

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

JUAN PABLO OYARZÚN BEN-HOUR

HEGEL: UNA INTRODUCCIÓN A LA RELACIÓN ENTRE
LÓGICA Y POLÍTICA

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGISTER EN FILOSOFÍA

PROFESOR GUÍA:
CARLOS RUIZ SCHNEIDER

SANTIAGO DE CHILE
septiembre de 2019

A María Teresa Esteric

TABLA DE CONTENIDOS:

RESUMEN	V
----------------------	---

INTRODUCCIÓN

¿CUÁL ES LA TAREA DE FILOSOFÍA POLÍTICA?

§ 1. Lógica y política: antecedentes de un problema.....	6
§ 2. La filosofía hegeliana como estudio del ser.....	10
§ 3. La filosofía política como disciplina normativa: el deber-ser..... (Hume).....	12
§ 4. El deber-ser como moralismo político.....	15
§ 5. La crítica de Habermas a la razón monológica.....	18
§ 6. La filosofía política: una cuestión de fundamentos.....	21
§ 7. Plan general de la obra.....	24

PRIMERA PARTE.

LOS ANTECEDENTES KANTIANOS:

CAPÍTULO 1.

KANT. EL INICIO DEL PENSAMIENTO ESPECULATIVO

§ 8. El método trascendental kantiano.....	26
§ 9. ¿Por qué Hume?.....	30
§ 10. El problema de los juicios sintéticos y los hechos del mundo.....	32
§ 11. Las formas de la intuición como posibilidad de los juicios sintéticos a priori.....	33
§ 12. La subjetividad libre.....	37
§ 13. La libertad como capacidad de pensar más allá de los límites de la experiencia.....	39
§ 14. De la cosmología racional a la libertad nouménica.....	40

CAPÍTULO 2.

LA SUBJETIVIDAD DEL PENSAMIENTO KANTIANO

§ 15. El problema del objeto del pensamiento.....	47
§ 16. La inexistencia del objeto metafísico.....	51
§ 17. El <i>Ser</i> no es un predicado real.....	53

SEGUNDA PARTE. LOGICA Y POLÍTICA

CAPÍTULO 3.

FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA

§ 18. El problema de la objetividad de las categorías lógicas.....	60
§ 19. La contradicción entre lo universal y lo particular en la experiencia...	62
§ 20. La <i>Fenomenología del espíritu</i> : las formas de conciencia definen la objetividad.....	65
§ 21. La entrada a la lógica pura.....	69

CAPÍTULO 4.

TOTALIDAD Y REALIDAD EFECTIVA

§ 22. Existencia e inmediatez.....	76
§ 23. Un problema lógico-histórico.....	79
§ 24. La realidad efectiva.....	85

CAPÍTULO 5.

LÓGICA Y DERECHO

§ 25. La filosofía del espíritu.....	90
§ 26. El punto de partida del derecho: la voluntad.....	94
§ 27. ¿Cuál debe ser el punto de partida del derecho?.....	103
§ 28. El derecho abstracto.....	104
§ 29. Moralidad y Eticidad.....	107

CONCLUSIONES	114
---------------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA	115
---------------------------	-----

Resumen

La presente tesis tiene como objetivo analizar las categorías centrales de la *Filosofía del derecho* de Hegel a partir de un análisis de su trasfondo lógico y ontológico, es decir, pretende evidenciar que para el filósofo alemán la teoría política supone una teoría del ser y del pensar. Sostendremos que solo bajo este contexto es posible comprender la tesis hegeliana en torno a la objetividad o realidad de las categorías político-morales como la libertad, el derecho, la moralidad y el estado.

Para llevar a cabo nuestro cometido, dividiremos nuestra exposición en dos grandes partes. La primera parte esboza los argumentos de Kant respecto a la subjetividad del pensamiento. En la segunda parte, se resumen los argumentos de Hegel en relación a la posición de Kant bajo el análisis de la teoría de lo real (*Wirklichkeit*) sostenida por Hegel en la *Ciencia de la lógica* y la *Fenomenología del espíritu*. Finalmente, en base a las conclusiones anteriores, y se analiza el orden lógico y el trasfondo ontológico de las categorías de la *Filosofía del derecho*.

Introducción:

¿Cuál es la tarea de la filosofía política?

*La filosofía, por ser la averiguación
de lo racional, precisamente por eso
es la comprensión de lo actual*
(G. W. F. Hegel)

§1. Lógica y política: antecedentes de un problema

La *Filosofía del derecho* de Hegel es una obra que el propio autor ha señalado como cargada de presupuestos. Desde el punto de vista del sistema total, la *Filosofía del derecho* se podría considerar como un subsistema o una subrama¹ en la medida en que otros elementos ajenos a él se encuentran implícitos y lo anteceden categorialmente. En el § 2 escribe lo siguiente:

Como parte [la *Filosofía del derecho*] tiene un determinado punto de partida que es el resultado y la verdad de lo precedente, y de lo que constituye así la llamada demostración. El concepto de derecho cae, por tanto, según su devenir fuera de la ciencia del derecho, su deducción se presupone aquí, y hay que aceptarla como dada. (Hegel, 1993, pág. 68)

Pero si bien es cierto que la “deducción del concepto de derecho” cae fuera de la *Filosofía del derecho*, esta deducción es uno de los tantos supuestos que conlleva. Otros elementos son las categorías mismas: ¿qué tipo de existencia poseen? ¿son objetivas o subjetivas? ¿cuál es la relación lógica que se establece entre ellas, vale decir, a qué coherencia interna responden?, etc. son temas que remiten a la parte ontológica de la filosofía de Hegel y, en consecuencia, a la *Ciencia de la lógica*. Poner al descubierto estas relaciones es lo que nuestro estudio se propone como primera tarea.

Sin embargo, antes de analizar estos presupuestos, en esta introducción expondremos una cuestión preliminar: la idea de filosofía de Hegel. Entender qué es la filosofía para Hegel nos permitirá comprender —en un sentido

¹ “La *filosofía del derecho* es una parte de la filosofía” (Hegel, 1993, pág. 68)

general— el objetivo de sus investigaciones; ¿Cómo se define su objeto estudio? ¿En qué medida la filosofía se distingue o asemeja a la ciencia? ¿Qué rol cumple en el ámbito del conocimiento humano? ¿Qué rol cumple en los asuntos prácticos de la sociedad?, etc. Son preguntas que requieren acercarnos a la concepción hegeliana de la filosofía. Pero, además —y más importante aun— en la medida en que comprendemos estos supuestos, se mostrará la gran diferencia que Hegel tiene respecto a algunas propuestas de filosofía política contemporánea. Con esto quedará claro que las diferencias no son solamente “políticas”, sino, ante todo, ontológicas o de fundamentos.

Ahora bien, en la medida en que nuestro objetivo es mostrar la relación entre ontología y política, estamos afirmando que esta relación no es contingente, es decir, estamos afirmando que *la obra política de Hegel no puede discutirse ni leerse en términos puramente políticos*. Recalcamos este hecho debido a que muchos estudiosos —ya estén a favor o en contra— tienden a leer a Hegel de manera segmentada o parcializada. Así pues, se suele interpretar la parte lógica (o metafísica) como puramente teórica, y la parte política, como puramente política, estableciendo verdaderas islas en el sistema. Un ejemplo de esto podemos observarlo en el ensayo *La estructura de la filosofía del derecho de Hegel* de Karl-Hinze Ilting, en donde el autor presenta a la obra bajo la óptica de una discusión en términos de una “historia de la filosofía política”: “más importante sobre si Hegel fue liberal o iliberal —escribe Ilting—, o también cuán liberal fue, debería ser primero aclarar qué significado dio al liberalismo en su teoría del estado y si podemos aprobar o no su fundamentación” (Ilting, 1989, pág. 67), pero con esto Ilting está introduciendo *a priori* una interpretación de Hegel: de que se evaluará a la *Filosofía del derecho* en términos de “argumentos políticos”, y no en términos de su concepción de la realidad o trasfondo lógico.

Si es cierto, entonces, que el “concepto de derecho” cae fuera de la ciencia del derecho, esto significa que los fundamentos últimos de la obra política deben discutirse en otros términos. En la misma *Filosofía del derecho* Hegel señala algunos puntos de la *Enciclopedia* que remiten a la génesis “empírica” de la voluntad (“los fundamentos de estas premisas —a saber, que el espíritu

es ante todo inteligencia [...]– lo he expuesto en mi *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [...] cuya ulterior ampliación espero poder realizar algún día” (Hegel, 1993, pág. 98). Pero si es efectivo que las interpretaciones políticas han estado desligadas de la parte lógica, lo mismo podemos decir de esta última. ¿Existe alguna relación inversa, esto es, podríamos afirmar, a modo de hipótesis, de que las categorías de la *Ciencia de la lógica* pudieran ser realmente políticas? Si asumimos que la lógica es una expresión abstracta de la realidad, ¿no podría ser que las categorías últimas de la lógica –referidas a la doctrina del concepto– sean efectivamente expresiones abstractas, puras, de la realidad política? Sin pretender dar una respuesta a estas interrogantes, lo importante es remarcar el aspecto fragmentario que ha tenido la interpretación de la obra de Hegel, y de qué manera esto ha repercutido en la comprensión general de su filosofía.

Esta situación no es casualidad. La historia de las interpretaciones de Hegel ha sido variada: desde su rotunda marginación de los círculos académicos alemanes a mediados del siglo XIX (que se inicia con el famoso ensayo del liberal Rudolf Haym, *Hegel und sein Zeit*), pasando por una breve renovación bajo la interpretación de Dilthey (en *Hegel y el idealismo*), hasta las lecturas, ya en siglo XX, de Kojève e Hippolyte en Francia (que retoman el aspecto humanista o antropológico de Hegel) (De la Maza, *La interpretación antropológica de la Fenomenología del espíritu: aportes y problemas*, 2012). Según Renato Cristi, una vuelta de tuerca de la situación hegeliana estuvo dada por las interpretaciones de Marcuse y Lukács, que defendieron al filósofo alemán como un pensador liberal, y, en consecuencia, opuesto a la usual lectura que lo presentaba como férreo defensor del reinado de Federico Guillermo IV. Estas interpretaciones habrían dado paso, posteriormente, a la lectura de Joachim Ritter, cuya novedad, según Cristi, habría estado en “el inicial acuerdo con las lecturas de Marcuse y Lukács. Tales lecturas ponen la noción de sociedad civil en el centro de la filosofía política de Hegel” (Cristi, 2005, pág. 31). Pero, si es cierto que con esto Hegel tiende a politizarse (lejos de la sempiterna imagen del filósofo panlogista del

siglo XIX), no es menos cierto que tal interpretación tendió a ausentar los elementos lógicos (Cfr. Eric Weil, 1970)

Otra tendencia, bastante distinta a línea mencionada por Cristi, es la inaugurada por la Universidad de Bochum en la década del 70` bajo la dirección de Otto Pöggeler. Esta línea de interpretación se basa fundamentalmente en una reconstrucción filológica de los textos hegelianos, y se ha centrado fundamentalmente en estudiar –desde diversos aspectos– la *Fenomenología del espíritu* de 1807 (Cfr. De la Maza, 2004). Con todo, y pese a la riqueza de detalles histórico-filológicos que han presentado estos estudios, no dejan de haber lagunas en cuanto a la relación entre lógica y política, y más, respecto a una interpretación general de la obra de Hegel. Por ello, no son exageradas las palabras de Gabriel Amengual cuando señala que:

La conexión entre la Filosofía del derecho y a lógica es obligada desde el momento en que Hegel, en el prólogo y en los primeros párrafos, advierte que hace filosofía del derecho de acuerdo con el procedimiento expuesto en la Ciencia de la lógica, pero ¿cuál es la lógica de toda la estructura de la filosofía del derecho, o la que guía cada una de sus partes, o el paso de una a otra?, o incluso hay que preguntarse si se trata realmente de la aplicación de la lógica o de la puesta en práctica de una lógica propia de la filosofía de derecho. Se trata de un estudio que está aun en sus inicios”. (Amengual, 1989, pág. 64)

Por todo lo anterior, los objetivos de esta introducción serán tres: a) comprender qué es la filosofía para Hegel, y en qué medida esto lo distingue de otras concepciones; b) en qué medida es justificable discutir conceptos ontológicos en el ámbito de la filosofía política (este último punto se comprende toda vez que nos percatemos que la diferencia entre las concepciones filosóficas lleva consigo asuntos de esta índole); y c) exponer el plan de investigación de este trabajo.

§2. La filosofía hegeliana como estudio del ser

¿Qué entiende entonces Hegel por filosofía y qué relación guarda con su teoría política? Partamos por el primer aspecto. La teoría política de Hegel retoma y continúa su concepción filosófica general: para Hegel la filosofía es conocimiento del absoluto, y esto significa, dicho de un modo simple, que *la filosofía debe conocer la realidad tal como ella es*; “comprender lo que es constituye la tarea de la filosofía” (Hegel, 1993, pág. 59). Hegel se aleja, en este sentido, de la filosofía como “epistemología” o como “teoría del conocimiento”. Recordemos que para Kant la filosofía (o metafísica), debido al auge y consagración del conocimiento científico-matemático, se había puesto como tarea comprender las razones por las cuales es posible ese conocimiento (la filosofía crítica o trascendental). La pregunta que abre la *Crítica de la razón pura* es paradigmática: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?”, es una pregunta que, si bien indaga más allá de lo propiamente epistemológico hacia áreas metafísicas (como la fundamentación de la moral), gran parte de su tarea será indagar qué es y cómo se constituye el conocimiento científico.

En su primera gran obra, la *Fenomenología del espíritu* de 1807, Hegel arremete contra la concepción kantiana de la filosofía, enfatizando que no se trata de analizar el conocimiento (como si este fuese un “instrumento”), sino de conocer efectivamente la realidad tal como es. Hegel escribe:

La verdadera figura en la que existe la verdad sólo puede ser el sistema científico de la misma. Contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia —a la meta en que pueda abandonar su nombre de amor al saber y sea saber efectivamente real—, eso es lo que yo me he propuesto. (Hegel, 2010, pág. 59)

De este modo Hegel entiende que el conocimiento “científico” no se reduce a un conocimiento de carácter empírico. La “cientificidad” se definiría como un conocimiento directo, objetivo, respecto a la realidad. En consecuencia, la filosofía es (y debe ser) “científica”, según Hegel, incluso

en mayor grado que las ciencias empíricas, pues alcanza esa objetividad bajo la forma más pura: las categorías lógicas. “Este movimiento de las esencialidades puras constituye la naturaleza de la cientificidad en general” (Hegel, 2010, pág. 93)².

Pero un segundo aspecto, es que, si la filosofía debe ser científica y conocer directamente lo real, ello se traduce —en el ámbito de la filosofía práctica— en un conocimiento del derecho y de la política tal como se constituye en sus principios generales y fundamentales. Esto significa que Hegel rechazará cualquier tipo de teoría prescriptiva o imperativa respecto a cómo debe ser la realidad. En el prefacio de la *Filosofía del derecho* es enfático al señalar que la filosofía nada tiene que ver con reflexiones ideales:

Este tratado, en cuanto que contiene la ciencia del derecho, no debe ser otra cosa que el intento de *comprender y exponer al estado como algo racional en sí*. En su calidad de escrito filosófico debe estar lo más alejado de tener que construir un *estado tal y como debe ser (...)* Si efectivamente su teoría va más allá de esto [es decir, del ser, de lo existente] si se construye un mundo *tal y como debería ser*, entonces ciertamente ese mundo existe, pero únicamente en su imaginación, elemento dúctil al que se permite fantasear cualquier capricho (Hegel, 1993, págs. 52-53)

Así pues, Hegel retoma el camino trazado por la tradición filosófica desde Platón y Aristóteles, es decir, vuelve a la consideración de que la filosofía es un conocimiento *directo* y absoluto de la realidad, y no (como lo entendió Kant), un conocimiento en segundo grado, meramente reflexivo, y menos aun, una especulación utópica. De ahí que, bien podríamos decir que todos los aspectos en los cuales Hegel indagó instauran una suerte de “ontología”, es decir, un conocimiento del *ser* de ese objeto³.

² Esta es la razón por la cual Hegel añade a los títulos de todas sus obras la palabra “científico” o “ciencia”: *Ciencia de la lógica*; *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*; *Fundamentos de la filosofía del derecho o compendio de derecho natural y ciencia política*, etc. En este sentido, podemos ver que Hegel retoma la concepción aristotélica de filosofía como “ciencia primera”. Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, libro II; libro IV.

³ Utilizo la expresión “ontología” en el sentido que le ha dado la filosofía contemporánea, es decir, como una investigación sobre el ser de lo real. Como sabemos, Hegel no utiliza esta expresión para referirse a su filosofía. En un pasaje de la *Ciencia de la lógica* (Wolff, 2012) Hegel habla de “ontología” en la “lógica

§ 3. La filosofía política como disciplina normativa: el deber-ser

Ahora bien, si hemos considerado pertinente partir por la definición que Hegel le da a la filosofía, se debe a que su *Filosofía del derecho* se basa en este supuesto. Creemos importante recalcar este punto en la introducción, pues al estudiar algunas obras de filosofía política contemporánea – especialmente aquellas que intentan introducir a su estudio– nos encontramos con definiciones radicalmente opuestas a la hegeliana, tanto en su objeto como en su intención. Jonathan Wolff, por ejemplo, distingue a la “filosofía política” de los estudios “descriptivos”, señalando que:

La filosofía política es una disciplina normativa, es decir, pretende establecer normas (reglas o criterios ideales). Lo normativo se puede oponer a lo descriptivo. Los estudios descriptivos se proponen averiguar cómo son las cosas. Los estudios normativos, en cambio, pretenden descubrir cómo deberían ser: qué es lo justo, qué es lo moralmente correcto. (Wolff, 2012, pág. 18)

Wolff está dando una definición formal, general, de cómo se entiende la actividad filosófica, independiente de la teoría que se trate, y al hacerlo, deja de lado cualquier posibilidad de comprender una filosofía política del ser (al modo hegeliano). Esta situación, creemos, es importante señalarla pues enmarca los lineamientos, objetivos y especialmente los *presupuestos* que una filosofía posee. Así, por ejemplo, una de las consecuencias inmediatas es que muchas de las propuestas basadas en imperativos reconocen que su objetivo es *resolver* los problemas sociales. El filósofo entonces se asume no sólo como un pensador, sino también como una suerte de político que, en la

objetiva” para identificarla con la metafísica pre-kantiana (o wolffiana): “La lógica objetiva toma más bien el lugar de la antigua metafísica, en cuanto que ésta representaba el edificio científico acerca del universo, que debía ser construido sólo mediante *pensamientos*. Si tomamos en consideración la forma última alcanzada por esta ciencia en su perfeccionamiento, veremos en primer lugar que la lógica objetiva sustituyó directamente a la *ontología*. La ontología era la parte de esa metafísica que debía investigar sobre la naturaleza del ente en general; y el ente comprende en sí tanto el ser como la esencia, para cuya diferencia nuestro idioma [el alemán] afortunadamente ha conservado las distintas expresiones (*sein* y *wesen*)” (Hegel, 1968, pág. 58).

medida en que postula ciertas normas o principios ideales, intenta ayudar la situación de su sociedad⁴.

Si bien es razonable considerar que la filosofía debe entregar lineamientos para solucionar los problemas que aquejan a nuestra época, también es cierto que la tarea de comprender la naturaleza de ciertos objetos ha sido históricamente una cuestión filosófica. Señalar cómo debiese ser la moral, es un asunto tan importante como comprender qué es la moral; del mismo modo que establecer cómo debiese ser la justicia, no deja de lado la pregunta en torno a qué es ella. Sin embargo, podríamos preguntarnos si, en el fondo, lo que se está discutiendo es la *naturaleza* de las categorías prácticas. Así, cuando un autor propone cómo debería ser la justicia, la moral o el estado, ¿está señalado que ese ideal es la *esencia* de la justicia, la moral o el estado, o, por el contrario, está asumiendo que existen *otras* concepciones y la suya es una propuesta nueva? Cuando Rawls habla, por ejemplo, de la justicia, ¿es su propuesta una teoría de lo que *es* la justicia, o una teoría que crea una *nueva* concepción de la justicia? Con estas preguntas queremos enfatizar el hecho de que las categorías que utiliza la filosofía práctica se confunden: ¿en qué sentido una filosofía del deber-ser no es sino, una teoría del ser? ¿No sería, acaso, el *ser* de las categorías prácticas precisamente un *deber-ser*?

En un texto clásico de Moritz Schlick, titulado *¿Qué pretende la ética?*, el autor austríaco señala lo siguiente:

La ética es teoría y conocimiento, su misión no puede consistir en producir la moralidad, ni en afianzarla, ni en darle vida, sea solamente en la idea o sea en la realidad. No tiene la tarea de producir el bien, ni en el sentido de darle realidad en el actuar humano, ni en el sentido que tenga que estipular o decretar lo que está bien. No crea ni los conceptos ni los objetos que caen bajo ese concepto, ni proporciona la oportunidad de aplicar el concepto a los objetos. Todo esto lo encuentra en la experiencia de la vida, del mismo modo como cada ciencia encuentra

⁴ Basta citar –para comprender el gran contraste con Hegel– lo que éste señala al final del prólogo de la *Filosofía del derecho*: “sobre su pretensión de enseñar cómo debe ser el mundo, la filosofía llega siempre demasiado tarde. Como *pensamiento* del mundo, sólo aparece en el tiempo después de que la realidad ha cumplido su proceso de formación y se ha terminado”. (Hegel, 1993, pág. 61)

los materiales sobre los que trabaja. Es obvio que ninguna ciencia puede partir de otra base. La equivocada opinión (sustentada por los neokantianos), de que el objeto de una ciencia no se haya simplemente “dado” a esa ciencia, sino que siempre se haya dado como problema, a nadie permitirá el ignorar que quien desee conocer algo, primero debe conocer *qué* es lo que desea conocer. (Schlick, 1993, pág. 252)

Tomando en cuenta lo que señala Schlick, podemos decir que las teorías del ser se distinguen de las teorías del deber-ser, por el hecho de que intentan comprender lo *actual*, es decir, parten del supuesto de que su objeto se encuentra *dado* o constituido en la realidad⁵. Por el contrario, las teorías del deber-ser establecerían una ruptura con la realidad: la justicia actual no sería justa, o el estado actual, no sería un verdadero estado. Así pues, las teorías normativas le negarían validez a lo real en tanto lo existente no satisface los requisitos (ideales) para poder considerarse como verdaderamente moral o justo. Bajo esta lógica el rol de la filosofía sería entregar esos criterios ideales (o parámetros) con los cuales enjuiciar determinadas situaciones. Este habría sido el caso, por ejemplo, de las teorías contractualistas (que apelan a un contrato original como modelos de justificación racional) o la teoría kantiana (fundamentalmente la interpretación que Habermas le ha dado en su teoría de la acción comunicativa). Pero en todos estos casos siempre cabe preguntarse ¿bajo qué se sustentan esos criterios ideales? ¿de dónde provienen? ¿Cómo se constituyen y se justifican como tales?

En una obra –también de introducción a la filosofía política– Will Kymlicka expone con claridad la situación de la filosofía política contemporánea (principalmente de carácter anglosajón), y en ella describe el problema de establecer principios valóricos normativos. En la medida en que un principio se constituye como tal, según Kymlicka, no puede contraponerse

⁵ Podría parecer poco convincente citar a Schlick (un positivista lógico), para entender una postura tan opuesta como la hegeliana; pero recordemos que el propio Hegel rescata y reconoce en las corrientes empiristas el hecho de que se atienen a lo real o existente: “En el empirismo se encuentra este gran principio, a saber, que lo que es verdadero tiene que estar en la realidad efectiva y ahí tiene que estar [disponible] para la percepción”. (Hegel, 2000, pág. 140)

racionalmente a otro principio, pues todos aparecen como igualmente válidos:

ahora las teorías políticas apelan a los valores últimos del «acuerdo contractual» (Rawls), «el bien común» (comunitarismo), «la utilidad» (el utilitarismo), los «derechos» (Dworkin), o la «androginia» (el feminismo). *De ahí que ahora tengamos un número todavía mayor de valores últimos contra los que no puede haber argumentos racionales.* Sin embargo, esta explosión de potenciales valores últimos da lugar a un obvio problema respecto del proyecto de desarrollar una única teoría de la justicia exhaustiva. (Kymlicka, 1995, p. 13)

En consecuencia, la apelación al establecimiento de criterios ideales llevaría consigo el problema de un relativismo de los principios. Cuando Kymlicka se pregunta, al final de la cita, sobre la imposibilidad de un “proyecto de desarrollar una única teoría de la justicia”, es claro que piensa en una teoría en términos normativos, prescriptivos, y no, en términos de una teoría del ser.

§4. El deber-ser como moralismo político

Otro de los principales problemas que podemos encontrar en las teorías normativas, es su choque con la realidad. En la medida en que los pensadores establecen principios ideales, éstos deben traducirse (o aplicarse) a la realidad, para no caer en un subjetivismo vacío. Pero si esto es así, significa que las teorías normativas no pueden –hasta cierto punto– hacer abstracción del contexto real de su potencial aplicación. Un buen ejemplo de ello podemos observarlo en algunos autores liberales. El caso más emblemático –debido a su importancia– (aunque no el único) se encuentra en Rawls. Cuando éste afirma e intenta fundamentar su teoría de la justicia desde “el velo de ignorancia”, está asumiendo una “conciencia natural”, un sentido común que trascendería el contexto real sobre el cual se insertan las conciencias. Pero ¿por qué esas conciencias eligen determinadas normas y no otras? ¿Bajo qué contexto es posible afirmar y justificar esas elecciones?

¿Es factible la realización de la *Teoría de la justicia* a partir de un punto cero de la realidad social? No es casualidad, en este sentido, que autores comunitaristas le hayan achacado a Rawls su falta de conciencia histórica. Esta fue la principal razón por la cual Rawls, en su obra posterior, el *Liberalismo político*, señaló algunos aspectos que bien podríamos considerar como pequeños parches para contextualizar su teoría de la justicia: “empezamos por considerar la cultura pública misma como fondo compartido de ideas básicas y principios implícitamente reconocidos” (Rawls, 2013, pág. 35). Esta apelación –aunque pueda parecer menor– confirma el hecho de que la normatividad no puede abstraerse *totalmente* de una realidad que se presenta como dada. Si las conciencias han de llegar a un acuerdo respecto a un concepto de justicia o de estado, es evidente que ellas deben compartir un trasfondo común cultural, es decir, una realidad.

Ahora bien, a partir de esta situación se pone en evidencia una relación de dependencia que en ocasiones no se explicita: la relación entre moral y política. Desde el punto de vista del liberalismo, en cuanto debe establecer ciertas pautas de enjuiciamiento, se hace evidente que ellas son anteriores a la conformación política, es decir, los valores o principios morales mandan sobre la política. Bernard Williams, distinguiendo entre dos modelos de teoría política (el modelo de la *promulgación* –que identifica con el pragmatismo–, y el modelo *estructural* –que identifica con la *Teoría de la justicia* de Rawls–) ha señalado que:

ambos [modelos] representan la prioridad de lo moral sobre lo político. Bajo el modelo de la promulgación la política es (muy a grandes rasgos) el instrumento de la moral; bajo el modelo estructural, la moralidad ofrece restricciones (en Teoría de la justicia, restricciones muy severas) sobre lo que la política puede correctamente hacer. En ambos casos, la teoría política es algo así como moralidad aplicada (Williams, 2012, pág. 26)

Visto desde una perspectiva general, las teorías del deber-ser conforman, así, un moralismo político (siguiendo la definición de Williams), en tanto

asumen ciertos parámetros del “bien” que *antecedan* a las instituciones y prácticas sociales. Pese a que Rawls enfatice y se esmere por decir que su teoría no impugna ninguna concepción del bien, lo cierto es que apelar a la imparcialidad como principio de justicia, es sin duda una cuestión valórica y, en consecuencia, moral. La diferencia estaría en que Rawls identificaría a la moral con concepciones materiales del bien, es decir, con principios concretos de prácticas definidas, mientras que su principio de justicia sería – tal como lo señala en *Liberalismo político*– una concepción *política* de la persona.

Pero esta relación entre moral y política es cuestionable. Si asumimos la distinción hegeliana entre moralidad (*Moralität*) y eticidad (*Sittlichkeit*), o entre moral y sociedad (para usar una terminología menos técnica), es posible preguntarse si, por el contrario, no es la sociedad o la comunidad la que, en efecto, conforma y determina a la moral. Es decir, ¿podemos preguntarnos de dónde, sino de una cierta forma de vida comunitaria, es posible adquirir esas formas de valoración? Si los valores son anteriores a la comunidad ¿cuál es su fuente? Pareciera ser que la concepción clásica liberal (fundamentalmente el derecho natural), en este punto sólo puede atenerse a una naturaleza innata. Este es el aspecto que sustentarían las formulaciones teóricas de autores tan disimiles como Locke, Rousseau o Nozick. Lo que se presenta como evidente es que la conciencia, en su estado natural, puede reconocer en el otro el atributo de la libertad y la dignidad. En un texto del mismo Williams, el autor es enfático al señalar que:

más vale que los derechos humanos fundamentales se aproximen a ser lo que sus defensores tradicionales siempre han sostenido que son, esto es, autoevidentes, y la autoevidencia debiera registrar más que las convicciones de sus propugnadores, si las afirmaciones de los derechos humanos han de escapar de la crítica familiar de que expresan solamente las preferencias de una cultura liberal (Williams, 2012, pág. 45)

Pero apelar a una autoevidencia es recurrir a un fundamento psicológico. El mismo autor se pregunta qué tipo de derechos son exactamente autoevidentes: los derechos de identidad sexual, del trabajo, de educación, etc. ¿pertenece al ámbito de los derechos evidentes y esenciales?

§ 5. La crítica de Habermas a la razón monológica

Una solución alternativa a este problema (que sigue la línea normativa) es lo que proponen Rorty y Habermas desde un punto de vista pragmático. Ambos autores, aunque con propuestas distintas, concuerdan en el hecho de que las teorías políticas actuales parten de la base de un *agotamiento ontológico* o realista, es decir, asumen la inexistencia de marcos de referencia absolutos. En este sentido, Habermas propone, como solución a la problemática política, una reformulación del concepto de racionalidad en términos consensuales. “La teoría de la argumentación —escribe— cobra aquí una significación especial, puesto que es a ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones pragmático-formales del comportamiento explícitamente racional” (Habermas, 2014, pág. 24). Con ello Habermas asume que las categorías político-morales sólo pueden tener validez y justificación en la medida en que están sometidas a una discusión entre individuos.

Pese a lo aparentemente alejado que puede estar Habermas de la obra de Hegel, comparte con éste último un objetivo común: establecer una teoría de la razón: “El tema de la filosofía es la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una divinidad situada más allá del mundo” (Habermas, 2014, pág. 23). Así pues, la teoría de la acción comunicativa sigue la línea general de la filosofía ilustrada en la medida en que establece una propuesta de racionalidad. Sin embargo, para Habermas, la razón no es objetiva, es decir, no tiene puntos de referencia propios, sino que éstos se conforman a partir de los consensos y de los presupuestos inherentes a las

formas de vida particulares de los sujetos. La idea de una razón pura, trascendente a la individualidad psicológica, temporal, se desvanece, y con ello el autor se desmarca de uno de los principios (o supuestos) de la filosofía moderna y que había tenido su máximo desarrollo en el idealismo alemán: la unidad trascendental de la conciencia (la apercepción trascendental en Kant y el espíritu en Hegel). Todo el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling y Hegel) se basa, en efecto, en el principio de que la diversidad de las conciencias particulares –el yo empírico– se conforma a partir de una estructura común, de una razón común.

El caso es que el pensamiento –escribe Habermas– al abandonar su referencia a la totalidad, pierde también su autarquía. Pues el objetivo que ahora ese pensamiento se propone de un análisis formal de las condiciones de racionalidad no permite abrigar ni esperanzas ontológicas de llegar a teorías substantivas acerca de la naturaleza, la historia, la sociedad, etc. ni tampoco las esperanzas que abrigó la filosofía trascendental de una reconstrucción apriórica de la dotación trascendental de un sujeto genérico, no empírico, de una conciencia general. (Habermas, 2014, pág. 24)

Si, en efecto, la razón monológica se pierde –recordemos que para Hegel este monólogo sería el fundamento de su autonomía o libertad– ello justificaría el cambio de enfoque –por parte de Habermas– en el análisis de la obra de Hegel. En la medida en que la razón o el pensamiento no es autónomo, el fundamento de este se vuelca sobre el espíritu objetivo, es decir, sobre las formas de vida comunitaria (la *eticidad*). Si Hegel había considerado como punto de partida y eje articulador al pensamiento –en tanto forma pura de la realidad–, y al espíritu objetivo como un derivado o “subrama” de él; Habermas, en cambio, establece a las formas de vida concreta (el mundo de la vida) como punto de partida y fundamento del pensamiento.

Esto explicaría el problema general de su obra: en cuanto sólo hay formas relativas de racionalidad, y en cuanto los individuos sólo pueden recurrir a su particularidad vital, ¿cómo es posible sostener una ética universal? En tanto

los marcos de referencia del individuo particular son absolutos y abstractos, es decir, no pueden trascenderse ¿cómo es posible el consenso intercultural respecto a una ética universal?, o –como dice Habermas– “¿cómo podría entonces la moralidad tornarse práctica si el sujeto que juzga moralmente, con su punto de vista abstracto, se ve impelido fuera del contexto que representa las certezas propias del mundo de la vida” (Habermas, 1998, pág. 75). Evidentemente Habermas no responde materialmente a estas preguntas, sino que establece las condiciones formales de posibilidad del surgimiento de ese consenso. Según Gómez Redondo, “la comprensión de lo propio y de lo extraño es ejercido desde una competencia interactiva que tiene un núcleo universal” (Ibíd. pág. 14), y ésta estaría basada en la “pragmática universal” de Chomski.

Pero la pragmática universal no puede abstraerse de las condiciones políticas reales. Si bien es factible que la propuesta habermasiana resuelva – en el debate argumental– la ausencia de puntos de referencia absolutos, ello no garantiza su realización. La teoría de la acción comunicativa supone (como telón de fondo implícito) la existencia real, jurídicamente garantizada (o dicho hegelianamente: estatalmente garantizada) de un contexto en donde los resultados del debate puedan efectuarse; de otro modo sus postulados quedan en el aire, como elementos meramente ideales de un supuesto debate entre seres racionales. ¿Dónde se da debate? ¿Quiénes y por qué *pueden* debatir? ¿Cuál es el contexto informativo de ese debate?, etc. Pareciera ser que la solución habermasiana vuelve al mismo punto de partida de Rawls: la realidad social. ¿Es posible, entonces, abstraerse, en el debate político, de la realidad como tal?

§ 6. La filosofía política: una cuestión de fundamentos

Después de esta breve exposición cabe preguntarnos si, en efecto, la filosofía política de Hegel escapa a cuestiones normativas. Pese a que Hegel mismo define –tal como lo vimos al inicio– su punto de vista como un conocimiento de lo real, no es menos cierto que muchas de sus categorías no

responden a una descripción de lo existente. Si consideramos, por ejemplo, las determinaciones del *estado* –según la exposición de la *Filosofía del derecho*– vemos que éste no coincide con el estado prusiano de su época (contrario a lo que muchos críticos posteriormente señalaron), y tampoco describe, punto por punto, algún otro existente. ¿Podemos deducir entonces que la supuesta teoría de lo real de Hegel es, en efecto, una teoría normativa?

En los primeros párrafos de la obra, Hegel distingue entre el fundamento “filosófico” de un concepto, de su devenir histórico, señalando que entre ambos no existe parangón. “El desarrollo a partir de bases históricas –escribe– no se confunde con el desarrollo a partir del concepto, y la aclaración y justificación histórica no se amplía a la significación de una justificación válida en sí y para sí” (Hegel, 1993, pág. 80). De hecho, esta diferencia puede llegar a ser incluso antagónica: “una determinación jurídica puede mostrarse por las circunstancias y por las instituciones jurídicas existentes como plenamente fundadas, y sin embargo ser en sí y para sí injustas e irracionales” (Ibíd. pág. 82). Lo que podemos deducir de estas palabras, es que Hegel en ningún caso entiende que un conocimiento de lo real se traduzca en un conocimiento descriptivo lo de existente, e incluso afirma que la existencia puede ser irracional.

Con esto podemos descartar las muchas interpretaciones de un Hegel apologeta. La consideración de que “todo lo real es racional, y todo lo racional real” no es, en ningún caso, una defensa ciega del presente, y ante todo porque Hegel comprende que lo real (*Wirklichkeit*) no es lo meramente existente (*Dasein*). Pero si esto es así, ¿Cómo entender su objetividad? ¿De qué manera es posible concebir un conocimiento de lo real, que no coincide con la existencia? ¿Significa entonces que puede haber una existencia no real o no objetiva? ¿No es esto una contradicción? ¿No es, acaso, la existencia de una categoría su realidad? En la *Enciclopedia* señala lo siguiente:

La existencia en general es en parte fenómeno y solamente en parte es realidad efectiva [*Wirklichkeit*]. En la vida común se denomina realidad a cualquier ocurrencia, al error, al mal y a todo lo que pertenece a este campo, así como a cualquier EXISTENCIA atrofiada

y efímera se le llama precipitadamente realidad efectiva. Pero incluso para el sentir corriente, una EXISTENCIA contingente [o hecho casual] no merece el enfático nombre de realidad efectiva (Hegel, 2000, págs. 106-107)

Entonces ¿qué significa realidad efectiva? ¿Por qué la realidad efectiva puede contradecir, e incluso negar la existencia? Todas estas preguntas ponen en evidencia el trasfondo y los supuestos que la *Filosofía del derecho* posee.

Pero estas interrogantes dejan una duda adicional: ¿hasta qué punto es válido remitir una discusión de filosofía política a temas de carácter teórico u ontológico? Pues, en efecto, se podría objetar –siguiendo los argumentos de Habermas– que todos estos elementos son simples resabios de una metafísica obsoleta y, en consecuencia, desechable. Por ende, ¿podemos decir que este trasfondo es un mero artilugio en la obra de Hegel?, es decir, ¿podemos discutir su obra política *sin* considerar los elementos categoriales y lógicos? O en un sentido más amplio: ¿qué tan necesario es, *antes* de discutir temas políticos, discutir temas como la realidad efectiva, la objetividad y la existencia? ¿No hay en estas categorías elementos de una metafísica desechable?

Evidentemente responder de manera afirmativa supone una cierta forma de entender la ontología. Si estudiamos, por ejemplo, el positivismo lógico, nos daremos cuenta de que su definición de metafísica (ontología) está dado por una cuestión de carácter semántico. La “significabilidad” (en el sentido de proposiciones que hacen referencia a objetos físicos) establece los términos de aquello que puede considerarse con sentido. La metafísica –bajo este aspecto– se entiende como cualquier proposición carente de referencia empírica. “El metafísico –escribe Carnap– nos dice que no pueden especificarse condiciones empíricas de verdad; si a ello agrega que a pesar de todo quiere significar algo con ellas, sabremos [...] que no se trata [...] sino de una mera alusión a imágenes y sentimientos” (Carnap R. , 1993, pág. 73).

Pero el criterio positivista es limitado, pues no indaga en sus propios supuestos. ¿Cómo pueden las leyes científicas tener una referencia empírica,

siendo que lo universal –como categoría– no es perceptible? Desde la obra de Kant, y especialmente desde la deducción trascendental de las categorías, se evidenció el carácter lógico que subyace a toda proposición o afirmación, y que ese carácter no puede tener referencia empírica. Con todo, cabe preguntarse ¿no hay, entonces, en toda investigación ciertos contenidos cargados de presupuestos? ¿No es la ontología el estudio explícito de esos supuestos? Y más aun ¿podemos decir que la filosofía política no tiene ningún presupuesto?

Es en este preciso punto, creemos, donde la filosofía de Hegel tiene una ventaja. No porque tenga razón, sino porque tiene perfecta conciencia de que toda teoría supone una verdad latente, un contenido que está fuera de discusión, y que se asume como una ontología. De hecho, esta es la principal razón por la cual Hegel, en todas sus obras (la *Fenomenología del espíritu*, *La Ciencia de la Lógica* y la *Filosofía del derecho*) no dejó de preguntarse, una y otra vez, cuál debía ser el punto de partida de la ciencia, puesto que es ahí –según entiende– donde se hacen manifiestos los supuestos. En el § 1 de la *Enciclopedia* es enfático al decir que: “La filosofía carece de la ventaja, que favorece a otras ciencias de poder suponer sus objetos como inmediatamente ofrecidos por la representación y [de poder suponer] como ya aceptado el método de conocimiento para empezar y proseguir [su discurso]” (Hegel, 2000, pág. 99). En otras palabras: si la filosofía ha de ser tal –en su sentido radical–, ella no puede comenzar con simples suposiciones, y si ha de hacerlo, debe poder justificarlas, tanto en su contenido como en su método.

La filosofía, si tiene que ser ciencia, no puede, como lo he recordado en otro lugar, tomar en préstamo para este fin sus métodos de otra ciencia subordinada, como sería la matemática, ni puede tampoco contentarse con las aserciones categóricas de la intuición interior, ni puede servirse del razonamiento fundado sobre la reflexión 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. (Hegel, 1968, pág. 29)

§ 7. Plan general de la obra

Por todo lo dicho, nuestra investigación se abocará principalmente a indagar los supuestos de *La filosofía del derecho* desde el punto de vista sus fundamentos lógicos y ontológicos y sostendremos el carácter objetivo de las categorías políticas (derecho, moralidad y eticidad). Para ello dividiremos la investigación en dos grandes partes. La primera parte estudiará los antecedentes del problema del pensamiento en la obra de Kant. Justificamos esto por dos razones: en primer lugar, porque a partir de Kant la discusión en torno a la realidad se centra en las categorías puras del pensar. Y, en segundo lugar, porque la idea hegeliana de ciencia –de que la filosofía conoce lo real– es resultado de anteponerse a su idealismo subjetivo. Si Kant sostiene que el pensamiento es una forma subjetiva de conocer la realidad, Hegel antepondrá con ahínco que el pensamiento es objetivamente real. Esta parte corresponde a los capítulos 1 y 2.

La segunda parte –que va desde el capítulo 2 al 5– estudiará las nociones de pensamiento y lógica en Hegel. En el capítulo 3 expondremos la relación entre experiencia y pensamiento, fundamentalmente los argumentos que Hegel presenta en la *Fenomenología del espíritu* para sostener la identidad sujeto-objeto (por tal razón sólo expondremos sumariamente las conclusiones de los análisis de la parte denominada “conciencia”); respecto a la lógica veremos que ésta es presentada como pensamiento puro que se autodetermina. En el capítulo 4 analizaremos los conceptos de existencia inmediata y de realidad efectiva. Sostendremos que la realidad, en tanto realidad efectiva, se constituye a partir de la *totalidad de relaciones en las cuales está implicada una cosa*. Y finalmente, en el capítulo 5 –sobre la base del capítulo anterior– analizaremos de qué manera se organiza y estructura las categorías de la *Filosofía del derecho* de Hegel.

Capítulo 1

Kant: el inicio del pensamiento especulativo

§ 8. El método trascendental de Kant

Lo primero que llama la atención del “método trascendental” de Kant es su finalidad. Si se analiza con detención, Kant no da “reglas para la investigación” debido al giro epistemológico que le ha dado a la filosofía (o metafísica). Suena bastante extraño (por no decir contradictorio) que se le llame “método” a una filosofía que no pretende conocer la realidad. Kant, como sabemos, le ha entregado esta tarea a la ciencia física (a Newton, si tuviésemos que ser más exactos), y a la filosofía le ha entregado la no menos importante tarea (pero secundaria desde el punto de vista del conocimiento real) de examinar cómo es posible ese conocimiento. Si consideramos que el método es “el camino” que debe seguir el intelecto para asegurarse el acceso

al conocimiento ¿qué tipo de método es aquel que no desea conocer? Hegel mismo fue quien más le achacó a Kant esta voluntad de no querer conocer. En su *Enciclopedia* se burla de la idea de pretender saber cómo conocemos antes del acto mismo de conocer, cual aprendiz que desea nadar antes de lanzarse al agua. Si estamos en posesión de conocimientos reales ¿cuál es, por lo tanto, la finalidad del método trascendental?

No es, ni pretende ser, la obtención de un conocimiento *directo*. Eso es lo primero que debemos concluir. Lo que pretende es, en primer lugar, a partir del análisis del conocimiento dado, sacar conclusiones que nos permitan determinar *los límites y las posibilidades del pensamiento mismo*. El conocimiento de la física newtoniana se transforma, de este modo, en la tierra firme (o el axioma) que Kant ha encontrado para establecer un sistema de la razón pura. La crítica de la razón pura especulativa nos dice Kant:

es un tratado sobre el método, no un sistema sobre la ciencia misma. Traza, sin embargo, el perfil entero de esta, tanto respecto de sus límites como respecto de toda su articulación interna. Pues lo propio de la razón pura especulativa consiste en que puede y debe medir su capacidad según sus diferentes modos de elegir sus objetos de pensamiento, en que puede y debe enumerar exhaustivamente las distintas formas de proponerse tareas y bosquejar así globalmente un sistema de la metafísica (Kant I. , 2002, pág. 23) (Cursivas mías).

Esto explica la importancia de la *primera* crítica kantiana, en tanto se fundamenta en una verdad *axiomáticamente* establecida. Si puedo fijar un punto que me permita saber cuál es mi norte, puedo, a partir de él, establecer el resto de los puntos cardinales. Kant solo podía determinar los usos “correctos” del pensamiento si éste ya había dado (al menos) un resultado favorable; y este resultado no era otro que la ciencia física y la matemática pura. Lo que ha ocurrido, nos dice Kant, es que los usos y, en base a ello, las pretensiones de la razón se han *confundido*, principalmente en la metafísica. La dialéctica trascendental (que analizaremos más adelante) es la exposición de cómo un *objeto* de pensamiento que posee un *uso práctico* (las ideas de

libertad, inmortalidad del alma y dios), se les ha querido dar un *uso teórico*. *El método trascendental, por lo tanto, no tiene más finalidad que ordenar los diversos usos del pensamiento para su correcto funcionamiento en base a los límites de los objetos pensados*. (Digo “límites de los objetos” entendiéndolo por “límite” la realidad objetiva que puedan tener éstos: de los objetos del pensamiento que pueden ser *reales* se encarga el entendimiento, y de aquellos que nunca podrán serlo, por exceder los límites de la experiencia posible, se encarga la razón.)

Pero en segundo lugar (y esta es la característica más importante del método trascendental) la distinción de los usos del pensar lleva consigo la tarea de comprender (antes incluso de hablar de sus objetos) *el funcionamiento del pensar en sí*, es decir, *sin relación*.⁶ Kant puede distinguir con toda claridad aquello que el pensamiento piensa (su objeto), de su forma misma, y es en este punto (en la pureza, previa a la intencionalidad), donde el método trascendental muestra su anverso ontológico.

La distinción clara entre forma y contenido (entendiendo por forma el pensar puro, y por contenido, la sensación cuya síntesis logra conformar objetos de experiencia) es lo que permite a Kant inaugurar una ontología desligada del mecanismo causal (propio del empirismo). La “análisis de los principios” o “deducción de las categorías” tiene por objetivo demostrar que las formas bajo las cuales se ordena la percepción empírica surgen del automovimiento del pensar sobre sí: de la tabla de los juicios a la tabla de las categorías:

La división ha sido hecha sistemáticamente [refiriéndose a la tabla de las categorías] a partir de un principio común –escribe Kant–, el de la facultad de juzgar (equivalente a la de pensar) y no ha surgido de forma rapsódica, como resultado de buscar al azar conceptos puros, de cuya completa enumeración nunca se puede estar seguro, ya que solo está basado en una *inducción* [las cursivas son mías]. (Kant I., 2002, pág. 114)

⁶ Recordemos que el orden de la *Crítica de la razón pura* antepone el análisis del pensar puro (lo que Kant llama “análisis de los conceptos”) antes de su aplicación a objetos reales (“análisis de los principios”) o de pseudo-objetos (“dialéctica trascendental”).

Si observamos la deducción de las categorías desde el punto de vista de la disputa entre racionalistas y empiristas, es decir, con relación al “origen de las ideas”, es claro que Kant toma la primera senda. Que no exista una *inducción* de la cual puedan generalizarse ciertos contenidos (como la categoría de causalidad) se desprende de la propia doctrina trascendental del juicio, cuya tarea es subsumir la *particularidad* de los fenómenos a la *universalidad* de las categorías. ¿Cómo es posible que un pensamiento (universal por definición) haga referencia a algo particular? Es una pregunta que solo puede plantearse una teoría que parte del supuesto de que el pensamiento no *proviene* de la experiencia. Esta ausencia de factores empíricos –cuyo punto de partida no es más que el desglose de un conocimiento dado– pone los lineamientos generales de un pensamiento puro, espontáneo, y por ello mismo, libre.

Este es el significado *políticamente* más importante de la “salvación de la metafísica” en Kant; digo “políticamente”, porque aunque una obra como la *Crítica de la razón pura* sea epistemológica en su esencia, sus repercusiones son inevitablemente *prácticas*. La estructura de todo el pensamiento humano que Kant ha desglosado en entendimiento y razón, logra salvaguardar un campo (la facultad de la razón), como estando por sobre el determinismo fenoménico. De esta manera, la facultad de lo incondicionado permite afirmar ontológicamente la existencia de una libertad, y por lo tanto, de un *sujeto no anclado al mecanismo causal de la naturaleza*. Esta “salvación de la libertad” es la tarea más importante de la metafísica kantiana, pues, se alinea directamente con la pretensión ilustrada de hacer del hombre un ser autónomo. Kant es, pues, un ilustrado, pero un ilustrado que ha sabido leer *moralmente* las repercusiones negativas de la interpretación del hombre dada por el empirismo anglo-francés. ¿Cómo puede el hombre ser *responsable* de sí mismo, si todo cuanto hace es explicable por causas que están más allá de él?

Aunque Kant diga enfáticamente que no puede hacer ontología porque no puede conocer las cosas en sí mismas, y por ello su método crítico

aparezca *sólo* como epistemología pura, lo cierto es que con la “deducción de las categorías” está inaugurando una *ontología del pensar*; y de un pensar que, como he dicho (en cuanto se deduce a sí mismo), es libre. Si se entiende por “ontología” la *ciencia del ser en cuanto ser* referida a los objetos, es evidente que el análisis del pensar puro, por *no* hacer referencia a objeto alguno –según explica Kant–, carecerá de tal estatuto. “La lógica no nos suministra información alguna –dice Kant– sobre el contenido del conocimiento, sino solo sobre las condiciones formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos” (Ibíd. págs. 99-100). El pensar puro solo podrá considerarse como ontología si la realidad es asumida como expresión formal de ésta; es decir, únicamente si el pensamiento pasa de ser mera forma (como en Kant), a ser el *contenido* mismo de lo real (como en Fichte, Schelling y Hegel).

§ 9. ¿Por qué Hume?

La génesis de esta ontología debemos buscarla en las fuentes directas del método trascendental kantiano. Vleeschauwer ha expuesto con claridad los problemas que urgieron a Kant en su período pre crítico. En su estudio “*La evolución del pensamiento Kantiano*” es enfático al señalar que los autores que más influyeron a Kant fueron Crusius y Newton, lo que negaría la sobrevalorada importancia que se le ha dado a Hume por haberlo despertado de su “sueño dogmático”. “El drama kantiano consiste –señala Vleeschauwer– en el doloroso deber de suprimir la metafísica eterna y en provecho de ella; Kant no se colocó nunca bajo la tutela de Hume. Ésta es la primera conclusión general que resultará de nuestro examen” (Vleeschauwer, 1962, pág. 10). Pero, aunque no sea Hume el antecedente inmediato de Kant, ni haya sido él quien lo sacó de su supuesto sueño dogmático, lo cierto es que sus repercusiones filosóficas fueron leídas a la luz del empirismo (o materialismo) humeano. Así lo comprendieron autores tan contrarios como Fichte o Jacobi. Comprender cuáles fueron las fuentes directas o indirectas

de Kant (en cuanto a los problemas que trató de resolver) es un asunto más bien del “contexto general” que de la biografía de un autor. Por ello, creo conveniente interpretar –a pesar de lo enfático y convincente del estudio de Vleeschauwer– a Kant desde el *prisma total* de las *repercusiones* de su filosofía, lo que implica ir más allá del propio Kant. Por otra parte, el “drama newtoniano” con el que se encontró Kant en su fase pre crítica (y de la cual surge el primer gran ataque en Alemania contra la filosofía popular leibniziano-wolffiana) es tanto más “humeana” cuanto más “newtoniano” es el mismo Hume, por la sencilla razón de que éste último no es más que un pensador que ha llevado hasta las últimas consecuencias el método de Newton. No es, por tanto, una falacia considerar que la problemática kantiana se enlaza directamente con Hume, aunque no sea “directa” en los documentos que lo acreditan. Y finalmente, porque es el propio Kant quien en sus *Prolegomena* nos presenta a Hume como el atacante directo de la metafísica que él pretende “salvar”:

Por no haber limitado el problema de Hume sólo a su caso, y por haber logrado extenderle a toda la capacidad de la razón pura, pude yo progresar más seguramente, aunque siempre con lentitud, para determinar al fin, completamente y según principios generales, la esfera total de la razón pura en sus límites. (Kant I. , 1984, págs. 34-35)

Lo que quiero simplemente señalar con estas tres razones, es el hecho de que la problemática kantiana se articula, en cuanto se basa en los antecedentes de la filosofía newtoniana, y por lo tanto, del materialismo ilustrado, en la misma “perspectiva” problemática de Hume. Éste último, aunque aparezca muy posteriormente en los estudios de Kant (tal como lo señala Vleeschauwer), sin embargo, no es un pensador *ajeno* a los autores con los cuales venía trabajando. Muy por el contrario, es Hume, quien, de algún modo, *radicaliza* las posturas anteriores evidenciando aun más el problema entre el empirismo y el racionalismo. Si bien Kant se enmarca, desde temprano, bajo el ala de Crusius y Newton, es Hume quien le muestra

con toda claridad el problema del principio ontológico del sujeto empírico basado en la “tabula rasa”, es decir, el problema del escepticismo. Pero lo importante, a mí parecer, no es encerrarse en una discusión de “epistemología pura”, sino más bien ver la finalidad que busca Kant en todo esto. Recordemos que Kant, que pudo haber seguido la senda de un científico, se transformó en un filósofo que trató de resolver una disputa que bien podría considerarse como “científicamente inocua”, pero “filosóficamente importante”. Esto significa, dicho en términos sencillos, el haber comprendido que el telón de fondo de esta discusión “epistemológica” era un asunto “ético-político”. “Salvar la metafísica” no es sólo explicar cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*, sino, además, explicar qué puede haber de libre en el hombre. Libertad que, como veremos a continuación, no puede surgir de un sujeto reducido a una simple *tabula rasa*.

Es pues, Hume, quien se encuentra en el centro del debate, y la tarea de Kant será responder a los argumentos expuestos por el filósofo inglés. Que la solución sea o no válida, poco importa. Lo realmente importante es reconstruir, aunque sea en sus elementos básicos, los argumentos bajo los cuales se irguió una concepción ontológica sobre el sujeto, el pensamiento y el mundo.

§ 10. El problema de los juicios sintéticos y los hechos del mundo

El escepticismo humeano se traduce, si seguimos los argumentos del *Tratado de la naturaleza humana*, en dos conclusiones fundamentales: 1) la imposibilidad del conocimiento (basado en la imposibilidad del enlace causal); y 2) la imposibilidad de la libertad (basado en la negación de la voluntad). Aunque ambas conclusiones se refieran a ámbitos distintos (uno referido al conocimiento, y otro al moral y político) tienen como base común la distinción entre “relaciones de ideas” y “cuestiones de hecho”. Esta simple

distinción le entrega a Hume la función (y la definición) de lo que entenderá por *razón*.⁷

Los argumentos que esgrime Hume son los siguientes. En primer lugar, como exige que todo debe corresponder a una impresión, y como toda impresión no es más que la singularidad infinita de hechos casuales, no puede, de estas singularidades, encontrar impresión alguna que demuestre la *necesidad universal* que de un hecho (A) le siga *necesariamente* un hecho (B), concluyendo, finalmente, que la causalidad *no es más que la costumbre de observar repetidamente una situación*. Por otra parte, Hume, recurriendo a su clásica distinción entre cuestiones de hecho [*matters of facts*], y relaciones entre ideas [*relations of ideas*], nos dice que mientras las segundas (en las cuales debemos considerar la matemática y la lógica) se basan en *tautologías*, cuya negación del consecuente implica una *contradicción*, en las primeras, en cambio, su negación no implica contradicción alguna, dejando, por lo tanto, como posible cualquier hecho (o no-hecho). Así pues, si niego que 4 es la consecuencia de 2+2 entro en una contradicción evidente, mientras que si niego que “el sol saldrá por la mañana” debido a que “todas las mañanas lo ha hecho” no entro en contradicción alguna, es decir, es lógicamente posible.

Todo lo que es inteligible y *puede ser distintamente concebido no implica contradicción* y nunca puede probarse que es falso mediante un argumento demostrativo o razonamiento abstracto *a priori*. (Hume, D. 1945. pág. 76.) (Cursivas mías.)

Sólo hay *necesidad*, nos dirá Hume, en las verdades referidas a relaciones entre ideas, mientras que en las cuestiones de hechos, por

⁷ “La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones reales de ideas, o con la existencia o lo hechos reales. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos o realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones o acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón.” (Hume, D. 2001. Págs. 675-676).

contradictorio que parezca, *siempre es posible otra cosa*. Si en el primer argumento la causalidad se criticaba al señalar que no existe ninguna *impresión* que la justifique, ahora el argumento es: ¿qué *contradicción lógica* implica que el *efecto* no se realice? La respuesta es, según Hume, ninguna.

§ 11. Las formas de intuición como posibilidad de los juicios sintéticos a priori

De este modo Hume ha expuesto los lineamientos generales del problema a resolver. Kant, como es sabido, lo redujo a lo que consideró su médula en la fórmula clásica expuesta en su *Crítica de la razón pura*: “¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”. La distinción que hace Kant entre juicios sintéticos y analíticos los corresponde, a su vez, con la distinción humeana entre “cuestiones de hecho” y “relaciones de ideas”; pero añade una diferencia fundamental: mientras en Hume todos los juicios sintéticos (vale decir, las cuestiones de hecho) son empíricos, el filósofo de Königsberg agrega la existencia de juicios sintéticos no-empíricos, esto es, *a priori*. La inserción de estos juicios es fundamental, pues expande la problemática humeana a un ámbito que supuestamente –nos dice Kant– el filósofo escocés no había visto: la matemática pura. Esta “expansión” del problema de Hume se basa en considerar los juicios de la matemática como sintéticos. Si la matemática es sintética (y *a priori*), luego, la crítica de Hume no es definitiva, pues, su existencia *demuestra que puede haber un enlace necesario sin ser tautológico*, o más bien, puede existir una relación entre dos elementos externos con toda necesidad a pesar de que no se rija por el principio de no-contradicción.

Ahora bien –escribe en Kant en sus *Prolegomena*–, en esto se engañaba por completo [refiriéndose a Hume de considerar los juicios matemáticos como analíticos], y ese error tuvo, decididamente, fatales consecuencias para su concepción total. Pues si no le hubiese sucedido esto, *hubiera ampliado su pregunta acerca del origen de nuestros juicios sintéticos más allá de su concepto metafísico de causalidad, y*

la hubiese extendido también a la posibilidad de la matemática *a priori*, pues a ésta la debió igualmente considerar como sintética. Pero entonces no hubiese podido, en modo alguno, fundar sus proposiciones metafísicas en la mera experiencia, porque, de lo contrario, hubiese tenido que someter igualmente a la experiencia los axiomas de la pura matemática. (Kant I. , 1984, pág. 50) (Cursivas mías)

La estrategia de Kant es clara. En primer lugar, recurre a la matemática y a la ciencia natural como verdades de hecho: no se trata de demostrar que existen juicios sintéticos *a priori* (a la manera cartesiana), sino de comprender cómo son posibles:

Pero sucede (...) que, aunque por el momento no podemos aceptar que la metafísica sea verdadera como ciencia, podemos, sin embargo, decir con seguridad que existen, verdaderamente, ciertos puros conocimientos sintéticos *a priori*, a saber: la pura matemática y la pura ciencia natural (Ibíd. pág. 58)

Con esto Kant pretende refutar a Hume, no en una disputa de argumentos, sino enrostrándole que éste le ha dado la espalda a la realidad científica: es una verdad de *facto* que existen tales juicios. Pero, y esta es la segunda parte de su estrategia, cuando Kant señala que la matemática pura es sintética pone como telón de fondo de su posibilidad las formas puras de la intuición espacio-tiempo. Esto significa, dicho más claramente, que si son las formas puras lo que permite que la matemática sea sintética y *a priori*, y si esas formas son la base, *también*, de la experiencia, luego, esa misma base va a permitir *el enlace necesario-causal en la experiencia*.

Con ello Kant ha dado un giro absoluto a la crítica humeana: ha puesto la base de la experiencia, y no solo su base, sino también su *posibilidad* real bajo elementos *a priori*. Es el *mismo* espacio el que, por una parte, ordena nuestra experiencia y permite percibir objetos unos-junto-a-otros, y el que, por otra, nos permite establecer planos cartesianos o planos geométricos; como también, es el *mismo* tiempo, el que nos permite la sucesión experiencial ordinaria, y la causalidad en la ciencia.

todo el espacio (que no es, el mismo, un límite de otro espacio) tiene tres dimensiones, y que, en absoluto, no puede el espacio tener más, será construido sobre el juicio de que sobre un punto no pueden trazarse más que tres líneas en ángulo recto; pero esta proposición no puede, en modo alguno, ser probada por conceptos, sino que se funda, inmediatamente, en la intuición, y en la intuición pura a *priori*, porque es apodícticamente cierta (Ibíd. pág. 73).

El elemento fundamental de la doctrina kantiana se basa en las formas trascendentales: es el espacio y el tiempo, en cuanto formas subjetivas, lo que le permite a hacer *depende* del sujeto el concepto mismo de experiencia. No hay, por lo tanto, una “experiencia pura” tal como la entendió el empirismo inglés al modo de una *tábula rasa*. El sujeto no es una hoja en blanco cuyas manchas se van impregnando pasivamente a medida que la experiencia se va acumulando. Hay experiencia, sin duda, y hay elementos que son irreductibles al pensamiento (como lo son las cualidades secundarias: color, sabor, ruidos, sabores, olores, etc., cualidades que Kant mismo señala como subjetivas y cambiantes para cada individuo) pero lo esencial (vale decir, las cualidades primarias: substancia, causalidad, extensión, espacio, tiempo, etc.) son objetivamente válidas para todo individuo; y son estas cualidades, propias del pensamiento, lo que impregna la experiencia del sujeto trascendental⁸.

En el fondo el gran prejuicio del empirismo se basó en su concepción del dato: si consideramos que nuestra *descripción* de los datos se basa en la forma elemental del juicio, ya esta misma *forma* excede el ámbito de los sentidos, y esto porque, por más evidente que sea un dato, el enlace entre sujeto y predicado (“la manzana es roja”) nunca podrá provenir de los

⁸ La palabra trascendental Kant la recupera de la escolástica, que a su vez provenía del propio Aristóteles. Éste, por su parte, había señalado que el ser no era un género (un género es una clase que a su vez contiene otras clases llamadas especies), sino un *trascendental* (al igual que la unidad, la bondad y la verdad) pues el ser engloba a todas las clases sin reducirse a ninguna de ellas: todo lo que existe, primero, *es*, y luego, se determina por su diferencia específica. Kant ocupa el término de otro modo: todo objeto experimentado se basa en condiciones que, si bien lo posibilita, no se reduce a ello. Trascendental significa entonces: 1) condición de posibilidad; y 2) algo que está fuera de la experiencia.

sentidos. Nuestro olfato podrá darnos un suave aroma, nuestra lengua un sabor y nuestros ojos la figura delineada con colores, pero ningún sentido podrá jamás establecer la *síntesis* entre ellos, y decir: “la manzana roja, es dulce y tiene un suave aroma”. La síntesis de los diversos datos sólo puede provenir de un *intelecto* que los *ordena* bajo un “sujeto común”: la manzana. De este modo, ya la reunión más elemental del juicio como lo es el juicio categórico (S es P) excede cualquier dato, y por lo tanto, está más allá de la experiencia empírica. Lo que Kant recalca es que incluso en la percepción sensible más inmediata del ser humano (con Piaget y Cassirer habría que agregar: del ser humano *con* lenguaje) está actuando *camufladamente* el pensamiento. Percibimos, pues, de manera tal, que nuestra experiencia tenga un *orden* y una *significación* dada por las *categorías* que el sujeto posee. El prejuicio de Hume y de los empiristas fue creer que nuestras impresiones sensibles eran evidentes y puras, y que el sujeto percipiente no hacía más que recibir pasivamente a éstas. El contraataque del idealismo trascendental de Kant fue afirmar, por el contrario, que nuestra percepción está *cargada teóricamente*, dando al trasto con la famosa “*tabula rasa*”.

§ 12. La subjetividad libre

Es en este giro hacia *la subjetividad como condición trascendental de la experiencia* (el famoso giro copernicano), donde Kant logra articular la *posibilidad* de la libertad. Como el espacio y el tiempo son formas de la intuición que *dependen* del sujeto, evidentemente éste deberá estar fuera de ellas. La salida del tiempo (y recordemos que para Kant el tiempo es la forma experiencial más importante en cuanto “esquematiza” las categorías) le permite salir del mecanismo causal de la naturaleza, pues la categoría de causa, como sabemos, supone la sucesión temporal: si el sujeto está fuera del tiempo, luego, no puede causar, o ser causado:

La necesidad física, —señala Kant en la *Crítica de la razón práctica*— que no puede coexistir con la libertad del sujeto, no se une sino a las determinaciones de una cosa sometida a las condiciones del tiempo; por

consiguiente, a las determinaciones del sujeto agente considerado como fenómeno, y, bajo este aspecto, las causas determinantes de cada una de sus acciones residen en algo que pertenece al tiempo y que no está en su poder (...). Pero el mismo sujeto, que, de otro lado, tiene conciencia de sí mismo, como una cosa en sí, considera también su existencia como no sometida a las condiciones del tiempo, y él mismo, como pudiendo ser simplemente determinado por leyes que recibe de su razón” (Kant. 2001. p. 138).

Pero ¿qué es este sujeto que no está en el tiempo y en el espacio? Las consecuencias de haber sacado al sujeto de la experiencia son fundamentales para las interpretaciones posteriores del idealismo alemán. La primera de ellas es que el “yo” no puede ser considerado como un “objeto” o una “cosa”. Kant define al sujeto trascendental en términos de su función dentro de la síntesis del conocimiento, función que denomina: “apercepción trascendental”, y que se reduce a *synthetisieren, in dem Punkte der Referenz, alles dasjenige, was in der Erfahrung ist*. Es decir, no es más que un *signo* que señala la diversidad cognoscitiva a un punto central. Sin contenido cognitivo (representaciones) no hay yo; y sin yo, puede haber representaciones, pero no hay unidad sintética de éstas. Por esta razón el “Yo” no puede ser representado, pues, en rigor no es *aliquid*. El error de la “Psicología racional” (tal como Kant lo muestra en los “Paralogismos de la razón”) fue precisamente el haber aplicado las categorías al yo como si fuese una “cosa”: “No podemos –escribe Kant refiriéndose a los paralogismos de la razón– señalar como fundamento de tal doctrina sino la representación “yo”, que es simple y, *por sí misma, completamente vacía de contenido*. No podemos siquiera decir que esta representación sea un concepto, sino la mera conciencia que acompaña cualquier concepto.” (Kant I. , 2002, págs. 330-331) (cursivas mías).

En segundo lugar, si la “apercepción trascendental” se encuentra fuera del tiempo, deberá trascender la individualidad *psicológica*, es decir, deberá ser una función universal: un *yo universal*. Cuestión que queda fundamentada en tanto los procesos psicológicos como las emociones, los gustos, los

recuerdos, o en definitiva: todos los elementos que conforman una personalidad se definen como fenómenos internos, y como todo fenómeno está anclado, por definición, al tiempo, la apercepción trascendental será un sujeto impersonal: un yo que es todos los yos, un yo que se repite, como una malla estructural, en cada ser humano. O dicho de otro modo: si la personalidad es la construcción psíquica de un sujeto *en el tiempo*; la apercepción trascendental será la condición *supra-individual* que construye, *incluso*, la unidad sintética de los fenómenos internos de una personalidad por el hecho de estar *fuera del tiempo*. Kant no niegue la existencia de los sujetos psicológicos (o empíricos), lo que niega es su valor epistemológico. Cuando el “sujeto X” realiza el acto de pensar la suma de “2+2”, es el pensar universal –dirá Kant– quien realiza tal acto, por el simple hecho de que su “legalidad lógica” no depende del arbitrio del “sujeto X”: conocer es, por lo tanto, dejar de lado mi yo empírico en aras de la acción del yo trascendental.

Con estas dos características (el yo como apercepción, por una parte, y su impersonalidad, por otra) Kant ha puesto la *posibilidad* para afirmar la libertad de un sujeto universal más allá de los arrebatos de la ontología del empirismo anglo-francés. Digo posibilidad, porque, evidentemente, el hecho de que la conciencia escape al mecanismo del tiempo no significa ser libre. Preguntamos entonces ¿qué significa ser libre bajo el supuesto de un sujeto trascendental?

§ 13. La libertad como capacidad de pensar más allá de los límites de la experiencia

Si decimos que el sujeto al salir del tiempo tiene la *posibilidad* de ser libre, es porque, ser libre no puede reducirse simplemente a *estar fuera del tiempo*. En estricto rigor, la libertad es una *actividad* o modalidad del pensamiento, que se determina por su uso (cuestión que se expone en toda la “dialéctica trascendental”). Al *uso* del pensamiento que va más allá de los límites fenoménicos (causales) Kant le llama razón; mientras que a aquel que respeta los límites, le llama entendimiento. Razón y entendimiento, no son,

por tanto, más que *dos formas de usar* el mismo y único pensamiento. “En la primera parte de la lógica trascendental –escribe Kant– hemos dicho que el entendimiento es la facultad de las reglas. Aquí lo distinguiremos de la razón llamando a esta facultad de los principios” (B 556). Que la razón sea la facultad de los principios significa “encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completada” (B 364 A 307), es decir, significa buscarle a los fenómenos una explicación última (incondicional) que éstos nunca podrán alcanzar, o dicho de otro modo: es buscarle un fundamento que *cierre* la sería infinita de causas y efectos⁹. Pero ¿qué relación guarda esto con la idea de libertad?

Si la razón es la capacidad del pensamiento de sobrepasar las condiciones formales de la experiencia para alcanzar principios últimos, esta capacidad lleva a constituir objetos de estudio cuyas existencias son, según Kant, “irreales”. A estos objetos Kant los llama “ideas”¹⁰, y son *noúmenos* (incognoscibles) porque nunca podremos intuirlos empíricamente. A pesar de que Kant es enfático al señalar que este momento no constituye conocimiento, sí posee un valor práctico: en tanto el pensamiento puede sobrepasar los límites de la experiencia, el pensamiento se torna *libre de condiciones*. Esto es muy importante porque pone las bases directas para establecer la relación entre libertad y pensamiento: si la libertad se determina como aquello que escapa al mecanismo causal, entonces, es el pensamiento el que, por antonomasia, se yergue como la única facultad desprendida de todo determinismo.

§ 14. De la cosmología racional a la libertad nouménica

⁹ “La tarea de la razón en todo ello consiste en remontarse desde la síntesis condicionada, a la que siempre queda obligada el entendimiento, hasta una síntesis incondicionada que él nunca puede alcanzar” (Kant I. , 2002, pág. 322).

¹⁰ “Entiendo por «idea» un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente” (Kant I. , 2002, pág. 318).

No es nuestra intención explicar, al menos en este capítulo, las tres grandes ideas de la razón¹¹. Ya hemos mencionado, muy a la pasada, el significado de los “paralogismos de la razón” como la pretensión del pensamiento de aplicar las categorías a una substancia llamada “yo” (de la cual surgiría la idea de *alma*); habría que agregar, muy someramente, que esta idea pretende ser la explicación última de los fenómenos internos (psicológicos). Con respecto a la idea de dios (que Kant llama “ideal” de la razón por contener la explicación última de todos los fenómenos, ya sean internos y externos) nos referiremos más en detalle en el siguiente capítulo, cuando veamos la diferencia kantiana entre pensamiento y existencia. Por ahora nos referiremos a la segunda idea de la razón, llamada “antinomias de la razón”, y que tiene como objetivo cerrar la serie causal de todos los fenómenos externos.

Al tipo de metafísica que se encargó de estos problemas Kant la llama “cosmología racional”, y se caracterizó por tratar de resolver cuatro tipos de antinomias. De éstas, la que nos importa es la tercera. (Recordemos que una antinomia es una contradicción entre dos principios que se contraponen. Según Kant, las dos primeras antinomias son completamente irresolubles, mientras que las dos últimas –si se esclarecen sus términos– pueden coexistir). La tercera antinomia se pregunta si, dada la serie causal de todos los fenómenos externos, puede existir una causa in-causada, es decir, una causa cuyo inicio no se base en ninguna otra. Para la solución de este problema Kant recurre a la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*, de manera tal que ambos conceptos se encuentren totalmente separados:

Doy el nombre de *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Teniendo esto en cuenta, si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno posee en sí

¹¹ “El objeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología* (el ser de todos los seres). Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psychologia rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmología rationalis*), y, finalmente, de un conocimiento trascendental de dios (*theologia rationalis*)”. (Kant I. , 2002, pág. 323).

mismo una facultad que no sea objeto de intuición sensible, pero que le permita ser causa de los fenómenos, entonces podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su *acción*; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus *efectos*. De la facultad de causar que tal sujeto posee nos formaríamos, pues, tanto un concepto empírico como un concepto intelectual, refiriéndose ambos conceptos a un mismo efecto. Semejante duplicidad de puntos de vista al concebir un objeto de los sentidos no contradice ninguno de los conceptos que debemos hacernos de los fenómenos y de una experiencia posible (Kant I. , 2002, pág. 467).

La solución kantiana de la libertad se basa, pues, en considerar al sujeto como un organismo de naturaleza doble: por una parte se encontraría su naturaleza *corporal*, cuya esencia estaría sujeta al mecanismo causal (en cuanto es un fenómeno); y, por otra parte, se encontraría su naturaleza *inteligible* o intelectual, la cual poseería la capacidad de iniciar una acción de manera *espontánea*. Esta acción se iniciaría *libremente*, aunque sus repercusiones se tradujesen *fenoménicamente*. Libertad y necesidad coexistirían no contradiciéndose, en tanto la primera es un *noúmeno*, y la segunda un *fenómeno*¹².

Pero ¿cómo puede coexistir, sin entrar en contradicción, la libertad del sujeto con la causalidad del mundo corporal? O dicho de otro modo ¿cómo puede coexistir la libertad y la necesidad? Imaginemos que levanto mi brazo. Es cierto que para levantarlo necesito primero tener energía; que para ello debo alimentarme, y que debe haber una fuerza de gravedad que lo impulse

¹² Habría que agregar, por otra parte, que los motivos de acción basados en principios psicológicos, al ser fenómenos internos, quedan absolutamente descartados. Libre (y en esto nos adentramos en la moral kantiana propiamente tal) solo es una acción cuyo principio se rige por la autonomía del sujeto. Esta es otra de las razones por las cuales la doctrina de Kant salva un aspecto de la libertad que el empirismo había catapultado; pues, como sabemos, para éste todas las acciones se explicaban en base a la búsqueda del placer y el rechazo del dolor, reduciendo a la razón a un simple instrumento. “Cuando el empirismo –escribe Kant– se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (...) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en su falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso *ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable*” (ibíd. pág. 425) (Cursivas mías).

hacia abajo para poder contrarrestar su fuerza. Este solo movimiento esta respetando todas las leyes causales: no soy libre de levantar mi brazo si se encuentra en mal estado o si no tengo energía suficiente, no soy libre de poder saltar mil metro, ni de respirar bajo el agua, ni de cambiar mi apariencia, ni de sobrevivir a una caída de mil metros; pero sí soy libre de tener la *intención* de querer levantar mi brazo, de evitar una caída o de suicidarme, así como de estar conforme o disconforme con alguna de mis acciones, y no hay ley alguna en la naturaleza que explique por qué he decidido hacer tal o cual cosa. Por otra parte, también es cierto que por más que vea y examine el brazo levantado, no encontraré nunca, en mi impresión sensible, algo que corresponda a la libertad. ¿Alguien podría afirma que ha experimentado (o sentido) la libertad? El argumento kantiano es claro: *la libertad no se encuentra en las leyes físicas sino en la intención del sujeto*, que a su vez se basa en la razón en tanto puede pensar más allá de los límites de la experiencia, es decir, más allá de los límites del entendimiento.

El sujeto trascendental ha puesto, así, las bases de una libertad estrictamente *subjetiva*. Al decir Kant que las *consecuencias* fenoménicas de mi acción se rigen por la causalidad, desliga completamente al mundo objetivo (no libre) de mi subjetividad libre, y desliga, al propio tiempo, la intención de su concreción. “*La buena voluntad no es buena por lo que produzca o logre, –dice Kant–, ni por su idoneidad para conseguir un fin propuesto, siendo su querer lo único que la hace buena de suyo*” (Kant I. , 2012, págs. 80-81) (Cursivas mías). Soy libre, por tanto, en cuanto *determino* mi acción, pero ésta finaliza, en cuanto se hace real, pues la realidad no es más que la infinita serie de causas y efectos. Por ello, la solución de la tercera antinomia cosmológica (que distingue entre fenómeno y noúmeno, sin hacerlos interactuar) ha permitido darle un espacio a la libertad, pero a costa de negarle cualquier *realidad objetiva*. De hacerlo, Kant tendría que negar el principio de que los fenómenos se rigen por la causalidad, y aceptar la existencia de “objetos no-causales”, lo cual, para él, es una contradicción.

Llegados a este punto aparece con toda claridad las repercusiones del formalismo kantiano basado en su distinción radical entre forma y contenido,

entre sujeto y objeto, o, en última instancia, entre pensamiento y existencia. Que el pensamiento no sea más que la forma subjetiva que adquiere la acción, significa, en última instancia, *transformar al mundo en un espectáculo de causalidades*. Es evidente que cuando Kant establece esta subjetividad intrascendente no tiene en mente la subjetivización del objeto por parte del trabajo o la propiedad, como sí lo hace Hegel, quizás porque piensa más en el ámbito ético que en el jurídico o productivo. Pero de haberlo hecho, habría entrado, nuevamente, en contradicción con su propia doctrina trascendental; habría afirmado el principio ontológico de que el pensamiento puede hacerse real a través de la voluntad. Cuando Kant remite su doctrina moral solo a la forma de la acción está pensando en desligar a la moral de preceptos establecidos (lo que llama “heteronomía” de la voluntad); pero su giro hacia la autonomía lo lleva a olvidarse de los aspectos objetivo-reales que verdaderamente sí tiene la voluntad: una constitución, un automóvil, una ciudad, etc. no son producto de leyes causales, sino *objetivizaciones* del pensamiento a partir de la propia voluntad.

En el fondo, las repercusiones del formalismo kantiano se basan en la radical distinción entre fenómeno y noumenon. Kant no puede hacer *real* la libertad porque no le corresponde ese ámbito dentro del sistema. A lo real sólo le está permitido el ámbito epistemológico (el entendimiento) que se traduce en una serie limitada de categorías (principalmente la causalidad). Por ello este ámbito (el teórico-especulativo) no es más que la *contemplación* por parte del sujeto de una serie de hechos acaecidos desde cosas en sí que posteriormente son interpretados subjetivamente. Para que Kant hubiese podido transformar en real al pensamiento, y junto con ello, la libertad (que como hemos visto van de la mano) tendría, primero, que haber unido ambos momentos (es decir, el teórico con el práctico), en tanto la libertad crea “objetos”; y, en segundo lugar, tendría que haber eliminado la cosa en sí. Pero este último requisito era insostenible, por cuanto desde él se organiza toda la estructura de su filosofía. Kant no puede hacer real al pensamiento porque de hacerlo, piensa él, caería en el mismo drama de la metafísica anterior, es decir, el de constituir pseudo-objetos de estudio.

Este último punto, que veremos con más detalle en el siguiente capítulo, es importante para comprender la limitación que Kant le otorga al pensamiento. Por ahora, basta simplemente con reseñar el problema. Si Kant limita la posibilidad del pensamiento de dar el salto a la existencia, es porque ve en esto el gran error de la historia de la metafísica. Como veremos más adelante, que el pensamiento (o más exactamente, la razón) no tenga un límite (es decir, que no tenga un “algo” que puede frenar su propia producción) se traduce en un monólogo, cuya inevitable consecuencia son las antinomias de la razón. El límite del pensamiento por parte de la experiencia se refiere a la existencia de un punto de referencia bajo el cual el pensamiento puede *saber* que aquello que piensa es *real*. La experiencia, por lo tanto, se impone como la *regla* epistemológica para garantizar la “realidad” del objeto de estudio, y esta experiencia (y junto con ella debemos pensar el concepto de existencia), es, puestas así las cosas, la limitación absoluta del pensamiento. Cuando Kant señala, enfáticamente, que la existencia no es un predicado, es decir, que no añade nada nuevo al concepto de una cosa, se refiere (basado en su teoría del juicio, y en el predicado como expansión sintética del sujeto) a que la existencia no es *deducible* del pensamiento; es, como dice en varios momentos de la *Crítica de la razón pura*, la *posición absoluta* de una cosa. (Con ello, las demostraciones de la existencia de dios, que se refieren a pasar del pensamiento a la existencia, quedan refutadas desde sus cimientos).

Que el ser y el pensar se separen, como momentos contrapuestos, es, en última instancia, el fundamento del subjetivismo formal de la libertad kantiana. En tanto el pensar (fuente misma de la libertad) no puede dar el salto a la existencia, queda anclado a las paredes fenoménicas de la causalidad. De este modo vemos el doble movimiento (positivo y negativo a su vez) que Kant ha realizado en su pretensión de salvaguardar la libertad: si bien deja libre al pensamiento (al sujeto trascendental) bajo la forma de un *noúmeno*, deja, por otro lado, al mundo objetivo (en el cual se inserta la existencia misma de los sujetos) anclado a la necesidad. El par dialéctico necesidad-libertad consagra un dualismo ontológico cuyas repercusiones son fácilmente constatables, y del cual el idealismo alemán sacará todas las

consecuencias necesarias. Las preguntas son evidentes: ¿puede la libertad reducirse a la libertad de conciencia, a la libertad de pensar? ¿Ha dado Kant una solución cabal al problema de la libertad?

Evidentemente, las primeras arremetidas contra el sistema kantiano serán la asunción del pensamiento hacia la existencia, y, junto con ello, la negación de la cosa en sí. Pero no como un problema de simples determinaciones del pensar, sino, más bien, como la necesidad de superar el dualismo necesidad-libertad; de deducir, en definitiva, el mundo a partir de la libertad, o el objeto a partir del sujeto.

Capítulo 2

La subjetividad del pensamiento kantiano

§ 15. El problema del objeto del pensamiento

En el capítulo anterior vimos que Kant, al tratar de resolver la tercera antinomia distinguiendo entre fenómeno y noúmeno, *subjetiva la libertad*. Según su concepción –base de su moralidad– la libertad se traduciría en la simple *intención* por parte del sujeto de realizar un acto. Esta intención sería la *forma nouménica* que subyace bajo el *contenido* fenoménico de la acción, contenido que, por otra parte, en cuanto se hace real pertenecería al mundo material –físico–, y por lo tanto, estaría sometido a las leyes causales de la naturaleza. Esta subjetivación de la libertad se basa, a nuestro entender, en el estatuto ontológico que Kant le ha otorgado al pensamiento: si la libertad es subjetiva es *porque* el pensamiento mismo lo es. De ahí la pregunta ¿cómo y por qué Kant ha limitado el pensamiento a la esfera subjetiva? ¿Cuáles han sido sus razones para no querer otorgarle realidad? Estas preguntas se tornan cruciales cuanto más nos percatamos que gran parte del pensamiento postkantiano *se basa en considerar al pensamiento como parte esencial –y hasta diríamos estructural– de la realidad en sí* (basta recordar la categoría lógica de la *Wirklichkeit* en Hegel). ¿Cómo entender, por lo tanto, el paso de un pensar subjetivo a uno objetivo? ¿Qué pretendía lograr Kant cuando limitó el pensamiento sólo al ámbito del sujeto?

Recordemos las palabras de Kant: “La lógica no nos suministra información alguna sobre el contenido del conocimiento, sino solo sobre las

condiciones formales de su conformidad con el entendimiento, condiciones que son completamente indiferentes respecto de los objetos” (Kant I. , 2002, págs. 99-100). Si *la lógica es el pensamiento puro sin referencia a objetos*, y si, por lo tanto, *conocer es –y debe ser– conocer objetos* (y no el volcarse el pensamiento sobre sí), es completamente factible considerar a aquella (en cuanto hace abstracción de los objetos) como algo completamente vacío y subjetivo. En un lenguaje fenomenológico diríamos que *conocer* es siempre un acto *intencional*. Pero esta intencionalidad es entendida por Kant como el acto de darle forma a un contenido *ajeno* que nunca puede ser *deducido* de la propia actividad intelectual. Se trata, dicho en otros términos, de que *el pensamiento piense –valga la redundancia– un contenido extra mental*. Mas ¿por qué Kant necesita de un contenido extramental? ¿Por qué el pensamiento, sin aplicación a la experiencia, no tiene validez?

Lo que veremos en este capítulo será comprender cómo el objeto, o lo que podríamos denominar como “la referencialidad o intencionalidad del pensamiento”, debe estar garantizado, en cuanto a su *existencia* –la del objeto pensado–, por la experiencia. Si la metafísica había pretendido alcanzar ciertos objetos cuya característica los hacía imposibles de experimentar – como la idea de alma, dios y mundo –, Kant la criticará al considerar que sus objetos son *pseudo-objetos*, en la medida en que *no podemos tener certeza de sus existencias*. ¿Cómo es posible, por lo tanto, asegurar el progreso de la metafísica si su objeto de estudio no está garantizado? ¿Acaso no es ridículo gastar nuestro tiempo en una ciencia cuyo objeto no es más que una simple quimera? O dicho de un modo general: *¿cómo saber que nuestros pensamientos hacen referencia a objetos reales?*

Esta es la pregunta que Kant pretende responder y para la cual cree encontrar la salida más difícil –si consideramos que una ciencia se determina por su objeto de estudio–: *la existencia de un objeto solo puede estar asegurada si es posible de ser experimentada*. Con ello, Kant no pretende haber eliminado la metafísica, sino *el objeto metafísico*. Desde este punto de vista se puede comprender mejor su pretensión. El giro epistemológico de la filosofía (o metafísica) puede entenderse como la *reflexión* del conocimiento

sobre sí: no es el *objeto* –a partir de Kant– lo que determina a la ciencia metafísica, sino analizar las herramientas conceptuales (del *sujeto*) que, en tanto se basan en elementos *a priori*, pueden ser considerados como *más allá de la experiencia, es decir, ser meta-físicos*.

Citemos la definición que da Kant del conocimiento:

sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado y, sin entendimiento, ninguno sería pensado. Los pensamientos sin contenidos son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” y concluye, un poco más adelante: “el conocimiento sólo puede surgir de la unión de ambas (Kant I. , 2002, pág. 93)

Cuando Kant señala que sin sensibilidad ningún objeto nos sería dado, nos está señalando que el pensamiento debe ser *intencional*, es decir, que se refiera algo *otro*. Utiliza la palabra objeto (*Gegenstand*) que debe diferenciarse de representación (*Vorstellung*): la representación es una imagen que tiene su origen en la *cosa en sí* cuando afecta nuestra sensibilidad. Si la representación es imagen, el objeto será la *unidad* -la síntesis- de las diversas representaciones que se dan durante la percepción. Apreensión, reproducción de la imaginación, y apercepción trascendental, son los diversos momentos de la síntesis experiencial subjetiva que se dan en la formación o construcción del objeto. El objeto es, dicho en otros términos, *la construcción subjetiva de una alteridad originada por experiencia*.

Ahora bien, esta intencionalidad del conocimiento hace necesaria la experiencia, en la medida en que *sólo la intuición sensible le da un contenido referencial al pensamiento puro*. En estricto rigor, podríamos decir que el conocimiento, para Kant, no es más que el dirigir nuestros pensamientos hacia entidades existencialmente independientes del sujeto. Pero ¿no es acaso esto otra manera de enunciar la verdad como correspondencia, la adecuación

del intelecto a la cosa? Alguien podría señalar, simplemente, que Kant invierte la relación sujeto-objeto (supuesta en la verdad como correspondencia) señalando que es ahora el objeto el que debe adecuarse a los esquemas del sujeto. Pero esta respuesta, aunque certera en su generalidad, no apunta hacia lo más significativo de la epistemología kantiana, pues el *objeto* de la tradición metafísica pre-kantiana no se circunscribe a la experiencia. Lo que queremos simplemente señalar es que la intencionalidad del pensamiento en Kant (su referencia a un objeto, a una *alteridad*) se basa en una distinción ontológica que no poseía la metafísica anterior: aun cuando ésta tratara de hacer que el entendimiento hiciera referencia a objetos –se adecuara el intelecto a la cosa–, desde el punto de vista kantiano, estos “objetos” no serían realmente “objetos” (alteridades), sino simples *construcciones fantasmales de la razón pura*, por el hecho de sobrepasar las condiciones de cualquier experiencia posible. Es decir, no tendrían una existencia real.

Pero insistimos con la pregunta: ¿por qué, si Kant no necesita de la experiencia para fundamentar las categorías o el pensamiento, le da tanta importancia a ella? ¿Por qué si el pensamiento es espontáneo y puro de toda sensibilidad, es necesario que él se mezcle con la sensibilidad? Por otra parte, si Descartes mismo ha demostrado que los sentidos nos engañan ¿por qué volver a ellos?

Evidentemente cualquier lector meticuloso –si le otorgamos el derecho a la duda– podría argumentar en contra de la teoría kantiana si trae a colación las dudas cartesianas de la experiencia sensible; y no solo el hecho de que los sentidos nos engañen, sino también la imposibilidad de discriminar entre el sueño y la vigilia. La intuición sensible no es, desde el punto de vista cartesiano, un criterio de verdad, o más bien, no asegura la *realidad del objeto pensado*, en la medida en que la supuesta *alteridad del pensamiento no está asegurada por la intuición sensible*.

El error principal y más ordinario que puede encontrarse en ellos [en los juicios] –escribe Descartes– es juzgar que las ideas, que

están en mí, son semejantes o conforme a cosas que están fuera de mí; porque es bien cierto que, si considerase las ideas sólo como modos o maneras de pensamiento, sin quererlas referir a algo exterior, apenas podrían darme ocasión de errar (Descartes, 2004, pág. 168)

Entre Kant y Descartes, como puede verse, existen diferencias metodológicas insalvables: mientras el segundo asume el modelo de la matemática –vale decir, la reducción del mundo al espacio matemático– por desconfiar de los sentidos, el primero asume los sentidos como único modo de asegurar la *realidad del objeto*, y de no estar frente a simples quimeras de la razón. Esto nos lleva a un punto importante y que debemos tratar de esclarecer, al menos momentáneamente, antes de seguir en nuestra argumentación: se trata de encontrar la *significación* fundamental que busca Kant para el conocimiento, aquello que epistemológicamente lo diferencia de Descartes.

§ 16. La inexistencia del objeto metafísico

Según nos señala Hamelin en su *Sistema de Descartes*, el problema de la realidad *independiente* de la conciencia es respondido en Descartes afirmativamente (Hamelin, 1949, pág. 258): hay una realidad que está más allá de nuestro pensamiento, y que podemos conocer gracias a nuestros sentidos por la garantía de dios (de ahí la necesidad de demostrar su existencia). En este punto, como vemos, no hay gran diferencia entre Descartes y Kant: ambos asumen la existencia de objetos fuera del pensamiento. Sin embargo, lo que los diferencia es que en Descartes el conocimiento del objeto –la realidad– si bien tenemos certeza de su *existencia* gracias a los sentidos, se basa exclusivamente en la acción del pensamiento. La naturaleza de nuestro cuerpo –según lo expone Descartes en la sexta meditación– se relaciona con los objetos de un modo *pragmático*: nuestro cuerpo o las *sensaciones* nos informan sobre aquello que es *bueno* y

malo para él, pero no *qué* sean las cosas en sí mismas. Sólo el pensamiento – o el espíritu– puede conocer, en cuanto reduce la alteridad a una cosa extensa (*Res extensa*), la realidad en sí.

Los sentidos, pues, no tienen más valor que el *pragmático*, y es aquí donde aparece la principal diferencia con Kant. Dada la radicalidad de Descartes en su búsqueda de una certeza absoluta, irrefutable, que lo lleva a desconfiar *epistemológicamente* de los sentidos, *el único criterio de verdad será el pensamiento*. La claridad y la distinción no son más que la claridad y la distinción que debe poseer un espíritu atento en su constante reflexión, por ello, podemos decir, se trata de conceptos *funcionales*: si el pensar actúa clara y distintamente, *entonces*, su resultado será verdadero. “Decir que todo lo que se concibe –escribe Hamelin–, se percibe, se juzga o se concluye clara y distintamente es verdadero, equivale a afirmar que *el pensamiento es la medida del ser*, o, en otros términos, que la verdad y la racionalidad son una y la misma cosa” (Hamelin. 1949. Págs. 156-157) (Cursivas mías). Esto significa, dicho de un modo más directo: que *el pensamiento se da a sí mismo su propio criterio, es víctima y juez de sí mismo*.

Vemos entonces que la racionalidad cartesiana, si bien asume la existencia de una alteridad gracias a los sentidos, éstos no tienen ningún rol en la *formación del conocimiento*. Pero esta aseguración de la alteridad se basa, como sabemos, en haber demostrado la existencia de Dios, porque sólo Dios puede garantizarnos que no nos engañemos constantemente. Pero ¿no es la demostración de su existencia un producto, también, del pensamiento? Si el pensamiento ha demostrado la existencia de un ente extramental (Dios), esto significa que, bajo la concepción cartesiana, las razones –las ideas claras y distintas– son suficientes y necesarias para hacerlo. Y es esto, precisamente, lo que Kant va a negar al señalar que *no hay razones o pensamientos –ni suficientes ni necesarios– para demostrar ningún tipo de existencia, porque la existencia misma no es un predicado*. Por lo tanto, cuando Kant asume en su epistemología a la experiencia como fundamento, no hace más que ponerle al pensamiento puro un *límite insondable*. Pero ¿es la experiencia un criterio fiable?

La respuesta a esta pregunta se basa en el *estatus* que Kant le otorga al pensamiento. Según Kant, pensar es una actividad intelectual del hombre, una actividad cuyo principal trabajo es la síntesis de elementos puros dados por la acción del juicio. Pero esta acción –cuyas formas son las categorías– no posee, para Kant, *realidad*. El pensamiento ordena la existencia, los elementos encontrados, pero no la deduce. De ahí el valor de la experiencia: *el permitirnos acceder a un ámbito ontológicamente no aprehensible por el pensamiento, algo que no puede ser deducido ni asumido conceptualmente*. Si el conocimiento sólo es tal cuando se refiere a una alteridad, *esta alteridad sólo puede garantizarse en la experiencia*, porque sólo la experiencia nos muestra que se trata de una *existencia real*. *La existencia es, pues, el límite del pensamiento: es la alteridad que debe tratar de comprender*.

§ 17. El ser no es un predicado real

Ahora bien, si Kant cree que el pensamiento no puede, por sí sólo, garantizar la realidad de sus objetos, ¿cómo llega a esta conclusión? ¿Cómo puede asegurarnos que, aunque las razones sean suficientemente poderosas, no podamos afirmar la existencia de algo? Es en la dialéctica trascendental, y específicamente en las demostraciones de la existencia de Dios, donde expone su tesis del modo más claro. Kant estudia la denominada “demostración ontológica de la existencia de dios” y la refuta analizando de manera minuciosa el concepto de existencia y su relación con el juicio. Por esta razón, lo que haremos a continuación será exponer minuciosamente sus argumentos.

Recordemos que, según Kant, existen solo tres maneras de demostrar la existencia de Dios: la prueba cosmológica, la teleológica y la trascendental. Las dos primeras parten de la experiencia y se elevan, desde ahí, hacia el concepto de un ser necesario. Son, por así decir, pruebas *a posteriori*. La tercera, en cambio, sería la trascendental (*a priori*), la más importante por cuanto analiza directamente lo que las dos anteriores suponen, a saber: el *concepto* de Dios. Mientras las dos primeras analizan los *efectos*

de este concepto, la transcendental pondría su énfasis en su análisis mismo. Por esta razón sólo nos avocaremos a la prueba ontológica. Nuestra argumentación se dividirá en dos partes, siguiendo el hilo de Kant en su *Crítica*. El primero de ellos nos dice que la existencia supone la posición absoluta de un concepto, es decir, que la existencia es el darse efectivo de algo. De este argumento Kant deducirá que algo que no se da (que no se posiciona), por el hecho de no ser, nunca puede generar una contradicción. Mientras que el segundo argumento señala que el ser no es un predicado real.

a) La inexistencia no supone contradicción

Kant llama “posición absoluta” al hecho de que algo exista. Cuando se afirma la inexistencia de un concepto –o un ente, o un hecho, etc.–, éste simplemente desaparece, y por ello no puede haber contradicción alguna. La contradicción sólo puede surgir de la *incompatibilidad* de los términos *dados* en el juicio (o en una cadena deductiva), es decir, supone la afirmación –la posición, la existencia– de un término y su contrario en un mismo momento; lo que significa, dicho someramente, que para que haya contradicción debo “suponer”, antes, la “existencia” de ese término:

Si en un juicio idéntico elimino el predicado –señala Kant– y conservo el sujeto, surge una contradicción, y por ello digo que el primero corresponde al segundo de un modo necesario. *Pero si elimino a un tiempo sujeto y predicado no se produce contradicción alguna, ya que no queda nada susceptible de contradicción.* Es contradictorio poner un triángulo y suprimir sus tres lados. Pero no lo es el suprimir el triángulo y sus tres lados a la vez. Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de un ser absolutamente necesario. Si suprimimos su existencia, suprimimos la cosa misma con todos sus predicados (Kant I. , 2002, págs. 501-502)

Lo que Kant quiere decir es que la contradicción sólo puede surgir si se da un choque entre términos *previamente existentes*. La contradicción es, pues, una *relación* que implica elementos en un juicio. De manera que *ahí donde no hay relaciones no puede haber contradicciones*; y ahí donde ocurre la contradicción, ya está *supuesta* la existencia de la posición de los miembros. Por lo tanto, nos dice Kant, si se trata de impedir la inexistencia del sujeto (pues, evidentemente lo que se contradice es el sujeto), “no queda entonces otra escapatoria que la de sostener que hay sujetos que no pueden ser suprimidos” (Ibíd. pág. 502).

Como puede advertirse, en esta prueba lo que subyace es el principio de no-contradicción. Se afirma, en base a él, que es contradictorio negar la existencia de “un ser absolutamente necesario”, pero como la contradicción supone lo que debe demostrar, la prueba queda rechazada desde un inicio: *negar un concepto es hacerlo desaparecer, y ahí donde no hay nada no puede haber contradicción*.

b) El ser no es un predicado real

El segundo argumento es el más importante, pues asume de lleno la tesis que hemos venido sosteniendo sobre *la imposibilidad de pensar la existencia*. Este argumento señala, en cuanto se hace cargo de la crítica anterior, que negar la existencia de un “ser necesario” es imposible debido a la definición que éste posee: *dios es el ser que contiene todos los predicados posibles positivos*¹³. En este caso, si se acepta la definición, como dice Kant, se acepta necesariamente su existencia (entendiendo que la existencia se encuentra dentro de los predicados positivos posibles). No está demás recordar que la posibilidad de existencia de un concepto se basa –según Kant– en que respete las condiciones de la experiencia más allá de que *formalmente* no sea

¹³ A pesar de que “positivo” pueda sonar redundante, debido a que un predicado negativo podría ser interpretado como la ausencia de cualidad –y, por lo tanto, no predicable a Dios– creo conveniente señalarlo debido a que no todo predicado negativo se define en estos términos. Así, por ejemplo: el predicado “mentiroso”, si bien se puede definir como “no decir la verdad”, esto no es exacto. Es correcto definir a un mentiroso como alguien que no dice la verdad, pero distinto es no decirlo por el silencio, que no decirlo diciendo otra cosa, o por cometer algún error. La mentira es una cualidad –una acción– y no la simple ausencia de un término. Por esta razón, cuando digo “predicado positivo” me refiero a lo que, en última instancia –como decían los escolásticos– afirma el ser y sus trascendentales.

contradictorio¹⁴. De ahí que Kant esté concediendo el argumento por una cuestión de índole más bien experimental.

No olvidemos, por otro lado, que el pensamiento ha sido definido como la actividad de juzgar, es decir, de enlazar o sintetizar un sujeto con un predicado. El juicio en su expresión más básica (“S es P”) se dividirá en dos grupos, dependiendo de la relación que se establezca entre el predicado y el sujeto: si el predicado está implícito en la constitución misma del sujeto (en su esencia o definición), se dice que es un juicio analítico. En este caso, el predicado no hace más que evidenciar lo que estaba implícito en el sujeto (en un ejemplo como “todo cuerpo ocupa espacio”, vemos que el concepto de espacio está supuesto en la definición misma de cuerpo, al punto que, si niego la existencia del espacio, niego también al cuerpo.) Hume había señalado que los juicios analíticos podían determinarse por la contradicción que ocurría al negar el predicado, cuestión que no pasaba con las “cuestiones de hecho”.

Por otra parte, los juicios sintéticos se definen por el carácter *ajeno* que posee el predicado en relación con el sujeto. Aquel es un “agregado” que nunca puede *deducirse* del análisis de éste. Por esta razón, la negación del predicado no podrá nunca generar una contradicción en los términos. En el ejemplo “todo suceso tiene una causa”, según nos dice Kant, del concepto de “suceso” no puede inferirse el concepto de “causa”, debido a que siempre es posible pensar (y en este caso no debemos confundir la posibilidad lógica –la pensabilidad–, con la posibilidad real) o imaginar “un suceso sin causa alguna”; ambos términos se encuentran separados, y la negación del predicado no implicará contradicción alguna.

Podríamos decir, a grandes rasgos, que tanto el juicio sintético como el analítico tienen como objetivo expresar el contenido del sujeto. Pensar, tal como lo dirá posteriormente Hegel con una radicalidad mayor que la de Kant, es determinar, vale decir, enunciar predicados que nos permitan delimitar (separando y uniendo conceptos) lo que algo es. Cuando se enuncia un juicio tan simple como “S es P”, sea éste sintético o analítico, lo que el predicado debe señalar es siempre una determinación gracias al cual ese sujeto puede

¹⁴ Ver el concepto de realidad según las analogías de la experiencia

ser diferenciado de otro. Predicar es afirmar y, por lo tanto, discriminar, discernir y separar determinaciones que nos permiten aprehender intelectualmente la constitución de una cosa.

Es frente a esta *determinatio* que Kant se pregunta si la existencia es un predicado real. Evidentemente, desde un punto de vista meramente *formal* o *gramatical*, cualquier cosa u elemento puede utilizarse como predicado, pero la predicación aquí entendida (como el juicio que nos permite *comprender* una cosa) se reduce a predicados con *sentido*, y no a su simple estructura formal o sintáctica. Es lo que Aristóteles se refería cuando definía la noción de sustancia como aquello que no puede *ontológicamente* predicarse de otra cosa. El predicado “blanco” puede ser sujeto de una oración (como cuando decimos: “lo blanco es bondad”), pero no lo puede ser desde el punto de vista ontológico porque la blancura nunca puede existir de manera independiente, aislada. En rigor, puede ser gramaticalmente “sujeto”, pero no “sustancia” en sentido ontológico.

El predicado, por lo tanto, debe determinar, definir y esclarecer el ser de una cosa o concepto, a fin de hacerla intelectualmente comprensible. Es en este contexto donde Kant se pregunta ¿qué determinación le otorga a una cosa el concepto de existencia o el concepto de ser? La respuesta de Kant es: ninguna:

Si tomo el sujeto («dios») con todos sus predicados (entre los que se halla también la «omnipotencia») y digo «Dios es», o «hay un dios», no añado nada nuevo al concepto de Dios, sino que pongo el sujeto en sí mismo con todos sus predicados, y lo hago relacionando el objeto con mi concepto (Ibíd. pág. 504).

La clave de la crítica se basa en la afirmación de que la existencia no “añade nada nuevo al concepto” de una cosa. Pero aquí es importante recalcar que no nos encontramos con un predicado que pudiésemos considerar como “analítico”, pues los predicados analíticos, como ya lo hemos dicho, “esclarecen”, o hacen inteligible el ser de una cosa, y por tanto, ese predicado

—si ha de serlo— dependerá siempre del sujeto en cuestión. De este modo, en el juicio “todo movimiento dura un tiempo”, es claro que el “tiempo” es un predicado analítico del “movimiento” porque el sujeto así lo exige, y no porque en sí mismo lo sea. En el caso del predicado “existencia” o “ser”, como ya lo dijo Kant, no es ni sintético (porque no añade nada *nuevo* al concepto), ni analítico, porque no esclarece al sujeto. ¿Cuál es, por lo tanto, el estatuto de este concepto? Si hemos dicho que el concepto de existencia se torna impensable (tesis aun por demostrar) ¿no es acaso el ejercicio mismo de pensarlo la prueba máxima de este problema? Queda entonces la pregunta más sencilla y honesta por responder *¿qué pienso cuando pienso “existencia”?* *¿Qué me represento cuando digo sólo “existir”?*

Aislar el concepto y poder pensarlo en su pureza nos da luces sobre lo que Kant quiere indicar en su refutación: pensar la “existencia”, sin más, es decir, sin relacionarlo con algo, es pensar al ser inmediato, y, tal como posteriormente lo expondrá Hegel con toda claridad al inicio de su *Lógica*, esto es iguala a la *nada*. No porque el ser *sea* la nada, sino porque no posee determinación alguna. Lo que Kant concluye, *es que la existencia no es un predicado*, o más bien, *no es una determinación*, y sólo por eso, al salir de la órbita de las posibilidades mismas del pensar, no es válido dar el salto a la existencia.

En la respuesta a este simple ejercicio Kant ve la refutación y el malentendido de gran parte de la metafísica anterior: el haber considerado al concepto de existencia como un agregado que podía yuxtaponerse a una cosa. Es evidente que si la existencia no añade nada nuevo, su propia ausencia (o incluso presencia) nula contradicción puede generar al término enlazado, y por lo tanto, es absurdo señalar que si dios-no-existe, ocurre una *contradictio in subjecto*. Kant es claro: el concepto de existencia no hace más que “poner” al sujeto con todos sus predicados; no es más que la “descripción” o “afirmación” de un estado de hechos que nos dice, simplemente, que si el sujeto “A” existe, *entonces*, debiese surgir él con todos sus predicados previamente establecidos. Nada más y nada menos.

De este modo el ámbito de la propia existencia se presenta como un *límite* insostenible para el pensamiento: como una isla prohibida a la cual, por sus propias condiciones, no puede acceder. La salida, o más bien, la conclusión, será que la existencia se experimenta, y es en esta experimentación donde el lenguaje acude como simple herramienta descriptiva: decir que algo *existe* es decir que algo se ha *experimentado*, sentido o vivenciado. Kant llama “poner” al “ser”, porque no es más que el aparecer, el surgir de algo: ya sea mental o real; pero, evidentemente, como Kant está pensando siempre en la *existencia real del objeto*, su verdadero significado se reduce a la experiencia. “El que un concepto se halle libre de toda contradicción –escribe Kant– es una condición lógica necesaria. Pero ello no basta, ni de lejos, en relación con la realidad objetiva del concepto” (Ibíd. pág. 242). Si ello es así, el estudio de si lo que pienso es *real* se reduce a las condiciones que mi “objeto” debe cumplir: “El postulado de la posibilidad [de existencia] de las cosas exige, pues, que el concepto de éstas *concuere* con las condiciones generales de una experiencia en general” (ídem.) (cursivas mías).

La separación entre ser y pensar es la repercusión inmediata a la cual llega Kant luego de su análisis del pensamiento, y este es, según mi parecer, el fundamento de su subjetivismo: en la medida en que la existencia aparece como una isla inaccesible al pensamiento, éste se le contrapone inevitablemente. Por ello la metafísica, es decir, el objeto metafísico, queda absolutamente descartado del ámbito de la existencia. Dios, por ejemplo, en la medida en que no puede aparecer espacio-temporalmente –en cuanto no puede sentirse, convirtiéndose en una simple idea– no puede conocerse. Pero ¿puede la existencia reducirse a la experiencia? ¿Podemos decir que si algo no puede experimentarse no puede existir? ¿Debemos reducir la capacidad del pensamiento únicamente a los objetos sensibles?

Capítulo 3

FENOMENOLOGÍA Y LÓGICA

“El pensar solo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la *cosa*”.
(G.W.F. Hegel)

§ 18. El problema de la objetividad de las categorías lógicas

La idea hegeliana de que la realidad se corresponde con el pensamiento parece a primera vista un tanto exagerada. La opinión común sobre el pensamiento es que éste existe única y exclusivamente en el cerebro del hombre. Evidentemente, pensar es un proceso intelectual, una actividad del hombre que supone un gasto de energía del cerebro. Sin embargo, por más carnal que sea la base en la cual se sustenta esta actividad, ello no puede explicar la legalidad lógica en sí misma: nadie puede decir que la validez de la raíz cuadrada de 25 se fundamenta en que la parte izquierda del cerebro se active. Sabemos que se activa, pero también lo hace cuando resolvemos mal un ejercicio matemático. Esto ha llevado a autores como Platón, Frege o Husserl a considerar el mundo intelectual (la lógica pura) como algo que está por sobre los procesos psicológicos, o simplemente como algo que está más allá de los intereses humanos. Una ecuación matemática tan simple como $2+2=4$ es válida *independiente* de cualquier estado de ánimo o personalidad de quién la ejecute.

Esta aparente separación entre lógica y psicología es lo que llevó a Piaget a tratar de encontrar algún enlace. Es evidente –si seguimos la tesis de Piaget– que las matemáticas suponen un determinado estadio de desarrollo cognitivo para quien la realiza: un niño de 3 o 4 años difícilmente puede tener la capacidad abstractiva de realizar una ecuación de segundo grado, de debatir conceptos como justicia, bondad, ser, nada, etc.; con lo cual podemos deducir, efectivamente, que todo *conocimiento supone un desarrollo psicológico que lo hace posible*. Pero el problema estriba en el hecho de que la verdad lógica no puede fundarse en la psicología. En última instancia, *la validez del conocimiento se debate por sus razones internas, no por la causas psicológicas que lo hicieron posible*.

Esta dicotomía nos muestra un asunto no fácil de resolver. En la escolástica se tradujo en el problema de los universales, problema que provenía ya desde la época de Platón y Aristóteles: ¿se encuentran los universales (los pensamientos) en el cerebro del hombre, o en la realidad? Platón señaló enfáticamente que las ideas son formas universales (modelos) que poseen una existencia independiente, y que, por lo tanto, el ser humano no hace más que reconocer (o recordar) en el momento en que presencia un objeto. El alma platónica intuye directamente las *ideas* antes de que se encarnen en un cuerpo. Pero tengamos en cuenta (para no hacer una interpretación simplista de Platón) que cuando decimos “ideas” (Ἰδέας), nos referimos, en última instancia, a las categorías del pensamiento. Según Fouillée, lo que Platón buscaba (y que evidentemente no podía encontrar en la certeza sensible) eran las categorías de existencia, unidad e identidad: “La existencia, la igualdad, la desigualdad, la semejanza, la diferencia, son, según Platón, los tipos conforme a los cuales se ordena el juicio para pronunciar que tal objeto existe, que es igual o desigual a otro objeto” (Fouillée, 19--., pág. 37). Si todo juicio es una relación de elementos, es evidente que la identidad del elemento debe ser anterior a la relación misma; o dicho de otro modo: la identidad es anterior *lógicamente* a la desigualdad o igualdad. De ahí que Platón considerara la identidad y la diferencia (que son las determinaciones máximas que conforman a las ideas) como anteriores a las representaciones sensibles.

Si se analiza con detalle, lo que Platón está señalando no es otra cosa que demostrar la existencia de las categorías *fuera* de nuestro psiquismo (en el mundo inteligible). Si poseemos nociones generales, ideas y categorías, ello se debe a nuestra intuición directa de aquellas formas puras antes de esta vida. Platón no podía explicarlo de otro modo, pues evidentemente ni las sensaciones, ni la psicología (incluyendo nuestras vivencias) pueden justificar la validez objetiva de las categorías lógicas. ¿Es esto la demostración de que el pensamiento –tal como sostiene Hegel– está en la realidad?

§ 19. La contradicción entre lo singular y lo universal en la experiencia

El empirismo, por ejemplo, pone efectivamente en el sujeto cognoscente (y sólo en él) a los pensamientos (categorías o conceptos), por la simple y sencilla razón de que *los universales no son objeto de intuición*. Experimentamos *este árbol singular aquí y ahora, esta casa, este edificio*, etc. La experiencia nos entrega datos pasajeros, ninguno igual al otro, siempre cambiantes y nunca aprehensibles. Por esta razón Hume sacó la inevitable conclusión de negar las categorías de identidad, de substancia (incluyendo aquí la idea del yo) y de causalidad. La experiencia, si se asume radicalmente, se traduce necesariamente en la inmediatez absoluta, es decir, en el aquí y ahora de la conciencia; y no puede ser de otro modo, pues, en última instancia, *la experiencia es sensación, y de la sensación no puede deducirse ningún pensamiento*. Cuando vemos un árbol frente a nosotros, inmediatamente consideramos que este objeto estuvo ahí antes de que nosotros lo viéramos, y que cuando dejemos de verlo seguirá estando. En otras palabras: consideramos al árbol como una *substancia*, como un objeto que permanece *idéntico* a sí mismo a través del tiempo y el espacio. Pero tanto la substancia como la identidad son *categorías lógicas* que sobrepasan la sensación inmediata. Si la experiencia (o la sensación) se basa en la certeza sensible; si su verdad se basa en lo que se está sintiendo en el ahora; si no es más que un puro presente, entonces, tal certeza es, en rigor, inefable, indecible, innombrable. Como dice Josef Simón:

El objeto no puede ser fijado, significado ni retenido como tal un solo momento en la conciencia. Y esto quiere decir que un objeto nuevo tampoco puede ser referido a otro anterior, por ejemplo «construyéndolo» como predicado para un sujeto. En esta etapa, y en la consecuencia de la opinión que le es propia, no es posible ninguna referencia enjuiciadora a *este* objeto. En el momento en que la conciencia aparta del objeto su muda mirada, lo pierde. (Simon, 1982, p. 31.)

En consecuencia, cuando Hegel pasa en su *Fenomenología* de la certeza sensible a la *percepción* ha dado un salto cualitativo, desde lo innombrable a lo nombrable. En la percepción es posible “decir”, enunciar algo de manera universal, lo que en lenguaje filosófico se llama “la cosa” (*das Ding*), es decir, una representación (*Vorstellung*) producto de la reflexión *sobre* la certeza sensible. En la cosa, no solo es posible el lenguaje como tal (el lenguaje de objetos como diría Russell), sino también el juicio categórico “S es P”, y junto con ello, la relación sustancia-accidente. Decimos que es un salto cualitativo porque se ha superado la inmediatez de la sensibilidad: todas las determinaciones de la percepción son determinaciones lógicas. Claro está, la certeza sensible posee una determinación, la más pobre de todas: el *ser* universal, pero más allá del ser no puede enunciarse ningún predicado. En el fondo, en la percepción (experiencia en la que aparece la “cosa”) nos encontramos con categorías que sobrepasan, con todo, el empirismo puro.

Ahora bien, si la experiencia, tomada en su radical sentido, vale decir, en su inmediatez absoluta como aquí y ahora, es inefable, ¿cómo puede ser el origen de las categorías del pensamiento, cuya esencia es la universalidad? Hume –y volvemos al más escéptico de los empiristas– es enfático: nuestras nociones universales son producto de la generalización de las impresiones singulares; por lo tanto, son un salto cualitativo hacia un terreno lógicamente inválido. Y este es, efectivamente, el mayor problema de toda teoría que pretenda señalar que el pensamiento, o la lógica, es algo objetivo: ¿cómo podemos conciliar la singularidad de lo que está ahí con la universalidad del pensamiento? ¿cómo podemos afirmar la existencia, más allá de nuestro cerebro, de los universales?

Para comprender la superación de esta contradicción es indispensable hacernos una idea de qué entiende Hegel por pensamiento, y cómo se relaciona con la experiencia. Visto desde una perspectiva más amplia, el problema del empirismo es, en efecto, el problema que da entrada a toda la especulación idealista. Toda vez que nos percatamos que el idealismo

alemán, gracias a Kant, se erige como una teoría de la realidad, esa teoría se conforma a partir de una *negación de la experiencia sensible*. En el caso de Hegel veremos que toda su ontología parte del supuesto de que *lo real no es, ni puede ser aquello que simplemente vemos o percibimos*. De hecho, esta es la principal razón por la cual puede sostener que las categorías del derecho (es decir, las categorías políticas) son objetivamente reales. Pero la diferencia principal entre Kant y Hegel es que éste asume la idea de las categorías de un modo radical, es decir, considera que lo esencial de la realidad coincide plenamente con las determinaciones del pensamiento.

A continuación, expondremos los argumentos de Hegel desarrollados en la *Fenomenología del espíritu*, y posteriormente analizaremos sus consecuencias en la lógica pura. De la *Fenomenología*, sin embargo, sólo nos interesa mostrar cómo Hegel llega a afirmar la identidad sujeto-objeto (cuestión que remite únicamente a los primeros capítulos de la obra –la llamada “conciencia”–). Esto es relevante, pues disuelve uno de los principales supuestos de la filosofía kantiana. Si Kant salva la metafísica, ello se debe –tal como lo hemos visto– a la separación tajante entre dos realidades. En la medida en que Hegel puede demostrar esta identidad, puede, al mismo tiempo objetivar y hacer real el pensamiento. Con esto, como puede deducirse, Hegel podrá posteriormente identificar o reconocer la libertad del pensamiento en el mundo objetivo. En cuanto a la lógica pura, analizaremos cómo se conforma en su ser en sí y de qué manera entiende la deducción de las categorías. Respecto a la noción de realidad y objetividad (elementos pendientes respecto a las conclusiones del análisis de la obra de Kant) las expondremos en el capítulo siguiente.

§ 20. *La Fenomenología del espíritu*: las formas de conciencia se determinan por sus categorías

La exposición de la *Fenomenología* de 1807 se articula en grandes bloques. El primero de ellos podríamos llamarlo –al menos para hacernos una

vaga idea de su sentido— “epistemológico”. Lo denominamos así por la sencilla razón de que en él se asume al “saber” como objeto de estudio, es decir, se asume la relación sujeto-objeto. Esta parte —que va desde el capítulo I al IV— es denominada por Hegel “conciencia”, y es la que antecede a la llamada “autoconciencia”. En aquella, sin embargo, lo característico y lo que la diferencia de los otros momentos es que la conciencia se aboca a un objeto pasivo o denominativo (enunciando simplemente al objeto). La conciencia es *teórica* (θεορία) en su sentido más pleno y original, vale decir, es “contemplativa”. Los otros momentos, en cambio, asumen una interacción intersubjetiva por lo que el contenido del saber es indisociable de la relación con otras conciencias.

Aunque se suele considerar esta parte como menos importante (recordemos que el propio Hegel señala que “la verdad de la conciencia es la autoconciencia”), sin embargo, los resultados de su análisis son esenciales para entender la lógica-ontológica. Lo que esta primera parte nos demuestra es el carácter indisociable que hay entre el objeto y el pensamiento, en la medida en que *la objetividad está cargada de determinaciones categoriales*. De esta primera parte bien podemos resumir las conclusiones en dos grandes aspectos, a saber:

a) *Demostrar al pensamiento como esencia de lo objetivo.* La *Fenomenología del espíritu* nos presenta un recorrido de la conciencia. Si es “fenomenología” es, pues, el aparecer o la manifestación de determinados elementos que se presentan a la conciencia. Estos elementos “fenoménicos” no son, sin embargo, cosas o fenómenos físico. Cuando Hegel define a su *Fenomenología* es enfático al señalar que se trata de una “ciencia de la experiencia de la conciencia”, es decir, se trata de “fenómenos de conciencia”, en el sentido de que la conciencia experimenta (aparecen, se le presentan) “criterios de verdad” y “formas de objetividad” (certeza sensible, percepción y entendimiento). Cada estadio (cada momento) es una manifestación que es “experimentada por la conciencia”, moldeando tanto su realidad objetiva, es decir, su experiencia de lo objetivo, como su saber de ello.

A este respecto debemos señalar que el giro copernicano de Kant aparece *consumado*. Lo que en Kant es tentativo –debido a que, tal como lo señaló Jacobi, la existencia de la cosa en sí es un acto de fe, pues nunca podemos saber si existe algo más allá de nuestra conciencia– en Hegel es afirmativo. Si la realidad está determinada por leyes del pensamiento, Hegel toma este principio y lo radicaliza a nivel ontológico: “La lógica –escribe Hegel en la *Enciclopedia*– coincide con la metafísica, la ciencia de las cosas plasmadas en pensamientos” (Hegel, 2000, pág. 131). La *Fenomenología* demuestra este principio a partir de la dependencia de la objetividad respecto a la conciencia cognoscente:

parece –escribe– que la conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado a su objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera también el objeto mismo, pues el saber que hay es, esencialmente, un saber acerca del objeto; con el saber, también el objeto deviene otro (Hegel, 2010, pág. 157)

Podría creerse, sin embargo, que el objeto simplemente cambia en función de la conciencia (vale decir, de que es un simple elemento pasivo). Pero si asumimos la idea general de que la conciencia no es una cosa, esto se traduce en que su ser no puede pensarse independiente de las determinaciones que proyecta en el objeto. Esto quiere decir que el *ser* de la conciencia no es más que el *ser del objeto*. Cuando Hegel dice que la conciencia, al alterar su saber altera el objeto, habría que añadir que, al alterarse el objeto, se altera también la conciencia, pues la conciencia no es más que *la conciencia del objeto*. “La determinación progresiva de la conciencia, no es para ella como una actividad suya, sino que esta determinación es, en sí y para la conciencia, [un] cambio del OBJETO. La conciencia aparece, por tanto, distintamente determinada con arreglo a la variación del objeto dado, y la formación progresiva de ella [aparece por ende] como un cambio de las determinaciones de su OBJETO.” (Hegel, 2000, pág. 471)

b) *Mostrar y demostrar un criterio inmanentista de verdad.* Si la objetividad depende del saber que asume la conciencia en un momento dado, esto implica que el *criterio de lo real es inmanente a ella*; es decir, la conciencia no puede tomar prestada, desde la exterioridad, un criterio. En efecto, si asumimos que *el objeto es una proyección de la conciencia*, aquel no puede entregarle elementos críticos que le permitan poder evaluar lo que piensa. Podríamos decir, en este sentido, que la conciencia se encuentra a solas consigo misma. “La conciencia aplica en ella misma su patrón de medida, con lo que la investigación será una comparación de ella consigo misma, pues la distinción que se acaba de hacer tiene lugar dentro de ella” (Ibíd. pág. 155)¹⁵

El *objeto* no es, entonces, un simple “ser puesto”, algo dado. La objetividad, considerada como algo independiente de la conciencia es rechazada en cuanto el *saber* determina el modo *objetual*. Pero esto no quiere decir, sin embargo, que Hegel caiga en un relativismo, es decir, de que haya tantas realidades como tipos de conciencias (considerándolas a todas como igualmente válidas). Para Hegel la *estructura* de cada conciencia está determinada por las categorías que ella supone, pero, a su vez, las categorías no son más que *momentos* del pensamiento. De ello se sigue que las conciencias se reducen a un núcleo común que las trasciende: la lógica pura, y que, por tanto, es ésta la que se erige como criterio universal para determinar la superioridad de unas formas de conciencia por sobre otras. No hay, dicho de otro modo, relativismo, porque existen formas de conciencias (determinaciones lógicas) más verdaderas que otras.

Con respecto a las determinaciones que conforman las distintas formas de conciencia, los estudios hegelianos en las últimas décadas han tendido a

¹⁵ Se entiende que la exposición (la que va desde la certeza sensible hasta el entendimiento, es decir, la que se centra en la relación sujeto-objeto) aunque no mencione la relación con otras conciencias, se está refiriendo a la conciencia epistemológica de la humanidad (del espíritu), pues sólo ella, en cuanto género, ha estado “sola” encausando su propio criterio. Digo esto, pues, claramente, desde el punto de vista de un individuo en sociedad, es imposible que aquel mantenga un criterio de verdad independiente o inmanente a su propia conciencia. Todo individuo que vive en sociedad interactúa con otros, y por lo tanto, su formación intelectual está dada por las influencias con sus demás miembros. Por ello, debemos entender que, en esta primera parte de la *Fenomenología*, sin bien no se nombra la sociedad, ella está supuesta en todo momento. Será muy posteriormente, en la sección denominada “espíritu”, donde Hegel la señale explícitamente.

enfaticar y ha demostrado el carácter lógico que subyacería a ellas. Según estos estudios –que se contraponen, evidentemente, a las interpretaciones históricas de carácter existencialista o humanista (como Kojève o Hyppolite)– la *Fenomenología del espíritu* de 1807 estaría articulada en base a las consideraciones lógicas de Hegel de la época, esto es, sobre los escritos de *Lógica y metafísica*. El énfasis de estas tesis se asienta en asumir que las formas de conciencia y de manifestaciones del espíritu (certeza sensible, percepción, entendimiento, autoconciencia, espíritu, etc.) responderían a las mismas categorías que Hegel habría trabajado. No deja de ser llamativo, sin embargo, el hecho de que sólo en los últimos años las interpretaciones de Hegel reconozcan la importancia de la lógica, teniendo en cuenta lo enfático que fue en todas sus obras sobre este punto (De la Maza, 2004).

Con todo, podemos concluir al menos dos cosas; en primer lugar, que para Hegel la verdad no se juega nunca en el ámbito sensible, pues el “dato empírico” no tiene, en sí mismo, ninguna significación. Una percepción, por ejemplo, como un “color” (la impresión sensorial proveniente del sentido ocular) puede ser ordenada (o significada) bajo la forma de una *cualidad* de una sustancia, o bajo la forma de un *fenómeno* de una esencia; en ambos casos, el “dato” aparece subordinado a dos categorías lógicas. Y en, segundo lugar, en la medida en que las determinaciones de la conciencia *coinciden* con las determinaciones del objeto, y a la inversa, *en la medida en que el objeto no es más que una forma de conciencia proyectada hacia la exterioridad*, podemos entonces afirmar que entre ellos existe una *identidad*. Hegel, por ende, elimina así uno de los principales supuestos de la teoría kantiana: el nómeno o la cosa en sí.

Pero esta última conclusión puede parecer apresurada, al menos si consideramos el argumento kantiano de los pseudo-objetos de la metafísica anterior, pues, en efecto, podríamos preguntarnos si Hegel, con esta identidad, ¿no arribará a esos mismos objetos que tantas críticas le valieron a Kant? Como veremos en el capítulo siguiente, la respuesta será afirmativa en todos los sentidos, y ante todo, porque Hegel afirmará que la razón sobrepasa las categorías de la experiencia, y, además, porque sostendrá que

esas ideas de la razón existen. Evidentemente esto no significa una vuelta a la metafísica pre-kantiana, pues Hegel redefinirá los conceptos de existencia. La crítica de Kant –de que la existencia no es un predicado real– es reformulada por Hegel en la medida en que la contextualiza bajo un determinado concepto. La idea de realidad efectiva (*Wirklichkeit*) es clave en esta reformulación.

§ 21. La entrada a la lógica pura

Recordemos que la *Ciencia de la lógica* se publica originalmente entre los años 1812 y 1813. Posteriormente se publicará la última parte en 1816. Si asumimos que la publicación de la *Fenomenología del espíritu* de 1807 responde a un plan general, esto significa que la *Ciencia de la lógica* debe suponer, como telón de fondo, el trabajo ya realizado en aquella, cuestión que se esclarece por los dos elementos ya antes mencionado: por una parte, porque la conciencia y el objeto no conforman dos realidades distintas (si bien Kant podía –a partir del giro copernicano– hacer depender la objetividad del sujeto, reconoce todavía un resabio de independencia del objeto), y por otra, porque al asumir la identidad sujeto-objeto, la verdad queda expuesta como *pensamiento puro*.

De esta manera he procurado, en la *Fenomenología del Espíritu*, – escribe Hegel en la *Ciencia de la lógica*– representar la conciencia. La conciencia es el espíritu como conocimiento concreto y circunscrito en la exterioridad; pero el movimiento progresivo de este objeto, tal como el desarrollo de toda la vida natural y espiritual, sólo se funda en la naturaleza de las puras esencias, que constituyen el contenido de la lógica. La conciencia, como espíritu que se manifiesta, y que en su camino se libera de su carácter inmediato y concreto exterior, deviene puro conocimiento que se da por objeto a sí mismo esas puras esencias, tales como están en sí y para sí. Son los pensamientos puros, o sea el espíritu que piensa su propia esencia.

Su propio movimiento representa su vida espiritual, y es aquél por cuyo medio se constituye la ciencia, y del cual ésta es la exposición. (Hegel, 1968, págs. 29-30)

En consecuencia, la *Fenomenología* limpia el camino para la exposición de las determinaciones puras que realiza la *Ciencia de la lógica*. Con esto, las determinaciones que la conciencia proyectaba bajo la forma de un objeto exterior, ahora aparecen bajo la forma de pensamientos puros, en sí. “La ciencia pura presupone en consecuencia la liberación con respecto a la oposición de la conciencia. Ella contiene el pensamiento, en cuanto éste es también la cosa en si misma, o bien contiene la cosa en sí, en cuanto ésta es también el pensamiento puro.” (Ibíd. 40) Pero con esto quedan estipuladas dos particularidades que la lógica de Hegel recalcará; a saber: (1) que el pensamiento puro, en tanto ha suprimido la relación conciencia-objeto, es un pensamiento *sin sujeto*; y, además, (2) dispondrá como tarea principal una deducción lógica de todas las categorías.

Respecto al primer punto, podemos resumirlo bajo la siguiente pregunta *¿Quién piensa cuando se piensa?*, es decir, *¿cuál es el sujeto que subyace en la Ciencia de la lógica?* El idealismo alemán en general, y Hegel en particular, –como ya lo vimos anteriormente en Kant– distinguen entre el yo empírico (o psicológico) del yo lógico (o trascendental). Éste último se diferencia del primero porque no se asume como una *cosa*. Si consideramos, por ejemplo, un acto cualquiera, podemos distinguir siempre entre la acción, por una parte, y el ejecutante, por otra; pero en el caso del pensamiento puro –supuesta la identidad sujeto-objeto– esta distinción no es válida. Entre el acto de pensar, y el pensamiento hay una identidad absoluta. La razón es que si el sujeto ha de ser algo, debiese tener alguna determinación que lo distinga de la actividad, pero en la medida en que solo lidiamos con pensamiento, nos percatamos que, al separar a un sujeto de esos pensamientos, lo único que queda es una abstracción vacía.

En la *Enciclopedia* Hegel señala lo siguiente: “el pensar en cuanto actividad es por ende lo universal *activo* y precisamente lo que *se activa*,

siendo lo hecho o producido también lo universal. El pensar, representado como sujeto, es lo pensante y la expresión simple del sujeto EXISTENTE, en cuanto pensante, es *yo*” (Hegel, Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio, 2000, pág. 127). El pensar se muestra entonces como causa y efecto, como una unidad autónoma en tanto se autodetermina. Pero lo interesante es que esta actividad, en cuanto es *representada*, se le denomina yo. ¿Qué quiere decir Hegel con esto? Pareciera ser que el “yo” es una simple palabra que al substantivar la actividad, la cosifica, en la medida en que la convierte en “algo”. En el agregado al mismo párrafo Hegel lo explica del siguiente modo:

Todos los seres humanos tienen en común conmigo el ser “yo”, así como a todas mis representaciones, sensaciones, etc. les es común el ser *mías*. “Yo”, empero, tomado abstractamente en cuanto tal, es la pura referencia a sí mismo haciendo abstracción del representar, sensar, y de cualquier estado o peculiaridad de la naturaleza, del talento o de la experiencia. El yo es por eso la universalidad totalmente abstracta, lo abstractamente *libre*. Por eso, el yo es el *pensar* en cuanto *sujeto* y siendo así que yo estoy en todas mis representaciones y estados [subjetivos], resulta que el pensamiento está en todas partes y atraviesa como categoría todas estas determinaciones. (Hegel, 2000, pág. 129)

El yo, o la conciencia, es entonces el *acto* de negación, *es la acción de distinguirse, de hacer abstracción de la alteridad, es la auto-referencia vacía*. Si el mundo es lo que se me presenta, el yo es todo lo que se le contrapone; el yo, desde esta perspectiva, es entonces la *actividad absolutamente negativa*, y esto, según Hegel, se llama libertad.

Cuando se recuerden las determinaciones fundamentales que constituyen la naturaleza del yo, entonces puede suponerse que se recuerda algo conocido, es decir, algo corriente para la

representación. Pero el Yo es esta unidad, que ante todo es pura y se refiere a sí misma, y esto no de modo inmediato, sino al hacer abstracción de toda determinación y contenido y volver a la libertad de la ilimitada igualdad consigo misma. (Hegel, 1968, pág. 516)

Esto quiere decir que la actividad del pensamiento no se contrapone a una sustancia, es decir, no es la actividad *de* un sujeto. Esta actividad abstractiva –el yo– es sólo un nombre para referirse a una forma de determinación lógica, pero no es, en ningún caso, un sujeto –entendido como una cosa– que subyace al acto mismo de pensar.

Ahora bien, si Hegel ha definido su objeto de estudio como “pensamiento puro”; no menos importante es mostrar el desarrollo de éste. Nos referimos a la *deducción de las categorías*. La expresión, como sabemos, es de origen kantiano, pero la exposición hegeliana es, en muchos sentidos, completamente opuesta. En primer lugar, porque Hegel entiende que Kant no ha hecho verdaderamente una deducción, sino que habría expuesto las categorías tal como las encontró en los manuales de su época. “Esta filosofía [refiriéndose a la kantiana] al tratar del método o de la lógica, debiera haber tenido la eficacia, por lo menos, de que las determinaciones del pensamiento o el material lógico usual, las clases de conceptos, de juicios y de silogismos, ya no fueran solamente tomados de la observación [...] sino que fueran deducidos del pensamiento mismo” (Hegel, 2000, pág. 144) Y, en segundo lugar, porque en la medida en que Hegel pretende deducir las categorías, establece las relaciones de simplicidad y complejidad.

Este último punto es, sin duda, el más importante de todos. La relación de simplicidad y de complejidad se refiere a la relación que se establece entre las distintas categorías. Una categoría simple, es aquella que *posibilita* a una categoría más compleja. En este sentido, podemos afirmar que Hegel no sólo intenta instaurar una lógica de la realidad a partir del pensamiento, sino, ante todo, aspira a mostrar las posibilidades de lo pensable *en tanto* pensable. Es decir, que al proponer una deducción, no intenta comprender un pensamiento, sino más bien intenta comprender cuáles son las condiciones que lo hacen

posible como tal. Pero, por otra parte, como el existir de un pensamiento (o de una categoría) no es más que pensarlo; luego, *la deducción de las categorías es una deducción del pensamiento que se piensa a sí mismo*.

La forma, así presentada en el pensamiento en toda su pureza, contiene en sí misma su capacidad de determinarse, es decir de darse a sí misma un contenido, y de dárselo en su necesidad, como sistema de las determinaciones del pensamiento (Hegel, 1968, pág. 58).

Por lo tanto, los pensamientos dejan de mostrarse como un conglomerado caótico y yuxtapuesto, como ideas sueltas. A partir de la deducción cada pensamiento se constituirá en relación con otro, hasta completar *un mapa completo de todas las posibilidades o relaciones pensables*. Pero, además, como se trata de una deducción completa, Hegel se ve obligado a establecer cuáles son las categorías más simples y las más complejas, con la dificultad intrínseca de que al exponer una categoría no puede suponer nada más que lo que ella contiene.

Esto último explica, evidentemente, la complejidad del inicio. Cuando Hegel comienza su exposición con el ser “puro”, señala que su pureza es *vacía*, puesto que no posee ninguna determinación, es decir, no posee ninguna referencia. La expresión “ser puro” significa aquí “sin relación a la nada”, como “puro ser”; de ahí que “en su inmediación indeterminada es igual sólo a sí mismo, y tampoco es desigual frente a otro; no tiene ninguna diferencia, ni en su interior ni hacia su exterior [...] El ser, lo inmediato indeterminado, es en realidad la nada, ni más ni menos que la nada” (Hegel, 1968, pág. 77). Esta última conclusión es lógica, en tanto ambas categorías (el ser y la nada) al no tener determinaciones no pueden, en estricto rigor, *pensarse*. Es sólo a partir de la inclusión de la *diferencia*, en donde cada elemento lleva intrínsecamente su relación hacia un otro, donde se hacen pensables. En uno de los pocos pasajes en donde Hegel permite darse a

entender de una manera sencilla, utiliza una bella metáfora para explicar la relación intrínseca entre el ser y la nada:

La pura luz y la pura oscuridad son dos vacíos que son la misma cosa. Sólo en la luz determinada –y la luz se haya determinada por medio de la oscuridad– y por lo tanto, sólo en la luz enturbiada puede distinguirse algo; así como sólo en la oscuridad determinada – y la oscuridad se haya determinada por medio de la luz– y por lo tanto, en la oscuridad aclarada [es posible distinguir algo], porque sólo a luz enturbiada y la oscuridad aclarada tienen en sí mismas la distinción y por lo tanto son un ser determinado, una existencia concreta. (Hegel, 1968, pág. 86).

El hecho de que cada determinación pueda pensarse (o existir) en base a una referencia, expresa que todas las categorías están en una relación negativa con algo otro. “Toda determinación es negación” es el principio de Spinoza que Hegel asume con todas sus consecuencias. Pero esta expresión no debe entenderse en un sentido meramente subjetivo, sino como un principio que abarca a todos y cada uno de los elementos de la realidad. A esta diferencia Hegel la llama “devenir” y constituye la esencia del pensamiento dialéctico. De ahí que:

El punto capital que se debe advertir es que lo antinómico no sólo se encuentra en los cuatro objetos específicos tomados de la cosmología, sino que encuentra más bien en *todos* los objetos de todos los géneros, en *todas* las representaciones, conceptos e ideas. Saber esto y conocer los objetos bajo esta propiedad pertenece a lo esencial de la contemplación filosófica; esta propiedad constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico (Hegel, 2000, pp. 149-150).

CAPÍTULO 4:

Totalidad y realidad efectiva

“cuando se dice que existen en el mundo objetivo intelecto y razón, que el espíritu y la naturaleza tienen leyes universales, según las cuales se realizan su vida y modificaciones, se acepta que las determinaciones del pensamiento tienen valor y existencia objetivos”

G. W. F. Hegel
Ciencia de la lógica

§ 22. Existencia e inmediatez

Las preguntas que dejamos planteadas en los primeros capítulos de Kant son esenciales para comprender la filosofía de Hegel. De su respuesta se esclarecen –según nuestro parecer– muchas de las discusiones que posteriormente se darán con respecto a su doctrina¹⁶. Resumiendo la primera parte, podemos decir que Kant sólo le otorga realidad a aquellos pensamientos que hacen referencia a “objetos posibles de ser experimentados”. En contraposición, le niega toda validez teórica a los pensamientos que no cumplen con este requisito. ¿Es válida esta postura? ¿Es certero afirmar que la experiencia es el único criterio para otorgarle realidad a un pensamiento?

No está demás reiterar estas preguntas si comprendemos su alcance. Los positivistas lógicos, por ejemplo, señalaban prácticamente lo mismo. En un ensayo de 1932, Rudolf Carnap decía «cada palabra del lenguaje se retrotrae a otras y, finalmente, a las palabras que aparecen en las llamadas “proposiciones de observación” o “proposiciones protocolares”. A través de este retrotraimiento es como adquiere su significado una palabra» (Carnap R., 1993, pág. 69). Hay que tener en consideración que Carnap no está haciendo una mera “discusión semántica”; por el contrario, lo que hace es delimitar la validez de determinados pensamientos o proposiciones en función de su referencia empírica, exactamente lo mismo que hace Kant, con la diferencia de que éste le entrega a la metafísica –salvándola– el campo moral.

La metafísica hegeliana, en cuanto discute directamente con Kant, logra poner de relieve un tema central: *¿qué objetividad tiene el pensamiento?* Cuando el positivismo lógico o Kant señalan que la experiencia es lo único real, en el fondo, están diciendo que el pensar es ontológicamente subjetivo. Pero ¿es posible reducir la realidad de lo que pensamos (del objeto pensado) a lo simplemente fenoménico? *¿Es posible la existencia de objetos no*

¹⁶ Cuestiones como si Hegel es panlogista, o humanista, etc. no son más que discusiones que no asumen el tema central del pensamiento.

sometidos a las condiciones de toda experiencia posible? Bajo estas interrogantes vemos que la problemática del pensamiento aparece sobre su fondo elemental: el hecho de que determinadas relaciones (o conceptos) no tengan un correlato sensible ¿hace que éstas no tengan una legitimidad real?

Es claro que Kant está pensando en conceptos como dios, o el alma, cuando señala el límite absoluto del pensamiento, en la medida en que aquellos conceptos no podrían aparecer nunca existencialmente (en el espacio y el tiempo) por ser ideas incondicionadas; pero este criterio, si hemos de seguirlo al pie de la letra, abarca otros conceptos o relaciones que, sin ser metafísicos, tampoco pueden reducirse a los sentidos. Un ejemplo sencillo es el concepto de “valor” explicado por Marx en *Das Kapital*. Sabemos que el valor, entendido como “la fuerza socialmente necesaria para producir una mercancía”, al ser una *relación*, y no un *objeto o una cosa*, no puede ser *intuido*: ¿quién ha podido degustar, ver, oler, escuchar o tocar un valor? La categoría de valor aparece como un concepto metafísico, al menos si hemos de seguir las indicaciones de Kant, pues, por más que intuyamos los objetos, no encontraremos nunca una pizca de valor:

La forma mercancía y la relación de valor de los productos del trabajo –escribe Marx– en que esa forma cobra cuerpo, *no tiene absolutamente nada que ver con su carácter físico ni con las relaciones materiales que de este carácter se derivan*. Lo que aquí reviste, a los ojos de los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre objetos materiales no es más que una relación social concreta establecida entre los mismos hombres (Marx, K. 2006, pág. 38. Cursivas mías).

Kant combate, pues, un idealismo que no permite discriminar entre los diversos objetos del pensamiento; niega esta monarquía, este monologo de la razón, pero en su lucha erige *la inmediatez de lo sensorial*. Es cierto que Kant no puede ser tildado de sensualista, y que su obra no hace más que establecer los usos correctos del pensamiento puro; pero no es menos cierto que esta

limitación (la de determinar que toda realidad debe poder intuirse espacio-temporalmente, y ordenarse causalmente) obliga a darle existencia únicamente a *objetos sensibles y, en consecuencia, a categorías inmediatas*, pero nunca a *categorías* que poseen un nivel de mediación mayor.

El problema que se esboza en estos ejemplos se reduce, desde la perspectiva de las diversas mediaciones del pensamiento, a la relación entre lo *inmediato y lo mediato*. Si la existencia es separada *absolutamente* del pensamiento, se torna inevitable darle legitimidad ontológica únicamente a aquellos pensamientos que pueden aparecer en la intuición directa. Esta es la separación que todo el empirismo o el materialismo ha dado (incluido el positivismo lógico) en aras de su supuesta lucha “antimetafísica”; pero en su pretensión (donde los conceptos universales quedan deslegitimados) sólo aparece la singularidad desligada y fragmentada.

Como sabemos, la salida a este dualismo no ha estado siempre del lado de la experiencia. El propio Platón es la antítesis máxima de las pretensiones empiristas al negarle validez a los objetos sensoriales, dándole más realidad a la universalidad de las ideas. Pero con esto, ya sea de un lado como del otro, ya sea poniendo énfasis en la existencia inmediata o en el pensamiento, si ambos elementos se separan *tajantemente*, es inevitable el atolladero metodológico. En la “Doctrina de la Esencia” Hegel pretende efectivamente hacerse cargo de este complejo de problemas: esencia y fenómeno, ser y pensar, etc. se asumen como momentos de un todo en los cuales éstos son sólo partes fragmentadas de lo real (del concepto). No se trata, al menos si hacemos una lectura no teológica de Hegel, de que el pensamiento traspase un ámbito que le es ajeno (como lo pensaría Kant), sino de asumir la *mediación* de diversos momentos en donde la experiencia, *sin ser negada*, se presente como correlato de un proceso mayor. En definitiva, la interacción que Hegel asume hacia el final de la “Doctrina de la esencia” con la categoría de “acción recíproca”, sacada evidentemente de la tabla de las categorías de Kant, nos muestra cómo lo universal (la esencia, el todo) debe interactuar constante e ininterrumpidamente con el fenómeno. La existencia se subsume,

así, y se presenta, como fenómeno de una mediación que la sostiene como su fundamento.

§ 23. Un problema lógico-histórico

Esta separación epistemológica que involucra, como ya señalamos, tanto a empiristas como a platonistas (por nombrar genéricamente a ambas tendencias), muestra sus más fatídicas consecuencias cuando se trata de abordar el estudio de la historia. En ella se presenta la relación entre lo inmediato (el dato empírico) y lo mediato (su relación con los procesos más abarcentes) de manera insoslayable. El historiador debe interpretar la información y *darles forma*, afín de no transformarse en mero recolector. El empirista, por su parte, si desea permanecer fiel a su doctrina, se encontrará con el atolladero lógico de no poder explicar la organización, función, origen y *sentido* de los datos encontrados, pues las categorías generales –bajo las cuales los datos histórico-fenoménicos son ordenados– superan siempre la inmediatez empírica.

Por esta razón, tanto Feuerbach como Kant cuando debieron enfrentarse al estudio de la historia, cayeron en serias contradicciones internas. Marx, percatándose del empirismo pasivo de aquel, nos dice: “en la medida en que Feuerbach es materialista, se mantiene al margen de la historia, y en la medida en que toma la historia en consideración, no es materialista” (Marx, K. Engels, F., 1986, pág. 26). Esta contradicción surge precisamente porque Feuerbach no puede reconciliar su exigencia ontológica de datos puros de experiencia, con la reconstrucción mayor, requerida para la comprensión histórica. En cuanto debe analizar la historia su empirismo, fuertemente defendido, cede lugar a un idealismo solapado. La crítica de Marx ya había sido expuesta de manera correcta por Hegel en la *Enciclopedia*, cuando éste le reprochaba la oculta metafísica que los empiristas utilizaban:

El engaño fundamental del empirismo científico –escribe Hegel– consiste siempre en que utilizando las categorías metafísicas de

materia, fuerza, etc. así como las de uno, muchos, universalidad e incluso infinito, y sacando además conclusiones al hilo de estas categorías, suponiendo entonces las formas del silogismo y aplicándolas, ignora sin embargo que él mismo contiene metafísica y la hace, y que utiliza aquellas categorías sus enlaces de manera completamente acrítica e inconsciente (Hegel, 2000. Pág. 140).

No es, por lo tanto, extraño que un autor como Feuerbach caiga en tales contradicciones. Esto no significa, sin embargo, que la historia posea un carácter metafísico (en el sentido pre-kantiano). Lo que simplemente expone su estudio es la tarea de una reflexión lógica. Feuerbach, como bien sabemos, a pesar de toda su dura y acertada crítica a la ontología de Hegel, no logra superarlo en lo que atañe a problemas metodológicos. Tanto la *Esencia del cristianismo*, como en las *Tesis provisionales*, o en los *Principios*, se remiten casi exclusivamente a desgarrar el *corazón ontológico* de Hegel, mas el aspecto del método queda intacto en su esencia; y cuando, finalmente, Marx aparece criticando el materialismo de Feuerbach –que en algún momento adoptó– se debe, sin duda, a que ha debido enfrentarse directamente con problemas lógicos.

En el caso de Kant, la historia se presenta como metodológicamente insuperable desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura*. Las determinaciones del objeto dadas por las condiciones *a priori* (espacio, tiempo y categorías) se vuelven inútiles frente a fenómenos que, al parecer, no pueden ser estudiados de modo apriorístico, sino sólo *post festum*. Este problema, como sabemos, es asumido por Kant en la última de sus críticas (*La crítica del juicio*), y se refiere explícitamente al estudio de la biología. Si la *Crítica de la razón pura* tenía como objeto explicar las categorías de la física newtoniana –su constitución interna *a priori*–, ciencia bajo la cual –pensaba Kant– las categorías podían *aplicarse* a la sensibilidad caótica, es claro que la biología presenta una serie de problemas distintos tanto epistemológica como ontológicamente. Epistemológicamente, porque el

método que va de las categorías (universales) hacia la experiencia (lo particular), ahora es sustituido por el análisis de fenómenos particulares –el estudio de la diversidad animal, sus organismos, sus funciones, etc.– hacia leyes universales, es decir, va de lo particular a lo universal. Y ontológicamente, porque este cambio –el paso de la deducción a la inducción– demostraría que las leyes (o generalizaciones) que el pensamiento toma de la observación de la naturaleza, pertenecen a ésta, y no son meramente subjetivas como lo pretendía el famoso “giro copernicano”.

El problema de la inducción y la deducción puesto por la nueva ciencia biológica, se presenta como un problema lógico entre lo universal y lo particular, entre el vaivén –o mediación– entre una y otra categoría. La solución de Kant fue la inserción del juicio *teleológico*. En éste, la multiplicidad de los fenómenos biológicos son ordenados y *significados* como tendientes a un fin. Con esto, el apriorismo de la primera crítica, es decir, de que la validez de la experiencia, en tanto universal y necesaria, sólo puede explicarse si el sujeto pone él las condiciones que busca en la experiencia, en el caso de la biología, es claro que desaparece: el mundo de los animales surge como *contingencia absoluta*, como la antítesis del tosco recetario categorial de la *Crítica de la razón pura*. El propio Kant nos dice:

Cuando, por ejemplo, se cita el esqueleto de un pájaro, la cavidad de sus huesos, la posición de sus alas para el movimiento y la cola para la dirección, etc. se dice que todo eso [...] es, en alto grado, contingente, es decir, que la naturaleza, considerada como mero mecanismo, hubiera podido formar de mil otras diferentes maneras, sin tropezar precisamente con la unidad de semejante principio, y así, aparte del concepto de naturaleza, no se puede esperar encontrar *a priori* en ella el menor fundamento para aquello” – y finaliza: “sin embargo, el juicio teleológico, al menos problemáticamente, se emplea con derecho para la investigación de la naturaleza; pero sólo para traerla a principios de observación e investigación, según la analogía con la causalidad por fines, sin

pretender explicarla por ellos. Pertenece pues, al juicio reflexionante, no al determinante. El concepto de enlaces y formas de la naturaleza según fines es, pues, al menos, un principio más para traer a reglas los fenómenos de la misma allí donde no alcanzan las leyes de la causalidad según el mero mecanismo (Kant, 2007. págs. 312-313).

Es evidente, si se analiza con detención el texto, que Kant está asumiendo un objeto de estudio en el cual la causalidad –tan importante en la primera *Crítica*– está fuera de competencia. Una reflexión sobre fuerzas y masas abstractas que se mueven y determinan en el tiempo y el espacio, es algo muy distinto de los organismos vivos, donde la interacción juega un rol esencial. Esta distinción se sostiene, precisamente, debido a que estos objetos –los seres vivos– poseen una *historicidad* que es *ingénita* a su ser actual, es decir, *su constitución, tal como se nos presenta, para poder ser explicada debe remitirnos necesariamente a su pasado*. El problema de por qué “el esqueleto de un pájaro, la cavidad de sus huesos, la posición de sus alas para el movimiento y la cola para la dirección”, se nos aparece de esta y no de otra manera, es un problema *filogenético* que en ningún caso la física de Newton, y junto con ésta, la *Crítica de la razón pura*, pueden explicar.

Esto nos lleva a problematizar dos elementos esenciales de la filosofía kantiana. En primer lugar, se *niega de manera rotunda la ciega y tosca aplicabilidad de las categorías dadas a priori*. El apriorismo que señalaba que “la física sólo debe tan provechosa revolución de su método a una idea, la de buscar (...) en la naturaleza lo que la misma razón pone en ella” (Kant, B XVI), pierde lo que tenía de más auténtico en cuanto método. El carácter contingente, cambiante y arbitrario que muestra tanto la naturaleza como la historia humana, hace que su comprensión nunca pueda establecerse previa a su aparición fenoménica, es decir, *a priori*. Mas, aunque pudiésemos defender a Kant diciendo que las condiciones trascendentales exponen las “reglas generales del juego de los objetos”, algo así como las “reglas del ajedrez”, sin embargo, éstas no son suficientes para explicar el infinito

mundo de posibilidades dados dentro de estos márgenes: es claro que los seres humanos vivimos en el espacio y el tiempo, y que cada uno de nuestros actos están subsumidos a leyes físicas, pero con ello, la especificidad propia de nuestra actividad –la historia– queda, con todo, sin explicación.

En segundo lugar, la negación del apriorismo retoma la posibilidad de una *afirmación ontológica de las categorías*. En este sentido, Hegel ha observado de manera correcta el aspecto objetivo que asumen las categorías en la *Crítica del juicio*: “Aquí [en este punto de la filosofía kantiana] ha sido asentado el pensamiento de una relación entre lo *universal* del entendimiento y lo *particular* de la intuición, distinta de aquella que subyace en la doctrina de la razón teórica y práctica” (Hegel, 2000, págs. 159-160) es decir, distinta del subjetivismo apriorístico. Pese a ello, como la finalidad –el juicio teleológico– que ordena los múltiples fenómenos sólo es una simple “interpretación subjetiva”, el fin de la naturaleza y de la historia humana sólo pueden comprenderse como *postulados*, sin mayor objetividad. Por esta razón, el pretendido fin final de la naturaleza y el hombre “es algo meramente subjetivo –dice Hegel– (algo que solamente debe ser, es decir, que al mismo tiempo no tiene realidad)” (ibíd. pág. 162).

Vemos que ambos problemas –el apriorismo, por una parte, y el subjetivismo, por otra– aparecen como lógicamente insostenibles cuando se trata de salir del abstracto mundo de las leyes físicas. Si el mundo debe ser explicado, éste debe contener tanto al mundo físico-natural como al humano. ¿Cómo reconciliar, entonces, bajo una misma unidad, bajo un mismo principio, este vaivén entre lo universal y lo particular? ¿No era acaso esto lo que la filosofía kantiana preconizaba como “sistema” y como verdadero “objetivo de la filosofía”? El sistema kantiano se resquebraja cuando debe asumir la unidad entre los juicios determinantes y reflexionante, cuando señala que el juicio teleológico en la naturaleza no es más que una simple interpretación subjetiva: “hacemos uso de un fundamento teleológico, siempre que al concepto de un objeto atribuimos, *como si* estuviera en la naturaleza (no en nosotros), (...) por tanto, *pensamos la naturaleza como si fuera técnica*, por facultad propia” (Kant, 2007. pág. 313) (cursivas mías).

¿Qué significa “pensar la naturaleza *como si* fuera técnica” sino una manera de creer lo que no se cree? El subjetivismo apriorista le pesa a Kant, y el “como si”, que con tanto hincapié repite, no hace más que parchar, a fin de no negar el fundamento mismo del método trascendental, el problema en cuestión.

Por lo tanto, comprendemos que la historia se presenta como un objeto híbrido irresoluble tanto desde el punto de vista apriorista-formalista, como empirista. Es la historia, por una parte, empírica, en cuanto se refiere a hechos constatables y observables, pero también metafísica, en cuanto su explicación los supera; es particular, en cuanto se refiere a datos concretos, pero también universal, en cuanto debe aunarlos bajo categorías. Empirismo y metafísica, universalidad y particularidad, esencia y existencia, inmediatez y mediatez, son el complejo de relaciones que presenta el estudio de la historia. No es, pues, casualidad, desde este punto de vista, que el origen del método dialéctico esté irremediamente ligado con la interpretación de la historia, y que autores como Hegel, Schelling y Fichte así lo hayan demostrado en muchas de sus obras.

§ 24. La realidad efectiva

El análisis de Kant le permite a Hegel comprender críticamente el problema de lo real. La respuesta de Kant asume a la experiencia como único criterio de verdad. Sin embargo, la experiencia –entendida como intuición sensible– sólo nos permita aplicar un limitado campo de relaciones conceptuales. Hegel –y esto debe quedar claro– no niega su validez; por el contrario, lo que critica es más bien su carácter parcial, limitado. Por más que percibamos los objetos, éstos siempre existirán y se sostendrán lógicamente por *relaciones* que exceden nuestro limitado campo perceptual, y, más aun, porque, en última instancia, las propias relaciones *nunca* pueden ser intuitidas. Observamos un árbol, una casa, una piedra, el sol, etc. pero comprendemos que tales objetos sólo pueden *aislarse*, es decir, *representarse*, gracias a un acto de la imaginación. El “árbol” o la “casa” que percibimos, encierran toda

una red de categorías que sobrepasan lo meramente sensible. El árbol existe gracias al sol, la tierra, la humedad, etc. pero sabemos, a su vez, que también el resto de los elementos implicados (el sol, la tierra, la humedad) poseen su propia red de conexiones que se autoimplican (lo que Kant denominó como “acción recíproca”), formando *un sistema completo de relaciones*.

De esta manera lo que denominamos como “árbol”, ese “objeto” que hemos “sustantivado” y al cual “aislamos”, es una abstracción (una representación) de nuestro pensamiento que encierra toda una diversidad de relaciones. *Un objeto no es más que el conjunto de sus relaciones, y son estas relaciones las que exceden, con todo, la inmediatez de la experiencia*. A este conjunto de relaciones que conforman la realidad total, Hegel le denomina “realidad efectiva” (*Wirklichkeit*):

Cuando empezamos a averiguar las determinaciones, circunstancias y condiciones de una cosa, para reconocer mediante éstas su posibilidad, no nos detenemos ya en su posibilidad formal, si no que consideramos su posibilidad real. [...] la posibilidad real de una cosa es, por consiguiente, la existente multiplicidad de circunstancias que se refieren a ella. Así la posibilidad real constituye el conjunto de las condiciones, vale decir, una realidad no reflejada en sí, no esparcida [...] *Cuando las condiciones de una cosa se hayan completamente presentes, entonces, ella entra en la realidad*. La existencia completa de todas las condiciones es la totalidad respecto al contenido, la cosa misma es este contenido, que está determinado tanto para hacer algo real, como para hacer algo posible. (Hegel, 1968, págs. 484-485) (cursivas mías).

Esta noción nos permite comprender mejor la lógica-ontológica de Hegel, en la medida en que accedemos directamente en la contraposición entre empirismo e idealismo. El idealismo alemán (sea este kantiano o hegeliano) es, por definición, *una negación de la sensibilidad como constitutiva de la realidad*. Kant, como buen idealista, y percatándose del escepticismo

reduccionista de Hume, dio el primer paso al señalar que la *forma* de los objetos (es decir, su constitución como tales) y sus interacciones, era producto de las relaciones implícitas del pensamiento. Las categorías (como la sustancia, la causalidad o la acción recíproca) determinaban la forma bajo la cual se ordenaba el contenido sensitivo, incluyendo, además, las formas *a priori* de la intuición espacio-tiempo. En Kant pues, *el objeto no es más que la unidad sintética entre una materia o contenido (lo sensorial) y una forma (lo intelectual)*. Esta relación, sin embargo, se invierte en Hegel, pues, en la medida en que el pensamiento se transforma en la esencia de la realidad, aparece como *contenido*, mientras que la sensibilidad no es más que la *forma* (una entre tantas: derecho, naturaleza, espíritu) en la que se *manifiesta* el pensamiento¹⁷.

La teoría de lo real en Hegel no está, en consecuencia, determinada ni por hechos, ni por objetos, ni siquiera por la experiencia íntima del sujeto. Del análisis de la obra de Kant (de la analítica trascendental, o más específicamente, de la “deducción trascendental de las categorías”) Hegel asume que la esencia de la realidad está determinada por el *conjunto de sus relaciones o categorías*: sea un objeto cualquiera, un hecho, sea la existencia misma de la conciencia, *el ser de cada uno de ellos se determina por el conjunto de relaciones en el cual ser inserta*: no hay conciencia sin objeto, no hay Ser sin Nada, ni cantidad sin cualidad; no hay esencia sin fenómeno, ni partes sin todos, ni materia sin forma, ni fundamento sin existencia, ni universalidad sin particularidad; no hay juicios sin elementos que unir, ni elementos sin distinción. La lógica desde este punto de vista, *es la exposición de todas las relaciones expresadas de manera pura y bajo las cuales se estructura la realidad completa*, desde las relaciones más simples (como la mera cualidad y cantidad); pasando por las relaciones reflexivas (esencia y fenómenos), hasta las categorías totalitarias (los conceptos y los silogismos).

La relevancia de este último punto nos ayuda a entender por qué las categorías políticas son –según Hegel– *reales y objetivas*; pues, si

¹⁷ Para Hegel el pensamiento (contenido) puede aparecer bajo la forma de un sentimiento (religión), bajo la forma de una representación (arte), o en sí mismo, es decir, tal como es (filosofía).

reflexionamos en torno a ellas, nos percatamos que no poseen características empíricas. El derecho natural, por ejemplo, –entendido como la libertad de un individuo– no es algo “espacial”. *El derecho no es una cosa*. Por más que analicemos la constitución física de una persona, no encontraremos un solo átomo que podamos identificar como un “derecho” (y lo mismo respecto a las categorías de “propiedad”, “estado” e, incluso, categorías morales como el bien o el mal). En este sentido, si asumimos las indicaciones que Kant ha señalado en torno a la existencia, esto es, de que los objetos *reales* deben regirse por las condiciones de posibilidad de la experiencia, debiésemos concluir, entonces, que las categorías políticas y morales son algo subjetivo.

Sin embargo, podríamos argumentar que tales categorías sí tienen, al menos, realidad temporal, puesto que transcurren en un periodo determinado. Pero si el tiempo, según Kant, no es más que la forma de los fenómenos internos, entonces debiésemos concluir que ellas sólo *existen* en nuestro mundo interno o psicológico. El problema, en resumidas cuentas, es este: *el suponer que lo real se reduce a objetos intuitivos, a objetos o cosas físicas; y que todo lo que no responde a ello es meramente subjetivo*.

En la crítica de la demostración de la existencia de dios, Kant afirmaba que la deducción de la existencia no era posible a partir del análisis de un concepto (en este caso, del concepto de dios), puesto que la existencia no era un predicado real. En su argumentación –tal como lo vimos en el capítulo 2– Kant señalaba que la diferencia entre un concepto existente y uno inexistente, era nula. Desde el punto de vista de Hegel, sin embargo, –tal como explica en la *Ciencia de la lógica*– esta demostración es inexacta puesto que Kant entiende por existencia a la existencia inmediata o empírica (*Dasein*), es decir, al simple darse de un objeto en la representación. En su análisis, Hegel se pregunta si efectivamente es lo mismo cien taleros reales que cien taleros imaginarios, y concluye que la diferencia no puede venir del análisis de ese concepto aislado (los cien taleros), puesto que la diferencia radica en que los “cien taleros *reales*” se constituyen *como reales* porque se articulan en función de una red de conexiones (la existencia de un banco, de un patrimonio, del dinero, etc.). Preguntarse, por lo tanto, si esos cien taleros

imaginados, recortados, existen o no, es un simple acto del entendimiento, un acto, en última instancia, insensato. De ahí que:

El concepto significa aquí los ya mencionados cien taleros, representados de manera *aislada*. En esta manera aislada son ellos un contenido empírico, pero *recortado*, sin conexión y determinación frente otro; la forma de la identidad consigo mismo le quita la referencia a otro y los hace indiferentes respecto al hecho de ser percibidos o no. Pero este llamado concepto de los ciento taleros es un pseudo concepto; la forma de la simple relación consigo no pertenece ella misma a un tal contenido limitado, finito; sino que es una forma que le ha sido echado encima y prestada por el entendimiento subjetivo; cien taleros no son algo que se refiera a sí mismo, sino algo variable y perecedero. (Hegel, 1968, pág. 82)

Cuando Hegel dice, entonces, que cien taleros “no son algo que se refiera a sí mismo”, quiere decir que no podemos hacer abstracción del conjunto de sus relaciones. Cuando hacemos esto, nuestra consideración de los taleros (o del objeto que sea) es simplemente una representación subjetiva, producto de una abstracción del entendimiento. La realidad en cambio, nunca puede pensarse así. *La realidad es la totalidad de las relaciones.*

CAPÍTULO 5:
Lógica y derecho.
La estructura de la *Filosofía del derecho*

§ 25. La filosofía del espíritu

La *Filosofía del derecho* es la instancia donde Hegel expone su teoría política. No es la más importante desde el punto de vista filosófico. Como sabemos, la *Filosofía del derecho* es un apartado del sistema filosófico cuyo fundamento último es la lógica. Sin embargo, aquella ocupa un lugar relevante pues expone el desarrollo de la libertad en términos concretos, cuestión no menor si asumimos que el *fin* del sistema hegeliano es, en efecto, producir y realizar la libertad. “La meta del espíritu es el cumplimiento objetivo [de sí mismo] y con ello, producir a la vez la libertad de su saber” (Hegel, 2000, pág. 485). La lógica, como ya antes señalamos, es el pensamiento expresado en su pureza, y, como tal, determina todas y cada una de las posibilidades de lo real; pero, por otra parte, la lógica es algo abstracto, limpio de toda contingencia. La *Filosofía del derecho*, en cambio, se inserta

en el mundo humano, en el mundo ético, que, aunque racional (en última instancia), está irremediabilmente ligado al azar.

No es entonces casualidad que esta obra haya sido considerada como políticamente peligrosa para su época. Hegel mismo, según nos informa su traductor inglés T. Knox, tuvo que modificarla en algunos aspectos para poder ser publicable en su tiempo (la época de restauración de Guillermo Federico IV). Ya señalamos en el capítulo 3 la función que cumple la *Fenomenología del espíritu* de 1807. Dentro de estas funciones (u objetivos) estaba el allanar el camino para la ciencia pura o la lógica. Pero, por otra parte, la obra también tiene como finalidad demostrar el desarrollo mismo de la conciencia de la libertad y de sus manifestaciones políticas y culturales. Pues bien, en el caso de la *Filosofía del derecho*, la libertad no es un problema “fenomenológico”, no es un problema de la conciencia que *conoce* su libertad. Aunque el derecho supone que los individuos tienen conciencia de su libertad, ella no es expuesta en un contexto epistémico. *La libertad, más allá de todo, es, para el espíritu, un asunto práctico.*

En el espíritu, como él es en sí y para sí, como aquel en donde la determinación es sencillamente suya y verdadera [...], la relación de la conciencia constituye solo *el lado del fenómeno* de la voluntad, que aquí ya no se considera [es decir, en la *Filosofía del derecho*] (Hegel, 1993, pág. 114)

Pero ¿qué significa que sea un asunto práctico? Para responder debemos tener en cuenta los diversos ámbitos del sistema hegeliano y principalmente el ámbito denominado “espíritu”. La *Fenomenología* pertenece a la sección denominada espíritu, al igual que el derecho, pero aquella recae en el llamado “espíritu subjetivo”; mientras que el derecho en el “objetivo”. La diferencia entre ambos es esencial. El espíritu subjetivo (o más bien, la filosofía del espíritu subjetivo) puede definirse como la sección donde se estudian los diversos aspectos de la conciencia; mientras que el objetivo, estudia aquello que ha *creado*, y cuya creación no es más que el mundo ético-político.

La conciencia *teórica* considera lo que es y lo deja tal como es. La *práctica*, en cambio, es la conciencia activa, que no deja lo que es tal como es sino que produce modificaciones en ella y genera desde sí determinaciones y objetos (Hegel, 2010, pág. 25)

Ambos, sin embargo, corresponden a dos aspectos que se complementan y que de ningún modo pueden considerarse como dos facultades aisladas. El espíritu subjetivo, a su vez, posee tres grandes partes: la antropología, la fenomenología y la psicología. Tal como señalamos arriba, estos momentos articulan o estructuran diversos *aspectos* de la conciencia. La antropología se encarga de los aspectos “externos” o naturales por los cuales el espíritu se regiría inicialmente, mostrando su devenir desde la naturaleza. En la *Enciclopedia* Hegel escribe: “El espíritu convive en su sustancia, en el alma natural, con la vida planetaria universal; vive la diferencia de climas, la sucesión de las estaciones del año, de las horas del día, etc. Vive una vida natural que solo de manera parcial llega a ser en él confusas consonancias” (Hegel, 2000, pág. 444)

En la *fenomenología* se estudia el proceso bajo el cual la conciencia *conoce* o se hace consciente de lo que es y, por lo tanto, de lo que el mundo o la realidad externa le representa (recordemos la identidad sujeto-objeto). Hegel escribe “La conciencia constituye el escalón de la reflexión o de la relación del espíritu, o sea, de él como *fenómeno*” (Ibíd. pág. 469). La esencia de la fenomenología –dicho en términos muy generales– es el conocimiento de sí, proceso bajo el cual el ser humano (como conciencia social-histórica) va avanzando, paso a paso, hasta saber qué es el espíritu propiamente tal o, más bien, hasta reconocerse como una unidad frente a la alteridad, “Yo es él mismo y abarca [a la vez] el objeto como algo en sí superado; el yo es un lado de la relación y la relación entera” (Ibíd. 470). Notemos que el enfoque es interno. Hegel hace abstracción del lugar o de las condiciones “psicológicas” o “biológicas” o “culturales” del sujeto pensante y se centra

únicamente en el contenido intencional de su conciencia (en su verdad). En un lenguaje husserliano podríamos decir que hace una descripción pura o ideal.

La ciencia de este camino es ciencia de la experiencia que hace la conciencia; la substancia va siendo examinada según ella y su movimiento son objeto de la conciencia. La conciencia no sabe ni concibe nada más que lo que está en su experiencia; pues lo que hay en ésta es sólo la substancia espiritual, y, por cierto, como objeto del sí-mismo de ella. (Ídem.)

En el caso de la “psicología”, su objeto es la formación de los componentes psíquico-epistemológicos del pensamiento. En este sentido, la psicología hegeliana es una continuación directa de la psicología tal como la entiende Aristóteles. No es, pues, una psicología empírica, conductista, sino una psicología que explora aquellos componentes “temporales” que subyacen a la existencia del pensamiento. Los señalamos como temporales para enfatizar que se “conforman” en el tiempo, es decir, en el transcurso real del individuo. Teniendo en cuenta que la lógica es ideal, ontológica, atemporal en su legalidad, no es menos cierto que esa lógica, para el ser humano, tiene un trasfondo funcional en ciertos componentes psíquicos; éstos son: la memoria, la representación, el lenguaje, etc.

Respecto al espíritu objetivo, su finalidad esencial es la *realidad de la libertad*. Si bien Hegel es enfático al señalar que la libertad tiene su arraigo en el pensamiento (como autodeterminación de sí mismo), ella sólo puede realizarse en el mundo práctico. Desde el punto de vista del espíritu subjetivo, la libertad se presenta como un desarrollo en el cual la conciencia lidia frente a un objeto contrapuesto; en cambio, en el espíritu objetivo, tal objeto desaparece toda vez que la realidad efectiva es puesta por el mismo espíritu. Por lo tanto, el espíritu es *objetivo* porque crea *realidades* que se presentan con un estatus de realidad “objetiva”. Las leyes de un estado, los contratos, las personas jurídicas, etc., son, para el individuo, entidades tan reales que

comprometen su existencia efectiva en su totalidad. No son, por ende, meras relaciones arbitrarias, consensuales. Hegel entiende, de este modo, que el espíritu crea un mundo, su mundo, pero no en un sentido subjetivo, sino como un darse efectivo.

La libertad es la determinación suprema del espíritu. En primer lugar, según su aspecto enteramente formal, consiste en que el sujeto no tenga nada extraño, ningún límite ni barrera en lo que se le enfrenta, sino que en ello se encuentre a sí mismo. Con esta determinación formal ya ha desaparecido entonces todo apremio y desdicha, el sujeto está conciliado con el mundo, satisfecho en éste, y resuelta toda oposición y contradicción. Pero, hablando más precisamente, la libertad tiene como contenido suyo lo racional en general: la eticidad, por ejemplo, en el actuar, la verdad en el pensar. Pero, ahora bien, puesto que la libertad misma es en principio sólo subjetiva y no consumada, al sujeto se le enfrenta lo no-libre, lo sólo objetivo en cuanto necesidad natural, y esto plantea al punto la exigencia de llevar esta oposición a la reconciliación. (Hegel, 2011, pág. 75)

Esta objetividad o realidad, se debe comprender bajo el contexto teórico que hemos recorrido a lo largo del capítulo anterior, vale decir, bajo el contexto de una *ontología de las relaciones* o *categorías*. Si decimos, entonces, que las categorías de la *Filosofía del derecho* son objetivas, es porque lo real se presenta como una relación y no –como lo señaló Kant– como un objeto (o cosa) de la intuición. Las categorías como el derecho, la propiedad o el estado, tienen su estatuto ontológico en la medida en que se articulan como *relaciones* interpersonales; pero estas relaciones, a su vez, no pueden verse, intuirse o percibirse. Como ya vimos en el capítulo anterior, el hecho de no percibirse no le quita realidad, por el contrario, lo intuible es siempre algo abstracto, es *un mero objeto –representación– sacado de su totalidad real (Wirklichkeit)*. En este sentido, no es exagerado decir que las

categorías del derecho son más concretas, reales y objetivas que los simples objetos que vemos y percibimos.

§ 26. El punto de partida del derecho: la voluntad

La *Filosofía del derecho* tiene como punto de partida el *concepto* de voluntad. Esto significa que cada una de las tres grandes categorías que la constituyen (derecho abstracto, moralidad y eticidad) corresponden a determinados momentos del desarrollo lógico de ella. Con esto, Hegel ha establecido un *punto de partida* para considerar, bajo un núcleo común, categorías que en muchos filósofos, se asumen como términos antagónicos y aislados; nos referimos a la política (eticidad) y a la moral. Lo que distingue a ambas categorías no es que ellas refieran a funciones diversas (como la política a la justicia, o la moral al bien), sino que ambas devienen del mismo concepto (la voluntad) y se articulan (o configuran) como categorías simples y complejas.

El ámbito del derecho es en general lo espiritual, y su lugar más exacto y su punto de partida la *voluntad*, que es libre de tal modo que la libertad constituye su sustancia y determinación, y el sistema del derecho es el *reino de la libertad realizada*, el mundo del espíritu producido a partir de él mismo como una segunda naturaleza. (Hegel, 1993, pág. 96)

Cuando decimos que el punto de partida es el *concepto* de voluntad, la palabra “concepto”, debemos entenderla en el sentido técnico que le da Hegel. Concepto (*Begriff*) es una palabra que refiere al más alto grado de realidad. En términos generales, podemos decir que la doctrina del concepto –expuesta en la última parte de la *Ciencia de la lógica*– estudia y explica la realidad como una totalidad. No es, por ende, fragmentaria, abstracta o inmediata, tal como las dos partes anteriores (la doctrina del ser y de la esencia) en donde cada relación remitía siempre a otra relación. El concepto,

en cambio, en tanto totalidad, es autónomo. *Es el punto en donde la realidad no remite a otra cosa: todo cuando es, es desarrollo de sí misma.*

Sin embargo, el concepto no es uniforme. Señalar a la totalidad como una simple unidad autónoma, sería arrojarla al mundo de la abstracción. Según Hegel, *la totalidad se diferencia internamente*. Posee momentos bajo los cuales podemos establecer diferencias. En el caso de la voluntad, Hegel parte explicando cuáles son sus componentes en los primeros párrafos de la introducción, los cuales son: la universalidad, la particularidad y la singularidad. A continuación, señalaremos la organización de la introducción de la *Filosofía del derecho*, y luego explicaremos brevemente los pasajes más importantes a fin comprender el ordenamiento general de toda la obra:

- 1) §1-4 (Objeto de estudio de la Filosofía del derecho: “La *idea de derecho*, es decir, el concepto del derecho y su realización” (p 55).
- 2) §5-7 (El *concepto* de voluntad libre, que se divide en 3 momentos: universal abstracto o libertad negativa; particularidad e individualidad).
- 3) §8-20 (la contradicción entre la forma de la voluntad –libre en sí– y el contenido de la misma. Génesis del *objeto* de estudio de la obra.)
- 4) §21-24 (La *idea* de la voluntad –la voluntad libre en y para-sí–. Deducción finalizada del objeto de estudio: la *idea*, y, por lo tanto, inicio efectivo de la Filosofía del derecho.)
- 5) §29-32 (definición de Derecho, y criterio de exposición de la obra).
- 6) §33 (Estructura general de la obra).

Tal como se señala en el punto (1), los primeros cuatro párrafos de la introducción establecen el *objeto* de estudio de la *Filosofía del derecho*. Bajo este contexto podemos entender las advertencias del autor, de que la obra parte por una serie de presupuestos, puesto que la *idea* es siempre una categoría compleja. Pero además es importante recalcar que el derecho, entendido (§ 1) como “idea” (*Idee*), quiere decir que su objeto es la *realidad efectiva*, vale decir, se trata de la *realización* objetiva de la libertad. Si

consideramos que el espíritu subjetivo remite a la *conciencia* de la libertad, en este caso, la libertad se presenta como algo dado bajo un marco de existencia exterior.

Como la “idea” es la realización del concepto, a continuación –entre los § 5 y 7– Hegel expondrá los elementos *formales* del concepto. Se distingue, entonces, entre lo formal (que podríamos considerar como aquellos elementos que definen lo que es, su ser en-sí) del hecho de existir objetivamente. Ser y existir, por ende, no concuerdan inmediatamente. Sólo en cuanto la existencia de un concepto concuerda con lo que es –con su esencia–, podemos decir que se trata de una *idea*: “La idea es lo verdadero *en y para sí*, la unidad absoluta del concepto y de la objetividad. [...] su contenido real es solamente la exposición del concepto que éste se da en forma de existencia exterior” (Hegel, 2000, pág. 283). (No deja de ser llamativo, a este respecto, que Hegel utilice la expresión “idea” para referirse a la objetividad del concepto. Decimos que es llamativo porque usualmente la palabra “idea” tiene el sentido de representación mental –como cuando decimos “tengo una idea”–. La razón de esta expresión se debe a que Hegel la utiliza en el sentido kantiano de ser expresión de la totalidad. Recordemos que, según Kant, las ideas son “principios incondicionados”).

La universalidad –primer momento del concepto formal de voluntad– establece *inmediatamente* la libertad de la voluntad: *la voluntad es libre, en primer lugar, porque puede negarlo todo*. Este acto de abstracción total –que como vimos en el capítulo 3, representa al yo puro– Hegel lo identifica con lo universal abstracto o universal negativo. “La pura reflexión del yo en sí, en la que disuelve toda limitación, todo contenido dado inmediatamente por la naturaleza” (Hegel, 1993, pág. 100). En segundo lugar, la voluntad es libre porque desea un objeto: “El yo es igualmente el tránsito de la indeterminación indiferenciada, al determinar y el poner una determinación como contenido y objeto” (Ibíd. pág.104). A este segundo momento lo denomina particular. Por ende, soy libre porque puedo *negar* al mundo (universal), y soy libre porque puedo querer *algo* del mundo (particular).

Sin embargo, tanto lo universal como lo particular son momentos abstractos o parciales. Si bien podemos expresar nuestra libertad negando o queriendo cosas, es claro –según Hegel– que estas formas de libertad son reducidas. En el primer caso, porque negar el mundo es sólo una forma subjetiva y reaccionaria; subjetiva, en tanto se abstrae o huye de la realidad (cuestión que Hegel identifica con formas religiosas como el hinduismo: “es la libertad vacía la que, elevada a forma real [...] deviene en lo religioso de la pura contemplación hindú” (Ibíd. pág. 102); y también reaccionaria, en tanto interpreta la libertad como la destrucción de la existencia sin proponer nada: “Esta voluntad negativa sólo adquiere el sentimiento de su existencia en tanto destruye algo” (ídem.).

En el segundo caso –la libertad particular– su limitación está dada porque el sujeto se determina por un objeto que encuentra *dado* en el mundo, es decir, depende de lo que la realidad externa le ofrece, o –como dice Hegel– se encuentra con “una objetividad exterior previamente hallada” (Hegel, 2000, pág. 522). En ambos casos (universalidad y particularidad) la libertad no deja de ser abstracta.

Por ende, cuando Hegel piensa en la libertad en un sentido *concreto*, es claro que piensa en una voluntad que desea y se afirma en una realidad que ella misma ha creado. Este último y tercer elemento lo constituye la *singularidad o individualidad*:

Toda autoconciencia se sabe como universal –como la posibilidad de abstraer de todo lo determinado–, como lo particular con un determinado objeto, contenido. Sin embargo, ambos momentos sólo son abstracciones; lo concreto y verdadero (y todo lo verdadero es concreto) es la universalidad, que tiene como contraste lo particular, que sin embargo, por medio de su reflexión en sí, se iguala con lo universal. (Hegel, 1993, pág. 110)

Esto significa que, en tanto el objeto no es un ser-dado por la exterioridad, no hay contradicción entre la forma (libre) y el contenido (no-libre). La

abstracción de lo universal (el yo puro) puede desear un objeto acorde con su libertad. De esta manera “se iguala con lo universal”. Sin embargo, esto no quiere decir que la voluntad desee, por ejemplo, objetos manuales creados por la voluntad humana. El problema es que cuando decimos “objeto”, usualmente pensamos que el objeto debe ser siempre una cosa física. Lo que Hegel señala, empero, es que la voluntad *quiere* –o desea– *ser libre*, es decir, su objeto es la libertad, pero la libertad –a su vez– no es una cosa. Tal como lo veremos más adelante, el objeto libre se traduce en las 3 grandes categorías de la *Filosofía del derecho*, esto es, el derecho abstracto, la moralidad y la eticidad.

Expuestas así las 3 determinaciones que conforman el *concepto de voluntad*, desde los parágrafos 8 al 20, Hegel presenta el desarrollo desde la voluntad natural –inmersa en la naturaleza– hasta la voluntad singular. Posteriormente, superadas las contradicciones entre la forma de la voluntad y su contenido (desde los instintos, pasando por la elección formal, el libre arbitrio y la felicidad), Hegel ha llegado hacia el § 21 a establecer cuál es el verdadero “objeto de la voluntad”, aquello en lo cual desaparece la contradicción entre el en-sí (el concepto) y su existencia. Debemos señalar, además, que durante todo el desarrollo desde el §10 hasta el § 20 –donde Hegel ha ido mostrando cómo la voluntad va articulando su libertad para llegar a ser *Idea*– en estricto rigor, la voluntad no se *sabe libre*. *Nosotros* hemos podido comprender la contradicción entre la forma y el contenido únicamente porque poseemos su *concepto* que fue establecido en los §5-7. Así pues, al llegar al § 21 el concepto ha dejado de ser *subjetivo* para transformarse en *Idea*, tal como lo estableció en su definición del §1.

Si el objeto de la *Filosofía del derecho* es la *idea de derecho*, todo el tránsito desde §10-20 ha sido la *deducción* de la *idea*. A partir de ahora, podemos decir, *puede comenzar la Filosofía del derecho*:

En tanto que la voluntad tiene como contenido, objeto y fin suyo a la universalidad, a sí misma como forma infinita, no solamente es

voluntad libre *en sí*, sino del mismo modo voluntad libre *para sí*, la verdadera idea. (Hegel, 1993, pág. 136)

Es por lo tanto *Idea* (vale decir, el concepto y la existencia no se contradicen) y en cuanto tal, es verdadera libertad: en sí (en su forma) y para-sí (en su contenido *real*). El paso hacia el *para-sí* está dado por la autoconciencia de la voluntad porque sabe lo que *verdaderamente* es (pero no como pura *forma* de la autoconciencia)¹⁸ y porque puede realizarse e identificarse en el mundo; o dicho de otro modo: la voluntad puede *reconocerse en el objeto; saber-se en el ser-otro* como yo.

Desde el § 22 al § 24 Hegel explicitará algunas determinaciones de la Idea de voluntad. Éstas son: a) la infinitud (§ 22-23) y b) la universalidad o totalidad concreta (§ 24). La infinitud explicita el carácter de la autoconciencia en cuanto es la superación de la contraposición de la relación sujeto-objeto: “Sólo en esta libertad se encuentra por antonomasia la voluntad cabe sí [es decir, libre] puesto que no se refiere a nada que no sea ella misma, de manera que así desaparece toda relación de dependencia respecto de cualquier otra cosa” (Ídem. pág. 142). En el fondo Hegel ha demostrado que, en la medida en que el objeto no se diferencia del sujeto, desaparece toda dependencia hacia un ser extraño, ajeno a su concepto. Infinitud significa, por lo tanto, libertad, y ésta, a su vez, independencia y autonomía (§23).

De ahora en adelante –explícitamente desde el §29– Hegel cambia el rumbo de la problemática. Deducida la libertad en y para-sí (la Idea), lo que resta es ver *cómo se objetiva esta libertad*. Su objetivación en cuanto *existencia* –nos dice Hegel– se llama *derecho* (“El que una *existencia* sea existencia de la *voluntad libre*, constituye el *derecho*, que es, por lo tanto, la libertad en cuanto idea”) (p. 91). Pero esta objetivación, a su vez, tiene distintos momentos, cada uno de los cuales se diferencia por su *grado de abstracción o concretud*. Esto es, pues, lo que Hegel tendrá en cuenta al

¹⁸ Los §§ 25-26 exponen las distintas maneras de tomar unilateralmente la subjetividad y la objetividad de la voluntad (con excepción del apartado (α) del párrafo 26 que señala la verdadera objetividad).

exponer el *orden lógico* de la obra (derecho abstracto, moralidad y eticidad)¹⁹.

Así pues, demostrado el objeto de estudio, y su objetivación en distintos momentos, Hegel puede finalmente articular la exposición general de la *Filosofía del derecho*:

Según la gradación del desarrollo de la idea de la voluntad libre en sí y para sí, la voluntad es:

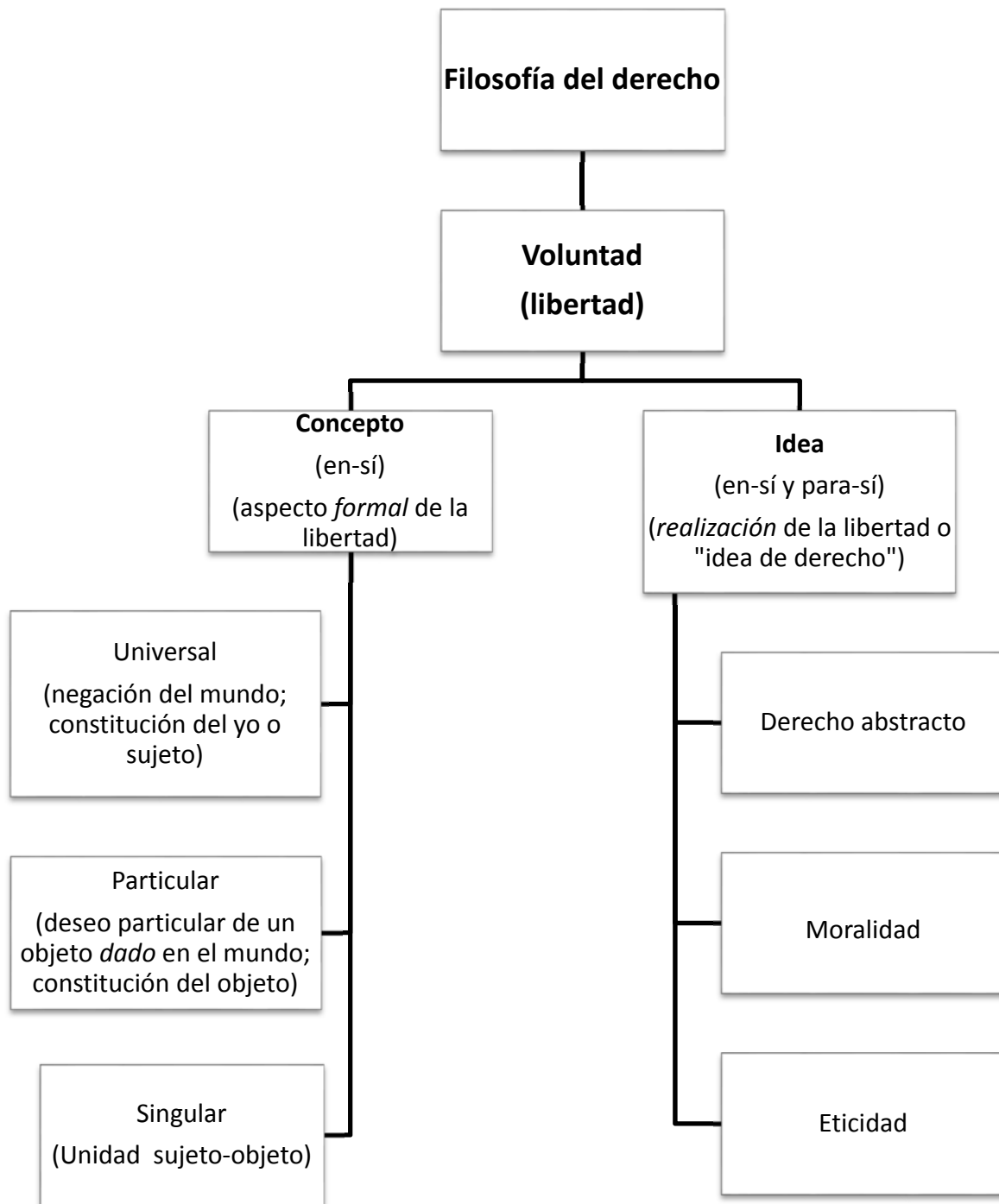
A) Inmediata, su concepto es por ende lo abstracto, la personalidad, y su existencia una cosa inmediatamente exterior: la esfera del derecho abstracto o formal.

B) La voluntad reflejada en sí a partir de la existencia exterior, como individualidad subjetiva determinada frente a lo universal – esto mismo en parte como interior, lo bueno, y en parte como exterior, el mundo ahí, y ambos aspectos de la idea de voluntad en cuanto que solo mediados recíprocamente; la idea en su desunión o existencia particular, el derecho de la voluntad subjetiva en relación con el derecho del mundo y con el derecho de la idea, empero sólo existente en sí: la esfera de la moralidad.

C) La unidad y verdad de ambos momentos abstractos, la idea pensada del bien realizada en la voluntad que se refleja en sí y en el mundo exterior, de modo que la libertad como sustancia existe como realidad y necesidad igualmente que como voluntad subjetiva: la idea en su existencia universal en sí y para sí; la eticidad. (Ibíd. pág. 166).

¹⁹ En el agregado al §30 nos dice: “Cada estadio del desarrollo de la idea de libertad tiene su propio derecho, pues es la existencia de la libertad en una de sus determinaciones peculiares [...] La moralidad, la eticidad, el interés del estado, constituyen cada uno un derecho peculiar, porque cada una de esas figuras es una determinación y existencia de la *libertad*” (Ibíd. pág. 92)

Esquema general de la obra a partir de la presentación de la introducción:



§ 27. ¿Cuál debe ser el punto de partida del derecho?

Esquemáticamente hablando, las tres grandes categorías de la *Filosofía del derecho* –según vimos al inicio– corresponden a una deducción lógico-categorial del concepto de voluntad o, para ser más exacto, de la idea de derecho. Desde el punto de vista lógico, Hegel asume que la deducción que va de lo simple a lo complejo no concierne a una sucesión histórica, vale decir, simple no es el *pasado* de lo complejo. La relación lógica es una relación de necesidad ideal. De este modo, el derecho es más abstracto que las demás categorías, pero esto no quiere decir que sea lo primero en el tiempo. De hecho, el derecho supone, por ejemplo, a la comunidad –o, en términos hegelianos, a la eticidad– como telón de fondo para poder existir, puesto que la personalidad jurídica *supone* la relación de reconocimiento: no puede haber derecho si no existe un conjunto de miembros que así lo reconozca. En el comentario al § 32, Hegel escribe lo siguiente:

En el sentido más especulativo el modo de existir de un concepto y su demostración son una y la misma cosa. Hay que señalar, sin embargo, que los momentos cuyo resultado es una forma ulteriormente determinada le preceden como determinaciones conceptuales en el desarrollo científico de la idea, pero no como configuraciones en el desarrollo temporal. (Hegel, 1993, pág. 164)

En consecuencia, el derecho abstracto no existe *antes* que la eticidad (que la familia o el estado); pero aún así, es más simple que ésta. ¿Cómo podemos entender entonces que la simplicidad pueda no ser lo primero en el tiempo? ¿por qué lo complejo –como la eticidad– aparece como un supuesto de lo simple? ¿No debiese ser lo simple, lo supuesto de lo complejo? En definitiva: ¿por qué la eticidad no es lo primero lógicamente?

Si seguimos el esquema de Aristóteles en la *Política*, vemos que el estagirita utiliza en su exposición el punto de vista histórico: la familia, la aldea y, finalmente, la Polis (sucesión que hasta cierto punto puede corresponderse con lo expuesto por Hegel en la eticidad). Aristóteles

comprende, de esta manera, que la política debe comenzar por la conformación comunitaria históricamente dada, hecho que se aproxima más a la noción de punto de partida real. ¿Por qué entonces Hegel invierte esta relación, relegando a la comunidad al final de su exposición?

La razón de ello es que la totalidad lógica –representada en la *Filosofía del derecho* por la eticidad– no se corresponde estrictamente hablando con cualquier tipo de comunidad. Es cierto que la comunidad es el supuesto de todas las categorías, pero no toda comunidad es una comunidad *ética*. Cuando Hegel expone las relaciones familiares, o las relaciones de la sociedad civil, en todo momento debemos asumir que los individuos son personas *jurídicamente reconocidas*, es decir, individuos libres y propietarios. En consecuencia, los individuos que conforman a la comunidad –en la eticidad– suponen las categorías desarrolladas anteriormente: el derecho abstracto y la moralidad, y no a la inversa. Esta aparente contradicción (que se asemeja al problema del huevo o la gallina) se resuelve en cuanto comprendemos que Hegel piensa en un *estado de derecho moderno*. La comunidad que es anterior al derecho, Hegel la interpreta como el devenir real, histórico, pero espiritualmente ajeno al concepto. De ahí que la correspondencia existencial con la sucesión lógica de la *Filosofía del derecho* sólo pueda identificarse –según Hegel– en “una cultura altamente desarrollada” (Ídem.) Por todo lo anterior, debemos concluir que el punto de partida *lógico* es el derecho abstracto, y que las demás categorías suponen siempre su existencia.

§ 28. El derecho abstracto

La categoría de derecho abstracto posee cuatro determinaciones importantes; a saber: la persona, la propiedad, el contrato y el delito, y todas se relacionan de un modo estrictamente necesario, vale decir, cada una de ellas conduce *lógicamente* a la otra. La primera categoría –la persona– es la simple libertad abstracta. Es el reconocimiento de la conciencia de saberse libre:

La personalidad sólo comienza allí donde el sujeto no sólo tiene autoconciencia en general respecto a sí, como concreto [...] sino sobre todo una autoconciencia de sí como plenamente abstracto, en el que toda limitación concreta está negada y sin valor. (Ibíd. págs. 176-178).

Es decir, no se trata únicamente de la autoconciencia física o corporal (“como concreto”), sino de la autoconciencia de su propia voluntad, en donde el mundo o la realidad aparece sometida: “toda limitación concreta está negada”. Sin embargo, Hegel considera que esta libertad, aun abstracta, no puede estancarse en un simple conocimiento teórico. Por lo tanto, la libertad debe expresarse, es decir, debe mostrarse y objetivarse en el mundo real. Hegel escribe: “la persona, para existir como idea, debe darse una esfera exterior para su libertad” (Ibíd. pág. 192). Es en este momento en donde la libertad se expresa en un *objeto*: la propiedad.

Debemos tener en cuenta, no obstante, que *la propiedad no es un objeto*. La categoría propiamente tal es una *relación* social (al igual que *todas* las demás). El objeto físico, en cambio, es sólo un *signo* en donde se *manifiesta* la relación. Acurre, en este caso, algo similar a lo que ocurría con la categoría de valor en Marx (tal como lo vimos en el capítulo anterior), en donde los objetos físicos –las mercancías– son simples objetos que expresan relaciones sociales. En el caso de Hegel, la propiedad es una forma social que el espíritu impregna en la naturaleza, la somete a su propia legalidad. El aspecto natural de la cosa pierde, así, toda relevancia en su estatus jurídico de “propiedad”, estableciendo sobre ella una “segunda naturaleza”.

La persona tiene el derecho de afirmar su voluntad en toda cosa, que por ello es mía, y recibe mi voluntad para su fin sustancial (dado que la cosa no tiene en sí algo semejante), [...] es el absoluto derecho de apropiación del ser humano sobre todas las cosas. (Ídem. pág. 200)

Bajo esta categoría el mundo deja, entonces, de ser un mundo meramente natural. Como se puede apreciar, Hegel está dándole forma concreta a lo que presentó en la introducción; a saber: la voluntad debe hacerse idea, y esta conformación parte por la determinación, al parecer más simple, de los objetos naturales. No está demás remarcar, en este punto, la diferencia ontológica de Hegel con Kant. El idealismo de Hegel (en su pretensión de ser científico), al señalar a la propiedad como la primera manifestación de la libertad, está dando a entender que la libertad no es algo *subjetivo*, es decir, no es un deber-ser. La libertad es real y objetiva porque el ser humano puede manifestarla en cosas concretas. De esta manera, el dualismo kantiano, que suponía separar a la voluntad libre nouménica, por una parte, de la objetividad sometida a las leyes causales, por otra, es completamente negada por Hegel: la libertad es real y existe en el mundo, y la propiedad es muestra de ello.

Ahora bien, la propiedad no sólo expresa el sometimiento de la naturaleza a la voluntad, lo que ella inaugura, además –lógicamente hablando– es el hecho de que las personas puedan establecer contratos. El contrato es, entonces, el simple intercambio de objetos entre propietarios:

Yo puedo despojarme de mi propiedad porque es mía sólo en la medida en que deposito en ella mi voluntad, de manera que dejo ir de mí como sin dueño [...] a la cosa como mía en general, o la entrego en posesión a la voluntad de otro, pero únicamente en tanto que la cosa es por *su naturaleza* algo exterior (Ídem. pág. 258)

Cabe aquí recalcar dos cosas. En primer lugar, el hecho de que el contrato se deduce lógicamente de la propiedad: no puede haber contrato (o intercambio de objetos) si esos objetos no son, antes, propiedad de una persona. Y, en segundo lugar, el contrato o enajenación se basa en la “naturaleza exterior” de la cosa. De este modo, Hegel pretende afirmar que sólo aquellos objetos cuya esencia es meramente exterior, puede ser objeto de intercambio, quedando como inajenable aquellas características que

pertencen a la esencia de la persona. (Elementos como la fuerza física o la capacidad intelectual, es decir, aquellas capacidades que pertenecen a la persona podrían, sin embargo, ser objeto de contrato, pero únicamente por tiempo limitados; de otro modo, la persona se convertiría en esclavo, perdiendo así su estatus jurídico).

§ 29. Moralidad y Eticidad

Estas últimas dos categorías he querido presentarlas juntas porque presentan una relación de *continuidad subjetiva*. Así, pues, la moralidad representa a una categoría cuya relación es el *sujeto consigo mismo*, mientras que la eticidad refiere a relaciones interpersonales, vale decir, a *relaciones entre sujetos*. Si bien es cierto que el derecho abstracto, por medio de la propiedad es, en efecto, una relación social, sin embargo, la relación directa es con el *objeto*. Es decir, en la propiedad la relación social está *mediada* por el objeto, mientras que en la eticidad, la relación social es *directamente* social.

De lo anterior, sin embargo, se podría concluir que la voluntad de la moralidad se define autárquicamente. Cuando Hegel habla de la moralidad (*Moralität*) lo entiende específicamente en sentido kantiano, esto es, como autodeterminación de la voluntad sobre sí. ¿Significa esto que la moralidad, como aquella intención subjetiva de hacer el bien, remite exclusivamente al sujeto *fuera* de las relaciones sociales? Si bien es cierto que la moralidad puede *parecer* meramente como algo subjetivo –y Kant le otorgó este estatus– lo cierto es que la moralidad expresa la relación social *mediatamente*. Si en la propiedad la relación se expresaba mediante el objeto, en el caso de la moralidad se produce un efecto similar: *la relación social se expresa en el sujeto consigo mismo, es decir, en su conciencia moral*.

Esto quiere decir que la intención subjetiva –o el contenido moral del sujeto– no es un contenido dado o producido espontáneamente (tal como señalan algunos pensadores liberales o los filósofos del derecho natural), sino que éste surge en la medida en que el sujeto entra en relaciones sociales con

otros individuos. Lo que se presenta, de esta manera, es una *interiorización* o subjetivación de una norma social objetivamente existente. Esta sería la principal razón por la cual Hegel expone a la moralidad a continuación del derecho abstracto, y más específicamente, a continuación del *delito*. No he querido hablar de esta categoría hasta llegar a la moralidad, puesto que es aquí en donde se genera el traspaso hacia la subjetividad moral. El delito, en efecto, es la primera categoría lógica que expresa una penalidad contra el sujeto, y, en consecuencia, no es casualidad que de ella surjan las categorías morales como el bien o el mal. Hegel escribe:

La exigencia de que sea resuelta esta contradicción [...] en este caso de eliminar lo injusto, es la exigencia de una justicia liberada del interés subjetivo y de su forma subjetiva [la venganza], así como de la contingencia del poder, por tanto, *no vengativa sino punitiva*. En esto radica, en primer lugar, la exigencia de una voluntad que, como voluntad particular subjetiva, quiera el universal como tal. Este concepto de la moralidad no es sin embargo algo solamente exigido, sino surgido de este movimiento mismo. (Hegel, 1993, pág. 362)

Es decir, la moralidad no surge de una simple exigencia subjetiva, sino como una forma de superación y de reconciliación con la contradicción que se establece en la realidad. El sujeto no quiere enfrentarse u oponerse a las reglas o leyes como entidades externas a sí, sino más bien pretende asimilarlas a su propia conciencia. Por ello, la moralidad surge –como dice Hegel– “de este movimiento mismo”. En la medida en que el sujeto se enfrenta a la penalidad, al delito y a la justicia –como categorías que protegen la propiedad y el derecho abstracto–, el sujeto toma como objeto a su propia voluntad; se piensa a sí mismo, vale decir, piensa lo que *debe* hacer.

Su *personalidad*, en tanto que la voluntad sólo existe como tal personalidad en el derecho abstracto, la tiene de este modo la voluntad misma en adelante como su *objeto*; la así infinita

subjetividad para así de la libertad constituye el principio del punto de vista moral. (Ídem. pág. 364).

La voluntad tiene a la personalidad como su *objeto*; y según Hegel, este es el punto de vista moral. Si asumimos la exposición hegeliana, podemos comprender por qué los ideales morales no pueden (por más imperativos e ideales que sean) desligarse de la totalidad social. Pero lo interesante es que, si la moral deviene de las categorías que protegen a la propiedad, esto significa que la conciencia moral se aplicará *originalmente* a aquellos individuos que el sujeto reconoce como *libres*. Con esto, Hegel demuestra que la moral no es anterior al derecho, sino un derivado de él; o dicho de otro modo: la moralidad es un derivado de la política, de las normas y de las determinaciones jurídicamente establecidas, y no a la inversa. En un comentario al § 57 –referente a la educación–, Hegel analiza la concepción que identifica el derecho de las personas como atributo natural, y remitiendo a la *Fenomenología del espíritu* de 1807, señala que la conciencia que reconoce en el otro su libertad (elemento básico de la moral) es producto de un desarrollo histórico. Bien podemos decir –siguiendo el hilo de la *Fenomenología*– que cuando la conciencia se encuentra con otra conciencia (en sus inicios históricos), antes que una moralidad natural, existe una *lucha* por el reconocimiento.

Finalmente, la eticidad (*Sittlichkeit*) representa el punto de vista concreto y más alto de toda la *Filosofía del derecho*. Decimos “concreto” porque la moralidad, en su pretensión de hacer el bien, tiene un campo *limitado* de actuación. El objetivo de la moralidad es aplicar la voluntad del sujeto a sí mismo, pero en esta reconducción, el deber se autonomiza y se desliga de lo propiamente jurídico. Esta sería, en efecto, la causa por la cual la moral aparenta ser autónoma de las relaciones sociales. Pero lo más importante es que la moral no puede realizar objetivamente su intención. Por esto Hegel considera que el ámbito de la moral es esencialmente subjetivo y abstracto. El sujeto, que desea el bien y que incluso puede hacer acciones buenas, se encuentra sumido en la contradicción de que su acción se

independiza, en cuanto se realiza, de él mismo. Esto por dos razones: primero, porque *no sabe* cuáles pueden ser todas las consecuencias reales que pueda haber (consecuencias que pueden ser, incluso, contrarias a la intención original); y, segundo, por no tener control de esas mismas consecuencias. El punto de vista moral es, respecto a la totalidad social, objetivamente limitado.

Un segundo aspecto limitante de la moralidad es su *formalismo*. Debido a que la moralidad se entiende como un mandato de la conciencia, la determinación fundamental que la define es el deber-ser. Pero este deber-ser, como puro deber, no tiene contenido. El individuo se manda, pero las normas de ese mandato están definidas por la comunidad social en la cual vive. Según Hegel, el supuesto fundamento de la razón práctica de Kant, de definirse sólo por el principio de no-contradicción, es una abstracción, pues siempre el sujeto moral recurrirá a su experiencia vital comunitaria y jurídica para establecer esas normas:

El que no exista ninguna propiedad contiene para sí tan poca contradicción como el que no exista este o aquel pueblo o familia individual, etc. o que en general no viva ningún hombre. Sí, a la inversa, se asegura y presupone para así que la propiedad y la vida de los seres humanos deben existir y ser respetadas, entonces es una contradicción cometer un robo o un homicidio; una contradicción solamente puede producirse con esto, esto es, con un contenido que subyace de antemano como principio sólido. Solamente con relación a un principio tal resulta una acción concordante o contradictoria. Pero el deber que sólo debe ser querido como tal, no por un contenido, la *identidad formal*, consiste precisamente en esto: en excluir todo contenido y determinación. (Ídem. pág. 466).

Pues bien, si la moral posee limitaciones intrínsecas a su constitución, ello no ocurre con la eticidad, porque en ésta, en tanto totalidad de relaciones interpersonales, la voluntad puede efectivamente hacerse cargo de la realidad como un todo. Sin embargo, la eticidad misma

presenta subcategorías abstractas y complejas. La primera de ellas y la más simple es la familia; núcleo básico de relación interpersonal. Esta categoría se definiría esencialmente por la relación amorosa. “La familia, en cuanto sustancialidad inmediata del espíritu, tiene como determinación suya su unidad afectiva, el amor” (Ibíd. pág. 562). Por ello, sería una categoría natural regida por el sentimiento, en la medida en que comprendemos que bajo ella se constituye la vida parental de los individuos: padre, madre e hijos. En segundo lugar, está la categoría de sociedad civil y, finalmente, el estado.

Respecto a éstas últimas, debemos considerar dos cosas; primero, que ambas se articulan en base a funciones distintas de la totalidad. Así, la sociedad civil se determina a partir del trabajo, es decir, corresponde al mundo laboral, o el *sistema de las necesidades*. Por ende, es una categoría, en estricto rigor, no-política o, al menos, no podemos decir que tenga como finalidad la realización de la libertad en el sentido ético. Si los individuos pueden realizarse libremente, ello se determina más bien en función de la libertad económica. De este modo, según Hegel, el sistema de las necesidades presentaría uno de los más importantes problemas desde el punto de vista político, pues los individuos –de manera similar a la moralidad– en cuanto sólo se abocan al propio interés, *parcializan su existencia*. Evidentemente, Hegel reconoce aquí el desarrollo económico de la vida capitalista moderna, cuya esencia productiva estaría dada por la mano invisible de Smith.

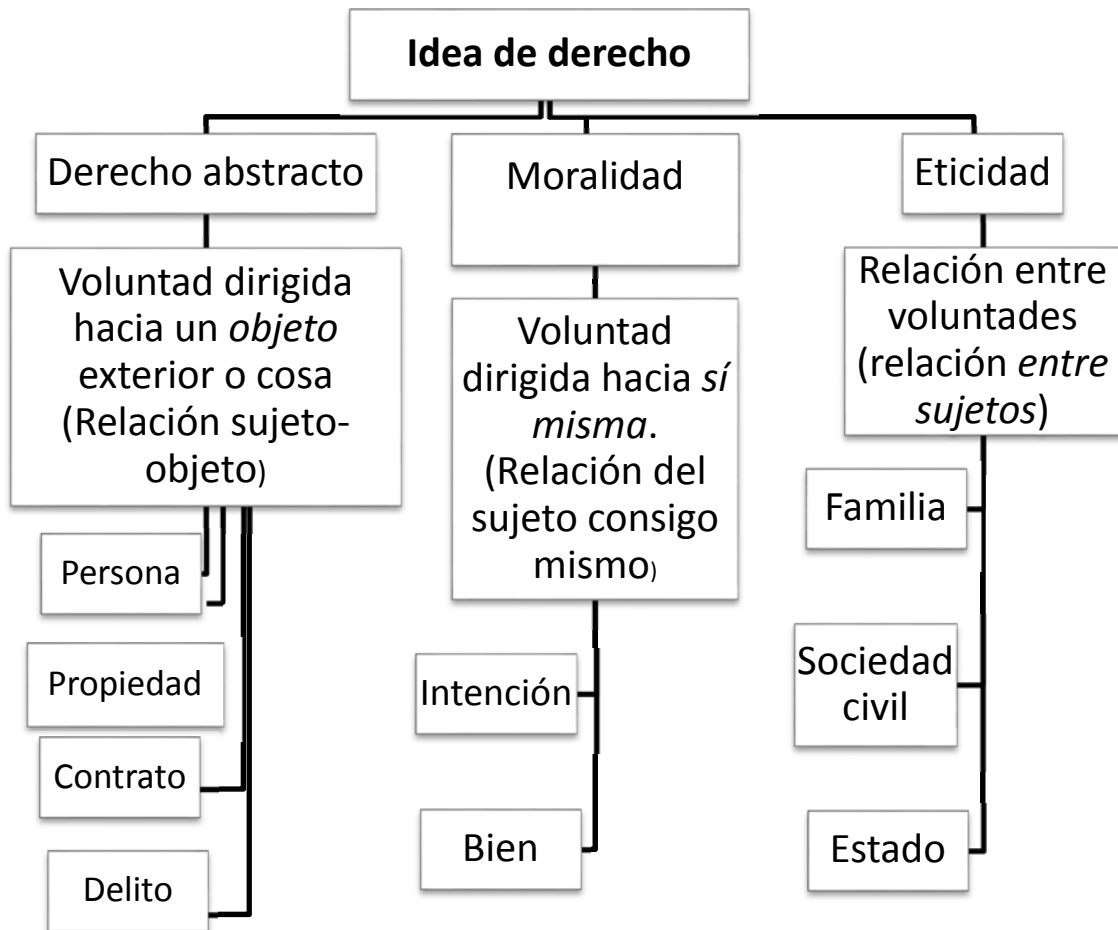
Por un lado la particularidad para así –en cuanto satisfacción de sus necesidades extendida en todas las direcciones, del arbitrio contingente y del gusto subjetivo– se destruye en sus goces así misma y a su concepto sustancial; por otro lado –en cuanto excitada infinitamente y en continuo dependencia de la contingencia exterior y del arbitrio así como limitada por el poder de la universalidad– es la satisfacción contingente de la necesidad tanto necesaria como contingente. La sociedad civil ofrece en estas

contraposiciones y en su desarrollo asimismo el espectáculo del vicio, de la miseria y de la corrupción a la vez físico-social y ética. (Ibíd. pág. 620)

En segundo lugar, y debido a esto último, el estado representa la categoría política más importante en cuanto devuelve a la comunidad su carácter ético. En él, la totalidad civil aparece subordinada a su fin. *El estado es la realización política consciente; o, dicho de otro modo, es el ser-para-sí de la comunidad.* Pero que la sociedad civil se subordine, no quiere decir que el estado se apropie o someta, como una fuerza exterior, a la sociedad civil. Lo que debemos entender por esta subordinación es más bien el hecho de que la sociedad civil no tiene conciencia de sí (puesto que es sólo el actuar fragmentado de intereses particulares). Esta conciencia de la comunidad para establecer sus propios fines, o para reconocerse como un todo con voluntad, es lo que el estado otorga.

Por lo tanto, el estado no es una negación de la individualidad (al menos si entendemos por individualidad algo más que el interés personal). Lo que Hegel reconoce, es que en el estado el individuo se universaliza, es decir, su particularidad es reconocida como tal, y en tanto participa del estado, sus fines no son sólo suyos. “El principio de los estados modernos tiene esta inmensa fuerza y profundidad: permitir perfeccionarse el principio de la subjetividad hasta el extremo autónomo de la particularidad personal, y al mismo tiempo retrotraerlo a la unidad sustancial, y así conservar a ésta en él mismo”. (Ibíd. pág. 687.

En resumen, podemos exponer las categorías del derecho como formas de relación, en donde cada una de ellas va estableciendo, desde lo simple a lo complejo, la realidad total. En base a esto, obtenemos el siguiente esquema:



Conclusión

Como hemos podido ver a lo largo de este estudio, la teoría política de Hegel es una obra cargada de presupuestos lógicos. Nuestra intención ha sido ver de qué manera estos presupuestos se enmarcan en una discusión estrictamente ontológica o “metafísica” con el subjetivismo kantiano. Pero, más allá de estas minucias –que a simple vista puede parecer una mera

discusión técnica— nuestro objetivo fue demostrar, mediante el caso de Hegel, *que la teoría política no puede hacer abstracción de un concepto de realidad*. Las afirmaciones de Hegel de que la realidad es racional, o de que el estado es la expresión verdadera de la libertad, están sustentadas por un análisis lógico-ontológico de determinadas categorías. Aunque pueda considerarse toda esta fundamentación como errónea, no deja de tener valor la propuesta, en la medida en que Hegel se dio la tarea de exponer los fundamentos de su teoría de la realidad para sustentar sus ideas políticas.

Por otra parte, hemos podido comprender la importancia de la totalidad en el pensamiento de Hegel. En cuanto el autor evidencia y refuta las limitaciones del pensamiento kantiano, puede presentar una ontología basada en relaciones (y no en meras cosas u objetos de intuición). Bajo este supuesto, Hegel ha creído demostrar la *objetividad* de las categorías políticas. La determinación de lo real como totalidad de relaciones le permite, además, comprender a la totalidad como un todo ordenado de categorías simples y complejas; elemento éste que aparece en toda su obra madura.

Trabajos citados

Amengual, G. (1989). Introducción. En G. Amengual, *Estudios sobre la Filosofía del Derecho de Hegel* (págs. 11-68). Madrid: Centro de estudios constitucionales .

Carnap, R. (1993). La superación de la metafísica mediante el análisis lógico del lenguaje. En *El positivismo lógico* (págs. 66-89). Madrid : Fondo de cultura económico.

- Cristi, R. (2005). *Hegel on freedom and authority*. Cardiff: University of Wales Press.
- Descartes, R. (2004). *Discurso del método; Meditaciones metafísicas*. Barcelona: Espasa-Calpe.
- De la Maza, M. (2004). *Lógica, metafísica y fenomenología*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- De la Maza, M. (2012). La interpretación antropológica de la Fenomenología del espíritu: aportes y problemas. *Revista de Filosofía*, 68, 79-101.
- Fouillee, A. (19--). *La filosofía de Platón*. Madrid: La España moderna.
- Habermas, J. (2014). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. (1998). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Buenos Aires: Paidós.
- Hamelin, O. (1949). *El sistema de Descartes*. Buenos Aires: Losada.
- Hegel, G. W. (1993). *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Libertarias/ Prodhufi.
- Hegel, G. W. (2000). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madrid : Alianza.
- Hegel, G. W. (1968). *Ciencia de la lógica*. Buenos Aires: Hachette.
- Hegel, G. W. (2010). *Fenomenología del espíritu*. Madrid: Abada.
- Hegel, G. W. (2011). *Lecciones de estética*. Madrid: Akal.
- Hegel, G. W. (2010). *Doctrina del derecho, los deberes y la religión para el curso elemental*. Buenos Aires: Biblos.
- Hume, D. (2001). *Tratado de la naturaleza humana*. Barcelona: Folio.
- Hume, D. (1945). *Investigaciones sobre el entendimiento humano*. Buenos Aires: Losada.
- Ilting, K.-H. (1989). La estructura de la filosofía del derecho. En G. Amengual, *Estudios sobre la filosofía del derecho* (págs. 67-92). Madrid : Centro de estudios constitucionales.
- Kant, I. (2002). *Crítica de la razón pura*. México, D. F.: Taurus .
- Kant, I. (2001). *Crítica de la razón práctica*. Madrid: Mestas.
- Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Madrid: Austral.
- Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza.
- Kant, I. (1984). *Prolegómenos*. madrid: Sarpe.
- Marx, K. (2006). *El Capital*. Santiago: Lom.

- Marx, K. Engels, F. (1986). *Obras escogidas en tres tomos*. Moscú: Progreso.
- Rawls, J. (2013). *El liberalismo político*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Schlick, M. (1993). ¿Qué pretende la ética? En A. Ayer, *El Positivismo lógico* (págs. 251-268). Madrid: Fondo de cultura económica.
- Simon, J. (1982). *El problema del lenguaje en Hegel*. Madrid: Taurus.
- Vleeschauwer, H. (1962). *La evolución del pensamiento kantiano*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Williams, B. (2012). *En el principio era la acción*. México D.F.: Fondo de cultura económica.
- Wolff, J. (2012). *Filosofía política. Una introducción*. Barcelona: Ariel.