios* dónde estará, y del cual, efectivamente, puede decirse bien dónde está, esto es, en el error de un *raciocinar unilateral.*”⁸²

4. Después de la muerte de Hegel, sus discípulos comenzaron a transmitir que el maestro trataba de crear un sistema completo, y como ya no estaba para completarlo, era necesario continuar ellos. Es por esto que si Hegel no habló de botánica, algún estudiante tendría que ir y estudiar botánica para establecer la dialéctica interna de ella. No sabemos bien por qué se generó tal fijación por un sistema cerrado, lo que si sabemos, es que Hegel no dijo, al menos explícitamente, querer hacer un sistema cerrado, esto lo

⁷⁸ PÉREZ, Carlos. Proposición de un marxismo hegeliano. Editorial Arcis, Chile, 2008. Pp. 248 - 249.

⁷⁹ HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. ed. cit. Pág. 19.

⁸⁰ HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. ed. cit. Pág. 513.

⁸¹ Mondolfo en el libro ya mencionado incurre al mismo error. Este libro es anterior a su traducción de la Ciencia de la Lógica.

⁸² HEGEL, G. W. F. Filosofía del Derecho. Editorial Claridad, Argentina, 1987. Trad. Angélica Mendoza de Montero. Pág. 33.

evidencia los propios textos que él publicó. “Todos los libros importantes que Hegel publicó lleva, de una u otra forma, los sugestivos apelativos de “introducción” o “primera parte”. Ninguno lleva la designación inversa de “última parte”, o “culminación”. La *Fenomenología* es explícitamente la “Primera Parte” de un cierto “Sistema de la Ciencia”, que nunca publicó. Nuevamente la *Ciencia de la Lógica* recibe el mismo carácter. La Enciclopedia no es sino un “Compendio”, y la *Filosofía del Derecho* unos “Lineamientos Generales”.⁸³

II. La Consciencia en el Sistema de Hegel

En primera instancia, Hegel, nos señala que la filosofía es un estudio que debe concebir *lo que es* y no lo que *para nosotros es*; ya no se trata de hacer un estudio en base de un contemplar o un buscar más allá de..., sino que es *concebir* la realidad para poder aprehender ésta en el *pensamiento*, sin entenderlo como algo fuera del objeto. Entender el sujeto fuera del absoluto [realidad] es, para Hegel, simplemente, miedo a la verdad, “[...] presupone el que lo absoluto *se halla de un lado* y el *conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*], presupone, por tanto, que el conocimiento, que, al ser fuera de lo absoluto es también, indudablemente, fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad. Esta consecuencia se desprende del hecho de que solamente lo absoluto es verdadero y solamente lo verdadero es absoluto.”⁸⁴

Si revisamos la *Fenomenología del Espíritu*, publicada en 1807, podemos afirmar con algún tipo de soltura que cada momento de la consciencia⁸⁵ concibe lo que ésta cree que es *lo que es*, es decir, concibe lo que el momento de la consciencia cree que es la realidad, la verdadera realidad; por ejemplo, la Certeza Sensible, primer momento de la consciencia concibe la realidad como lo que está *Aquí y Ahora*, “Lo único que enuncia de

⁸³ PÉREZ, Carlos. Proposición de un marxismo hegeliano. ed. cit. Pág. 250.

⁸⁴ HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*. ed. cit. Pág. 52.

⁸⁵ Los momentos de la consciencia en la *Fenomenología del Espíritu*: A. Consciencia, B. Autoconsciencia, C. AA. Razón. BB. El Espíritu, CC. La religión, DD. El Saber Absoluto.

lo que sabe es esto: que es; y su verdad contiene solamente el ser de la cosa.”⁸⁶ Este momento, que se presenta al comienzo como el más rico, pero luego como el más pobre, será negado por una nueva verdad que se da en la Percepción, a saber, la cosa, segundo momento de la consciencia y de allí se sigue un desarrollo de contradicciones hasta el saber absoluto, “La certeza inmediata no se posesiona de lo verdadero, pues su verdad es lo universal; pero quiere captar el esto. La percepción, por el contrario, capta como universal lo que para ella es lo que es.”⁸⁷ Pero lograr, después de un largo proceso, conciliar el concepto o pensamiento, con la realidad, o lo que es lo mismo, identificar pensar con el ser, sólo se logra en el ya mencionado saber absoluto. Por ello “La libertad accesible al individuo que actúa en su época y en medio del grupo al que pertenece no es para Hegel la misma cosa que la libertad absoluta que él le atribuye al pensamiento que se piensa a sí mismo en la cúspide del discurso filosófico. Si se trata de interpretar su pensamiento, no debe atribuírsele al individuo histórico ni a los grupos históricos en su conducta práctica la libertad que el filósofo reservó cuidadosamente para aquella totalidad metafísica que llamaba la idea absoluta.”⁸⁸ En cada momento el sujeto está en una verdad y presenta un tipo de libertad, pero no la libertad que se logra cuando el pensamiento retorna a sí mismo.⁸⁹

Pero debemos preguntarnos, para entender mejor este proceso, ¿Quién es él que concibe *lo que es* y el que concilia el pensamiento con la realidad? La respuesta, por supuesto, es que es el sujeto, pero no entendido como El sujeto o El hombre a-histórico que usaron todos los pensadores antes de Hegel, es decir, sin nombre ni apellido, sin nacionalidad ni sexo. “Ser hombre conlleva siempre pertenecer a un mundo. A la existencia humana real pertenece un mundo en torno”.⁹⁰ Es un sujeto determinado, y por tanto concreto; es con Hegel que por primera vez se usa el concepto de “sujeto concreto” y es con Hegel, en consecuencia, que las problemáticas ya no sólo surgirán desde las preguntas ¿Cómo conozco? Y ¿qué conozco?, sino también ¿Cuándo y dónde conozco? Es por estas preguntas la importancia de los hechos históricos, como la Revolución

⁸⁶ HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. ed. cit. Pág. 63.

⁸⁷ *Ibid.* Pág. 71.

⁸⁸ CORDUA, Carla. El Mundo Ético: ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel. Anthropos, España, 1989. Pág. 104.

⁸⁹ Véase la Introducción Especial de las Lecciones sobre la Filosofía de la Historia. En ellas Hegel habla de libertad cuando la idea vuelve a sí misma, lo cual se interpreta frecuentemente como un proceso inmediato y no como un desarrollo, el que es explicado en la Fenomenología del Espíritu y no en las Lecciones.

⁹⁰ *Ibid.* Pág. 19.

Francesa, sin la cual el pensamiento de Hegel y otros, no hubiese ocurrido de la forma que sucedió.

Por otra parte, en el capítulo anterior llegamos a la conclusión de que el sujeto es autónomo y creador de la realidad a través de sus formas, pero, sin embargo, estamos obligados a admitir que hay un aspecto de la realidad que al sujeto se le escapa, es decir, la cosa en sí o lo incondicionado. Por lo tanto habría una exterioridad en el sujeto y por ende el yo queda insuficiente ante ella; hay una realidad que se le queda afuera y que no es explicada por el sujeto, pero que existe de forma independiente de éste. “La dialéctica trascendental, con su tajante separación entre los fenómenos y los noúmenos, rechaza toda pretensión de <nuestra> razón de conocer el segundo grupo de objetos (el problema del todo y de la sustancia última del conocimiento).”⁹¹ Tenemos la gran contradicción en nuestras narices, somos los sujetos productores de la realidad, pero a la vez, tenemos todo un mundo que nos es *dado*. Es en este punto que la modernidad, según nuestro estudio, llega a su culminación. Es hora, de la superación.

Nosotros con Hegel establecemos que conocer algo, conocer un objeto, implica conceder un ser a ese algo, es decir, conocer es conocer la objetividad de la cosa y no una objetividad que le ponemos a la cosa desde nosotros. Con Kant no conocemos esa objetividad, simplemente conocemos la subjetividad del Yo que pasa a ser la objetividad, pero no en sí, sino que para nosotros. Kant, por consiguiente, es insuficiente para poder explicar la realidad. Ante esto, lo que Hegel supera, conservando, es asumir la autonomía de sujeto sin renegar la autonomía [su objetividad], al objeto, ya que el objeto, para Hegel, no es dado sino que producido, generado: el objeto es sujeto y el sujeto es objeto, “[...] la sustancia con su movimiento es considerada como objeto de la conciencia. [...], el espíritu se convierte en objeto, porque es este movimiento que consiste en devenir *él mismo otro*, es decir, *objeto de su sí mismo* y superar este ser otro.”⁹² El sujeto es sustancia, es decir, las demás cosas se pueden predicar de él, puede ser la medida de los objetos, por ende lo que conozco no es dado, sino que su existencia responde a necesidades ontológicas y epistemológicas.

⁹¹ LUKÁCS, Georg. Historia y consciencia de Clase II, Sarpe, Madrid, 1985. Trad. Manuel Sacristán. Pág. 45.

⁹² HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. ed. cit. Pág. 26.

Kant se queda simplemente en el *criticismo*. “En nuestros días, la filosofía crítica ha venido a prestar su apoyo a esta doctrina en cuanto pretende haber demostrado que nada podemos saber de lo eterno y absoluto.”⁹³, intenta conocer el conocer, el saber del saber, de esta forma es como parodia Hegel cuando nos dice que Kant trata de aprender a nadar antes de lanzarse al agua. “La filosofía kantiana es una fenomenología, un saber acerca del saber de la conciencia, en tanto que ese saber es solamente para la conciencia.”⁹⁴ En la conciencia están las categorías que son aplicadas a la realidad, “las categorías son incapaces de ser, por consiguiente, determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción y el entendimiento o conocimiento es, por tanto, incapaz de conocer la cosa en sí.”⁹⁵ Y es por eso que Hegel le reprocha a Kant que el producto que conoce el sujeto a través de su proceso, es algo totalmente vacío, siendo que lo que se debe conocer no es otra cosa que el objeto mismo, “que no se sabe qué es la cosa en sí, nada hay tan fácil de saber como eso.”⁹⁶

Y por otra parte, este criticismo sólo se efectúa o mejor dicho es efectuado por el la conciencia filosófica, es decir, una parte mínima de la sociedad. La ontología kantiana se refiera al filósofo y no a la conciencia común, como si lo hará Hegel. Él no construye la conciencia, sino que *describe* como la conciencia se va elevando y desplegando. “[...] es realmente la propia conciencia ingenua (común) la que hará su experiencia y de esta manera verá transformarse a su objeto y a sí mismo.”⁹⁷ Es decir, la conciencia, con su relación con el objeto, piensa que es la verdad, pero luego se da cuenta que simplemente es un momento del todo, para elevarse a la comprensión de éste, en otras palabras, es el momento del todo que debe ser negado.

Esta es una de las mayores importancias de Hegel, éste no partió de la conciencia filosófica para explicar la realidad, sino que describió a la conciencia desde una conciencia común, mostrando su desarrollo necesario. Hegel habla del hombre de la calle, y como a través de la experiencia su saber se va transformando a medida que va conociendo la realidad. Es la experiencia la que hace cambiar nuestro saber y con ello la

⁹³ HEGEL, G. W. F. Discurso del 22 de octubre de 1818, en la apertura del curso académico en Berlín. *En*: *Lógica I*, Editorial Folio, España. Trad. Antonio Zozaya. Pág. 15.

⁹⁴ HYPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ediciones Península, Barcelona, 1991. Trad. Francisco Fernández Buey. Pág. 11.

⁹⁵ Hegel, G. W. F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: párale uso de sus clases.. Alianza Editorial, 1999. Trad. Ramón Valls Plana. Pág. 145

⁹⁶ *Ibid.*

⁹⁷ HYPOLITE, Jean. Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ed. cit. Pág. 12

realidad, no es una experiencia receptiva como la kantiana donde me llega el contenido para llenar mis formas puras *a priori*, sino que es una experiencia activa que transforma. “Este movimiento *dialéctico* que la conciencia lleva a cabo en sí misma, tanto en su saber como en su objeto, *en cuanto brota ante ella el nuevo objeto verdadero*, es propiamente lo que se llamará experiencia. [...] cuando lo que primeramente aparecía como el objeto desciende en la conciencia a un saber de él y cuando el *en sí* deviene un *ser del en sí para la conciencia*, tenemos el nuevo objeto por medio del que surge también una nueva figura de la conciencia, para la cual la esencia es ahora distinto de lo que era antes.”⁹⁸

Por otra parte, el conocimiento debe desplegarse por sí mismo hacia el objeto y no mostrarse como un instrumento ni como un médium. “En efecto, si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a ésta tal y como ella es para sí, sino que la moldea y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él.”⁹⁹ Hegel solucionará este problema afirmando que no es necesario tratar de conocer el instrumento para luego dirigirnos al objeto, sino que es el mismo conocimiento del objeto lo que nos dará la posibilidad de conocer el conocimiento a la vez que el objeto, “Esta necesidad hace que este camino hacia la ciencia sea ya él mismo ciencia y sea, por ello, en cuanto a su contenido, la ciencia de la *experiencia de la conciencia*.”¹⁰⁰

Ahora bien, sabemos que Kant aun en su moral, por ejemplo en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, se base en individuos aislados y abstractos para poder fundamentar su teoría; es famoso el ejemplo del soldado inglés que está en territorio alemán, el cual lo atrapan y no le queda mas que mentir para salvarse o decir la verdad para que su máxima sea una ley y valga como un imperativo categórico. Sabemos como es el argumento, y Hegel lo refutara desde su base, para él el ejemplo debe ser un ejemplo concreto y no abstracto ya que hablamos de la realidad y no de fantasías. Por lo tanto para poder argumentar que debe hacer el soldado debemos saber,

⁹⁸ HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. ed. cit. Pp. 58-59.

⁹⁹ *Ibíd.* Pág. 51.

¹⁰⁰ *Ibíd.* Pág. 60.

antes, cómo llegó allí, por qué, cuándo, bajo qué circunstancias, etc. Sabiendo eso, es decir, las determinaciones concretas, podemos, recién, hablar de una ética.

Por consiguiente, al tratar de responder por ese soldado inglés no sólo hablaremos de él como un sujeto aislado, sin determinaciones, dado en nuestro entendimiento, sino que además se nos presentaran ante los ojos sus relaciones con los demás sujetos, la relación entre individuos, es decir, la sociedad. Por ende, para poder dar cuenta de la situación del soldado debemos partir explicando la sociedad para luego responder por el individuo particular, y no como hace Kant, que responde por el individuo y desde él se eleva a una teoría que abarca a la sociedad completa.

Mientras la conciencia progresa en la historia, tanto la consciencia individual (espíritu subjetivo) como la conciencia colectiva (espíritu objetivo), van perdiendo su exterioridad hasta que desaparece en el saber absoluto del espíritu donde Todo es uno, donde el uno es el Todo. Sin entender eso como lo hacía Schelling, el cual parafraseó Hegel en su prólogo: "Contraoponer este saber uno de que en lo absoluto todo es igual al conocimiento, diferenciado y pleno o que busca y exige plenitud, o hacer pasar su *absoluto* por la noche en la que, como suele decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento."¹⁰¹ Su exterioridad se va perdiendo cuando el sujeto comienza a conocer a los demás sujetos, proceso que Hegel denominó Autoconciencia. En ella el yo se enfrenta a un otro, esta lucha genera un reconocimiento entre ellos y es la clave para entender la sociedad. Por consiguiente, ya no se hablará de un sujeto individual, aislado del resto, sino que, en su progreso histórico, es necesaria su relación con los demás sujetos.

III. El Fenómeno en cuanto Fenómeno.

Sobre la controversia de la cosa en sí kantiana, Hegel nos dice en el momento denominado Entendimiento en la Fenomenología de Espíritu, que detrás del telón no hay nada, es decir, la cosa en sí no existe, sólo existe el fenómeno como fenómeno. Si podemos hablar de *cosa en sí* es porque alguien ha podido conocerlo, poder hablar de un

¹⁰¹ Ibíd. Pág. 15

límite (fenómeno) significa que sé, conozco, lo que está fuera de ese límite, por ende no habría límite impuesto, sólo auto-impuesto por el mismo saber, que a través de la alteridad de la consciencia va sorteando, hasta verse infinito ya que la realidad es infinita y el sujeto es la realidad. Para reafirmar esta idea, Hegel nos dice en un pasaje: “Lo interior sigue siendo un *puro más allá* para la consciencia, ya que ésta no se encuentra aún por sí misma en él; es *vacío*, pues es solamente la nada del fenómeno y, positivamente, es lo universal simple. Este modo de ser de lo interior de las cosas es incognoscible; pero el fundamento de esto debiera captarse de otro modo. De este algo interior tal y como es aquí de un modo inmediato no se da, evidentemente, conocimiento alguno, pero no porque la razón sea para ello demasiado corta de vista, limitada o como quiera llamársele, acerca de lo cual aún no sabemos nada, por ahora, pues no hemos penetrado tan a fondo; sino por virtud de la simple naturaleza de la cosa misma, a saber: porque en lo *vacío* no se conoce nada o, expresando lo mismo del otro lado, porque se lo determina precisamente como el *más allá* de la consciencia. [...] Si no se pudiera hacer nada con lo interior y el entrelazamiento con él mediante el fenómeno, no quedaría más camino que atenerse al fenómeno mismo, es decir, tomar como verdadero algo que sabemos que no lo es; o bien, para que en este vacío [...] haya algo, por lo menos, lo llenamos de sueños, de *fenómenos* que la consciencia misma engendra; [...] Pero lo interior o el más allá suprasensible ha *nacido*, proviene de la manifestación y ésta es su mediación; en otro términos, *la manifestación es su esencia* y es, de hecho, lo que la llena. Lo suprasensible es lo sensible y lo percibido, puesto como *en verdad* lo son; y la *verdad* de lo *sensible* y lo percibido es, empero, ser *fenómeno*. Lo suprasensible es, por tanto, *fenómeno como fenómeno*.”¹⁰²

Kant al separar sujeto y objeto, aísla al sujeto de la realidad, lo enajena, ya que sólo puede conocer el fenómeno de la realidad. Pero esta separación no es innecesaria, tan sólo es insuficiente. Tal separación sirve al comienzo del conocimiento, “el conocimiento se realiza como separación del fenómeno respecto de la esencia (...) ya que sólo mediante tal separación se puede mostrar la coherencia interna y con ello el carácter específico de la cosa.”¹⁰³ Esta separación genera la enajenación o alienación, la cual hace que el sujeto se sienta ajeno al mundo; en Hegel, la enajenación, tiene una gran importancia en el desarrollo de la consciencia, ya que ésta mientras progresa es que va

¹⁰² Ibid. Pp. 90 -91.

¹⁰³ KOSIK, Karel. Dialéctica de lo concreto .Editorial Grijalbo, México. Trad. Adolfo Sánchez Vásquez. 1967. Pág. 30.

aprehendiendo el mundo como suyo y no como algo ajeno a él. “Más tarde, describió la forma histórica del conflicto como la <alienación> (*Entfremdung*) del espíritu, dando a entender que el mundo de objetos, originalmente producto del trabajo y del conocimiento del hombre, se hace independiente de él y llega a ser gobernado por fuerzas y leyes incontroladas en las que el hombre ya no se reconoce.”¹⁰⁴ La enajenación, para Hegel, es lo que genera ver y concebir a la realidad como dada, como algo fuera de nosotros y no como producida por nosotros y por ende, como algo que es en y para nosotros. Por lo tanto el acto de conocer, es un acto de desenajenación, de apropiación de la realidad, de una aprehensión de ésta por parte del sujeto. Este desarrollo de la conciliación es la fenomenología de la historia.

“Y se ve que detrás del llamado telón (fenómeno), que debe cubrir el interior, no hay nada que ver, a menos que penetremos nosotros mismo tras él, tanto para ver, como para que haya detrás algo que pueda ser visto.”¹⁰⁵ Si quisiéramos entrar al objeto, lo único que podríamos llegar a encontrar sería a nosotros mismos, ya que objeto y sujeto son uno y lo mismo, son manifestaciones de lo mismo; el objeto está en la realidad al igual que el sujeto, no están en dos dimensiones distintas, sino que su diferenciación radica en su reconocerse. Conocer a la silla implica conocer su historia y su razón, implica conocer las miles de consciencias que posibilitan la existencia de la silla en un lugar históricamente determinado, es saber por qué la silla se usó en occidente y no en el oriente. Por ende, conocer la silla respetando su objetividad, no es conocerla de forma dada, sino es conocerla en su desarrollo, en su producción.

Pero sabemos que para concebir el objeto como producido y no dado, es necesario un desarrollo, “La destrucción de la pseudoconcreción (mundo de fenómenos independientes, inmediatos, que se pretende establecer como el mundo verdadero), que el pensamiento dialéctico debe llevar a cabo, no niega por ello la existencia u objetividad de estos fenómenos, sino que destruye su pretendida independencia.”¹⁰⁶ El Todo siempre ha estado conciliado, ya que es el Todo, el problema es que nosotros no nacemos autoconscientes y por tanto no sabemos de esta conciliación, pero a través de nuestro desarrollo, que no es más que el desarrollo del Todo, logramos, es decir, construimos

¹⁰⁴ MARCUSE, Herbert. Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Editorial Alianza, Madrid, 2003. Trad. Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente. Pág. 28.

¹⁰⁵ *Ibíd.* Pág. 104.

¹⁰⁶ KOSIK, Karel. Dialéctica de lo concreto. ed. cit. Pág. 33.

esta conciliación. Sin esta armonía lograda por la conciliación, el sujeto ve a un Todo cojo, no completo.¹⁰⁷ Hegel ejemplifica este proceso diciendo que el espíritu absoluto al desplegarse crea una corteza que oculta su núcleo y el sujeto debe traspasar esa corteza que separa lo interior de lo exterior, lo que hace que se vea, hasta el entendimiento, el objeto separado del sujeto, la cosa en sí separada del fenómeno. Por consiguiente, este traspaso se logra gracias a los *conceptos* que se construyen a través del camino fenomenológico del sujeto. Al traspasar esta escisión el sujeto se reconoce como parte del núcleo del espíritu absoluto y participa de la armonía (conciliación) entre lo exterior e interior, que son al final de cuentas idénticos. Por tanto no es el ámbito de la filosofía lo exterior de la realidad, sino que su ámbito es el Todo, es decir, lo exterior e interior. En esta armonía el sujeto llega a ser libre y conocer la verdad, por ende, es evidente que ni la libertad, ni la verdad son dadas, ni inmediatas, sino que deben ser logradas a través del desarrollo del fenómeno en cuanto fenómeno: se necesita un esfuerzo. Al concebir la totalidad, el sujeto es libre, ya que no ve un mundo ajeno a él, ve un mundo en él y con él. El sujeto es el mundo, es el Todo, y por ende, el sujeto es libre.

Por otra parte, esta libertad radica en que no hay un más allá del presente, por tanto no hay un más allá del sujeto, no hay algo que lo trascienda, como ya lo afirmamos, sino que sólo existe el sujeto concreto. No hay escisión entre el sujeto y objeto en tanto son manifestaciones de la misma razón, ya que ambos son razón, es decir *lo que es*; el Todo, la realidad. El sujeto es hijo de su tiempo y por tanto como la filosofía la ejerce un sujeto concreto, en una época concreta, la filosofía sólo puede ser y sólo esto es, la aprehensión de su tiempo en pensamientos, en conceptos, la explicación de la realidad, del presente. La realidad es inmanente al sujeto, no hay nada fuera de él, en tanto el sujeto está en la realidad y es la realidad. Es por ello que con Hegel podemos establecer que todo problema filosófico es un problema histórico.

Es así como el pensamiento hegeliano implicará además una nueva forma de concebir la lógica, ya no como un método aplicable externamente y del cual la filosofía hará uso¹⁰⁸ sino como un procedimiento que la filosofía como ciencia deberá desplegar en el desarrollo del concepto. “La filosofía si tiene que ser ciencia, no puede, [...], tomar en

¹⁰⁷ No hay que confundir *completo* con *concluso* y por tanto con *acabado, estático*.

¹⁰⁸ Una de las más duras críticas de Hegel a Kant, a saber, “Es sabido que la filosofía se puso las cosas fáciles con el *hallazgo* de las categorías.” Hegel, por su parte cree junto con Fichte “que las determinaciones del pensamiento deben ser mostradas con su necesidad” Cf. HEGEL, G. W. F. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas, ed. cit. Pág. 144.

préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia determinada, como sería la matemática, ni puede servirse del razonamiento fundado en la razón exterior. Solamente la naturaleza del contenido puede ser la que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la propia reflexión del contenido, la que funda y crea su propia determinación.”¹⁰⁹ Ante esto, es que volvemos a dictar que el sujeto es totalmente autónomo, ya no tiene exterioridad, porque su razón es toda la razón. El sujeto es, por tanto, sustancia, contenido, al igual que el objeto. Pensar al sujeto como pura forma es abrir un abismo entre el sujeto y el objeto, como se ha hecho a lo largo de la época moderna.

Esto nos lleva a preguntarnos ¿por qué las matemáticas no son para Hegel el método que la filosofía debe imitar? Esta ciencia tiene una falencia que para Hegel es imperdonable, no puede responder por el movimiento de la realidad y por lo tanto, su verdad es estática. Si pensamos en la formula pitagórica se nos prestan como verdades inmutables, cualquier cambio en ella las hace ser falsas, pues bien, Hegel nos dice que eso puede servir en la matemáticas pero no en la historia ya que ¿cuál sería la verdad inmutable del concepto de Estado, la monarquía, el republicanismo, la oligarquía? Para saber qué es el Estado es inevitable preguntarse por la historia de éste y con ello ver el desarrollo contradictoria del concepto en la historia: no tiene una verdad estática. Por ello, nos es imposible responder por nuestra realidad a través del método matemático o en otras palabras, matematizando la realidad. “El principio de la *magnitud*, de la diferencia conceptual, y el principio de la *igualdad*, de la unidad abstracta inerte, no pueden ocuparse de aquella pura inquietud de la vida y de la absoluta diferenciación.”¹¹⁰

Hegel al establecer que la realidad se mueve a través de contradicciones y que su movimiento es dialéctico es que establece que: nada es, todo deviene. Por lo tanto si el Todo deviene, es decir, si el Todo se desarrolla, no me es posible, o al menos me es absolutamente insuficiente, plantear que hay una identidad en sí, que por ende, inmóvil, que no se desarrolla, me es insuficiente plantear que A es igual A, ya que con ello no digo nada de A y además, como consecuencia, no logro explicar la realidad en su totalidad.

¹⁰⁹ HEGEL, G. F. W. Ciencia de la lógica. Editorial Solar S. A. / Hachette, Argentina, 1968. Trad. Augusto y Rodolfo Mondolfo. Pág. 29.

Un poco más arriba señala además que esta lógica constituiría la propia metafísica: “Sea lo que fuere lo acontecido respecto de la sustancia y la forma de la ciencia en otros aspectos, la ciencia lógica, que constituye la propia metafísica o filosofía especulativa pura, ha sido hasta ahora muy descuidada”

¹¹⁰ HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. ed. cit. Pág. 31.

Esta igualdad que trata de resolver el principio de contradicción se establece desde la a-temporalidad, y por ende, de la a-historicidad; la realidad debe ser explicada desde su contradicción, sino, ¿cómo explicar sucesos como, por ejemplo, la Revolución Francesa? Por otra parte, el sujeto es el que conoce el Todo, a la realidad. El sujeto y el objeto, al ser dos momentos determinados del Todo, son un conocerse a sí mismo. Cuando el sujeto conoce es el espíritu que se conoce en uno de sus momentos determinados. “La destrucción materialista de la pseudoconcreción, la liberación del sujeto coincide con la liberación del objeto, puesto que la realidad social de los hombres se crea como unidad dialéctica de sujeto – objeto.”¹¹¹ Esto, además significa que hay otros momentos, por ende, hay un desarrollo entre los momentos y una diferenciación entre éstos, no una identidad absoluta y por lo tanto el Todo que es la unidad de todos esos momentos, está en desarrollo y por consiguiente el saber del Todo está también en desarrollo, no está estático. Por lo cual la identidad que se puede lograr, es una identidad en devenir, ya que es una identidad en contradicción. Cada determinación presenta una contradicción, en otras palabras lo que tratamos de decir es que una afirmación es una negación.¹¹²

En conclusión, podemos afirmar de cierta forma que Hegel es la superación del pensamiento moderno, en cuanto que en su filosofía el que conoce no es un sujeto abstracto sino un sujeto concreto que está en la sociedad, es decir, que en última instancia es la sociedad la que conoce la realidad, con lo cual, al conocerla la transforma. Es este movimiento, que no es más que la vida misma, la que Hegel establece en la realidad que permite entenderla en su totalidad, y no una parte de ella, tan sólo el fenómeno. Por ende, el desafío moderno que se establece desde el humanismo se ve logrado en el pensamiento de Hegel en su más alto punto, es con él que se ve el mundo como nuestro, el sujeto se logra apropiarse de la realidad, ya que ésta es suya. Lo nuestro es la realidad, ya que nosotros la producimos

¹¹¹ *Ibíd.* Pág. 37.

¹¹² *Omni determinatio est negatio*, como decía Spinoza.

CONCLUSIONES

Es difícil tratar de establecer conclusiones sobre temas que al final resultan ser tan vastos. Hay que ser honesto y señalar que cada capítulo, sobre todo el primero, da para escribir cientos de páginas; por ello las conclusiones a las que arribamos, aún cuando no carecen de importancia, sabemos que son insuficientes.

Pudimos dejar en claro lo que significa modernidad, el cambio y el desarrollo que la filosofía tuvo desde la Edad Media a la Época Moderna, sus implicancias y consecuencias en la comprensión del mundo. Con ello nos fue sencillo poder esclarecer cómo la filosofía kantiana y hegeliana son un resultado, el más elevado a nuestros ojos, de ese pensamiento.

Pero aún cuando logramos ese objetivo primero, no se pudo lograr completamente por la vastedad y dificultad de los mismos pensadores. Primero que nada, no se tomó en cuenta, por falta de espacio, la particularidad de que ambos pensadores son alemanes, cosa no de poca importancia; lo cual, nos lleva a preguntarnos qué ocurre en Alemania en esa época, cómo se desarrolló específicamente la modernidad allí, qué tipo de renacimiento hubo, qué ilustración, etc. Por otra parte, obviamos también, el rol fundamental que cumple la Revolución Francesa en el pensamiento moderno y lo que ocurre en Alemania en ese tiempo, y en particular en el pensamiento de Hegel, sobre todo porque se puede afirmar que sin Revolución Hegel no hubiese llegado a tal punto de desarrollo filosófico. Basta señalar que esta relación la establecen pensadores como Garaudy en su "Dios a Muerto", Lukács en "El joven Hegel" y Constantin en "Método y Sistema de Hegel".

Como se ve, el propósito de este trabajo se nos fue agrandando a medida que avanzaba, pero aun así creemos que logramos demostrar que Kant al establecer el sujeto como el concedor de la realidad a través de sus formas puras *a priori*, que por consiguiente moldea a la realidad a una realidad *para nosotros*, es la culminación del pensamiento moderno. Y por otra parte, que Hegel nos obliga a pensar este sujeto en base a sus determinaciones concretas, y a analizar la realidad en su movimiento y no de forma estática, lo cual nos lleva a una dimensión más allá de la propia modernidad, ya que nos desliga de las ciencias, como la matemática, y, por lo tanto, nos hace poseedor

de la realidad misma ya que nos demuestra que nosotros vivimos en ella, dentro de ella y que somos ella. No es un algo más allá y por ende, las discusiones no pueden versar sobre cosas del más allá. Es por ello que su pensamiento sería la representación de este ideal moderno culminado en Kant.

BIBLIOGRAFÍA

No sólo ponemos las obras que aparecen citadas en el desarrollo de nuestro trabajo, sino también aquellas cuya lectura, total o parcial, nos ha impulsado de alguna manera a los logros obtenidos en la presente investigación.

BENZI, Ives. El Aporte de la sensibilidad en la construcción del mundo fenoménico. Publicaciones especiales, número 81. Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, 1999.

BOURGEOIS, Bernard. El Pensamiento Político de Hegel. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1972. Trad. Aníbal C. Leal.

BRADLEY, H. Apariencia y Realidad. Ensayo Metafísico I. Dos tomos, versión castellana, introducción y notas de Juan Rivano. Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, Chile, 1961.

BRÉHIER, Émile. Historia de la Filosofía. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1944. Trad. Demetrio Náñez.

BRÉHIER, Émile. La filosofía en la Edad Media. Editorial Hispano Americana, México, 1959. Trad. José López Pérez.

CIUDAD, Mario. El "sistema" en el sistema de Spinoza. Revista de Filosofía. Vol. XV(2), Universidad de Chile, 1977.

CORDUA, Carla. El Mundo ético: Ensayos sobre la esfera del hombre en la filosofía de Hegel. Editorial Anthropos, España, 1989.

CORDUA, Carla. Explicación sucinta de la Filosofía del Derecho de Hegel. Editorial Temis, Santa Fe de Bogotá, 1992.

CONSTANTIN, I, Gulián. Método y Sistema de Hegel: Fuentes ideológicas y génesis de la filosofía hegeliana. Editorial Grijalbo, México, 1971. Augusto Vidal Roget - José Lain.

D'HONDT, Jacques. Hegel, Filósofo de la historia viviente. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1971. Trad. Aníbal C. Leal.

GARAUDY, Roger. Dios a Muerto: un estudio sobre Hegel. Editorial Platina, Buenos Aires, 1965. Trad. Matilde Alemán.

HEGEL, G. W. F. Ciencia de la Lógica. Editorial Solar S. A / Hachette, Argentina, 1968. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo.

HEGEL, G, W, F. Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: para el uso de sus clases. Editorial Alianza, Madrid, 1999. Trad. Ramón Valls Plana.

HEGEL, G. W. F. Discurso del 22 de octubre de 1818, en la apertura del curso académico en Berlín. En: Lógica I, Editorial Folio, España. Trad. Antonio Zozaya.

HEGEL, G. W. F. Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica, México, 2006. Trad. Wenceslao Roces.

HEGEL, G. W. F. Filosofía del derecho. Editorial Claridad, Argentina, 1987. Trad. Angélica Mendoza de Montero.

HEGEL, G. W. F. Filosofía Real. Editorial Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1984. Trad. José María Ripalda.

HEGEL, G. W. F. Lecciones sobre la historia de la filosofía III. Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 2005. Trad. Wenceslao Roces.

HEIMSOETH, Heinz. Fichte. Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1931. Trad. Manuel García Morente.

HYPOLITE, Jean, Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel. Ediciones Península, Barcelona, 1991. Trad. Francisco Fernández Buey.

HYPOLITE, Jean. Introducción a la filosofía de la historia de Hegel. Editorial Caldén, 1970. Trad. Alberto Drazul.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, España. Primera Edición en México, 2006.

KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Práctica. Editorial Losada, Buenos Aires, 1961. Trad. J. Rovira Armengol.

KANT, Immanuel. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia. Editorial Tecnos, Madrid, 1987. Trad. Concha Roldan Panadero - Roberto Rodríguez Aramayo.

KULPE, Kant. Editorial Labor, Buenos Aires, 1925. Trad. August Messer.

KÖRNER, Stephan. Kant. Editorial Alianza, Madrid, 1987. Trad. Ignacio Zapata Tellechea.

KOSIK, Karel. Dialéctica de lo concreto. Editorial Grijalbo, México, 1963. Trad. Adolfo Sánchez Vásquez.

LÓPEZ, Obdulio. Del realismo tomasico al idealismo subjetivista kantiano. Edición Privada. México. 1997.

LUKÁCS, Georg. El Joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista. Editorial Grijalbo, México, 1970. Trad. Manuel Sacristán.

LUKÁCS, Georg. Historia y consciencia de Clase II, Sarpe, Madrid, 1985. Trad. Manuel Sacristán.

MARCUSE, Herbert. Razón y Revolución: Hegel y el surgimiento de la teoría social. Editorial Alianza, Madrid, 2003. Trad. Julieta Fombona de Sucre, con la colaboración de Francisco Rubio Llorente.

MESSER, August. La filosofía moderna: Del Renacimiento a Kant. Editorial Espasa-Calpe, Argentina, 1942. Trad. Emilio Rodríguez Sadia. Pág. 220.

PÉREZ, Carlos. Proposición de un marxismo hegeliano. Editorial Arcis, Chile, 2008.

PÉREZ, Carlos. Sobre Hegel. Editorial Palinodia, Chile, 2006.

PINKARD, Terry. Hegel: Una biografía. Editorial Acento, Madrid, 2001. Trad. Carmen García-Trevijano Forte.

ROYCE, Josiah. El idealismo moderno. Editorial Imán, Buenos Aires, 1945. Trad. Vicente P. Quintero.

TORRETTI, Roberto. Manuel Kant: Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica. Editorial Charcas, Buenos Aires, 1980.

VILLACAÑAS, José Luís. Racionalidad crítica: Introducción a la filosofía de Kant. Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

VLEESCHAUWER, Herman-J. La evolución del pensamiento kantiano: Historia de una Doctrina. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1962. Traducción de Ricardo Guerra.

WINDEIBAND, Wilhelm. Historia de la Filosofía Moderna: en su relación con la cultura general y las ciencias particulares. Buenos Aires, Nova, 1951. Trad. Elsa Tabernig.