



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO

DIVISIÓN SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA Y
EDUCACIÓN A DISTANCIA

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

LA FORMACIÓN DEL SUJETO EPISTEMOLÓGICO EN HEGEL

T E S I S

QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:

LICENCIADO EN FILOSOFIA

P R E S E N T A:

GABINO MORENO GAMBOA



Facultad de Filosofía
y Letras

TUTOR: MTRO. ALBERTO FERNANDO RUIZ MÉNDEZ

CIUDAD UNIVERSITARIA

OCTUBRE 2011



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mi hermano Miguel porque sin su invaluable apoyo esta tesis no hubiera podido ser posible

A mi esposa e hijas por su motivación y comprensión.

A mis padres por su amor y el haberme dado la vida.

A mi asesor de tesis el profesor Alberto por su comprensión y apoyo incondicional.

A todos mis profesores por la generosidad con que me brindaron sus enseñanzas.

ÍNDICE

Introducción.....	2
-------------------	---

1

EL SUJETO EPISTEMOLÓGICO MODERNO

a) Descartes.....	6
b) Locke.....	14
c) Kant.....	27

2

EL SUJETO EPISTEMOLÓGICO EN HEGEL

a) Certeza sensible.....	46
b) Percepción.....	54
c) Entendimiento.....	63

3

CONTINUIDAD EN EL SUJETO HEGELIANO

a) Autoconciencia.....	78
b) La modernidad y Hegel.....	87

APÉNDICE

Una reflexión en torno a Nietzsche.....	99
---	----

LA FORMACIÓN DEL SUJETO EPISTEMOLÓGICO EN HEGEL

INTRODUCCIÓN

El objetivo de esta tesis es comparar la postura filosófica hegeliana y de los autores que podemos considerar modernos, a saber, Descartes, Locke y Kant, para dilucidar sus particulares concepciones del sujeto y, posteriormente demostrar que estas dos posturas filosóficas no constituyen algo aislado, sino que más bien, se trata de una continuidad y, se busca demostrar su posibilidad siguiendo el desarrollo de los momentos lógicos puros tal como los vemos en la *Ciencia de la lógica*. Que como vamos a ver son el cuadro de las categorías kantiano pero dinamizado en su movimiento dialectico. Aspecto que se puede postular como la formación epistemológica que transita el sujeto, necesaria para su arribo a la autoconciencia y, su subsecuente desarrollo a esferas culturales más complejas, como por ejemplo, la vida ética dentro del Estado. El objeto de estudio de este trabajo será el sujeto epistemológico que definiremos como: la sustancia que en el movimiento del conocimiento de la cosa y su autoconocimiento deviene sujeto. Para lograr nuestro objetivo nos vamos a auxiliar primordialmente del capítulo de la “Conciencia” de la *Fenomenología del espíritu* y de la “doctrina del ser” y la “doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la lógica*, los cuales se corresponden con el capítulo primeramente mencionado.

La tesis va a constar de tres capítulos. En el primero, como parte del pensamiento moderno, vamos a tratar a tres autores: Descartes, Locke y Kant. En el segundo se va a tratar sobre Hegel. Para en un tercer capítulo realizar una comparación entre ambos, hacer

un análisis del resultado del desarrollo de la conciencia en autoconciencia y, posteriormente dar unas conclusiones finales.

Los filósofos modernos que vamos a tratar consideran que el sujeto, en orden al conocimiento, se circunscribe a una forma específica. Por ejemplo, para Descartes hay un *yo* que se piensa así mismo, y en ese sentido existe. Su intuición clara y distinta no le permite tener la menor duda de su existencia. Y esa certeza como la más determinada se va a tomar como la fuente de todo conocimiento. Esto constituiría la forma fundamental que sostiene todo el sistema filosófico de Descartes. En Locke, es la *tabula rasa* que tiene que ser afectada por la experiencia y, en este sentido, es como se van creando las formas racionales que este pensador llama ideas. Es también la forma del *yo = yo* kantiano, que tiene que acompañar a todas mis representaciones, lo mismo que las formas puras de la intuición y las formas puras del entendimiento. Se entiende por forma lo que nos dice Aristóteles. “De ellas, una causa decimos que es la entidad, es decir, la esencia (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio)”¹ Los pensadores modernos que tratamos, se abocan a investigar y postular formas que consideran pertenecen a la facultad cognitiva del sujeto. Sin embargo, vamos a ver qué Hegel le da un giro radical a esas concepciones, pues introduce la historicidad en la formación del sujeto, es decir, que su formación epistemológica se ha dado en el devenir de la historia. Les asigna a los periodos históricos un determinado momento en el desarrollo del espíritu hacia su camino al absoluto. Y estos momentos son formas de conocimiento que adquiere el sujeto; por ejemplo, el *pienso, luego existo*, constituiría una forma de la evolución del espíritu. Lo mismo que el *yo = yo* que tiene que acompañar a todas mis representaciones kantiano. Son formas desde las cuales se despliega un nuevo momento de

¹ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, p.68.

conocimiento, esto es, se da un avance en el conocimiento humano. Y esta transformación se da como una continuidad.

Para Hegel, la forma es lo más elevado de su sistema filosófico pues se refiere propiamente al pensamiento. Y si nos remitimos a Aristóteles es porque la forma, una de sus cuatro causas, es la esencia de lo pensado. Podemos ver que lo más elevado de las facultades humanas para nuestro pensador es el pensamiento, pues es lo que se refiere propiamente a la forma, más allá de las otras facultades humanas tales como la percepción, la intuición y, sobre todo, la sensación. Entonces vamos a ver que mientras los pensadores modernos le asignan una forma fija al sujeto, Hegel le va a dar una visión dinámica a esta formación y la va ubicar a lo largo de la historia de la filosofía occidental, que abarca desde los filósofos presocráticos, pero primordialmente desde Parménides, hasta su propia filosofía. En todo este período ubica el pensador alemán el desarrollo de la formación del sujeto universal, pues recordemos que para Hegel la *sustancia deviene sujeto*. Esta se forma y al final de cuentas tiene que llegar a ser sujeto.

Por otro lado, también vamos a ver que la investigación a que se aboca Hegel en relación con los pensadores modernos, es a resolver el problema del sujeto escindido, esto es, la división entre pensamiento y realidad; tal como nos lo dice Ryle: “Se acostumbra expresar esta bifurcación en dos vidas y dos mundos, diciendo que las cosas y eventos que pertenecen al mundo físico, incluyendo el propio cuerpo, son externos, mientras que las operaciones de la propia mente son internas.”² Dualidad que como vamos a ver ha constituido un problema fundamental en la filosofía y que Hegel busca darle una solución

² Ryle Gilbert, *El concepto de lo mental*, España, Editorial Paidós, 2005, p. 11.

al postular la continuidad de los sistemas filosóficos que se han verificado a lo largo del periodo histórico ya mencionado.

El sujeto epistemológico moderno

a) Descartes

Tal como lo definimos en la introducción, comenzaremos el estudio del sujeto epistemológico cartesiano, el cual se puede llamar propiamente sujeto, pues antes de Descartes, el conocimiento recaía primordialmente en el objeto. Se pensaba que las verdades estaban en los objetos y que ahí es donde se debía buscarlas. Pero a partir de Descartes se busca la certeza y la evidencia en el sujeto, y este tiene que tener la seguridad de sus verdades descubiertas. Ya no es aceptado asumirlas por la autoridad, y es por eso que el pensador francés nos dice que no pretende convencer a nadie de que siga este sistema, sino que su intención es solamente contar su propia historia. "Mi propósito no es, pues, enseñar aquí el método que cada cual debe seguir para dirigir bien su razón; sino solamente mostrar el modo como trate de conducir la mía."³ Pues pudiera ser esto una consecuencia de su principio de que las verdades tienen que ser verificadas con toda evidencia por el sujeto, y no involucrarlo en una visión general y unitaria. Son las premisas del individualismo y de la creencia que más tarde se va a dar en la Ilustración, de que un deber del hombre es hacerse cargo del desarrollo de su propia razón y prescindir de alguna figura de autoridad para pensar.

Con esta idea de la subjetividad, el filósofo francés, va a indagar cuáles son los fundamentos del conocimiento cierto y evidente, en orden a descubrir cosas nuevas, y también con el objeto de darles un uso práctico. Pues la duda cartesiana parte de que creía que la lógica aristotélica, y más específicamente el silogismo, sólo servía para demostrar lo ya sabido, pero no servía para hacer nuevos descubrimientos. En segundo lugar, también

³ Descartes René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2004, p. 7.

crítica a la geometría y al álgebra antigua por considerarlas limitadas en cuanto a sus demostraciones. Entonces lo primero que hace es postular una nueva lógica que va a constar de cuatro principios y que son más específicamente, los cuatro puntos del *Discurso del método*; a saber:

El primero fue no admitir nunca como verdadera cosa alguna, que no conociese con evidencia ser tal; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención; y no abarcar en mis juicios nada más que aquello que se me presentase a mi espíritu tan clara y distintamente, que yo no tuviese ninguna ocasión de ponerlo en duda. El segundo, dividir cada una de las dificultades que examinaría, en tantas partes como fuese posible, y como fuese necesario para resolverlas mejor. El tercero, conducir mis pensamientos ordenadamente, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender poco a poco, como por grados, al conocimiento de los más compuestos; suponiendo incluso un orden entre aquellos que no se preceden naturalmente los unos a los otros. Y el último, hacer en todo unas enumeraciones tan completas, y unas revisiones tan generales, que estuviese seguro de no omitir nada.⁴

A partir de esta nueva lógica va a desarrollar todo su método filosófico, el cual va a ser el fundamento desde donde van a construir sus sistemas los filósofos posteriores, es decir, que van a retomar la problemática inaugurada por Descartes, y buscaran darle solución a las inconsistencias y dificultades no resueltas.

Como ya vimos el primer principio dice que no debemos aceptar ninguna cosa que ofrezca la más mínima duda. Y el segundo, que cualquier cuestión que vayamos a investigar, la debemos de dividir en las partes que sean necesarias para poder estudiarla. Esto no deja de ser problemático, pues ¿cuál sería el criterio para determinar lo que no

⁴ *Ibíd.* p. 33.

ofrece la más mínima duda? Y como consecuencia ¿qué nos daría la certidumbre en el número de partes en que se tiene que dividir el problema? Para solucionar esta cuestión Descartes busca demostrar su viabilidad por medio de las conclusiones extraídas de las *Meditaciones metafísicas*. Entonces va a poner en práctica su método y va a analizar todo lo existente para poder llegar a lo que no ofrezca la menor duda, es decir, a la verdad más simple desde la cual edificar todo su sistema filosófico. Su primer principio dice que se debe dudar de todo lo que no ofrezca la más absoluta certeza. Y entonces, en primer lugar va a dudar de todo lo que se refiere a los sentidos. Nos dice que estos nos engañan, pues si bien es cierto que ahora tiene la conciencia de que está sentado y escribiendo al lado de una estufa, en algunas ocasiones esto también lo ha experimentado en sueños con la misma evidencia. De esto se sigue que los sentidos no le dan la certeza que el pensador busca para considerarla como verdades claras y distintas. Después nos habla de las representaciones, y nos dice que si bien yo puedo representarme las cosas con la imaginación, eso no quiere decir que en realidad existan, pues también podría representarme quimeras. Y de esto también se sigue que las representaciones de la imaginación no contienen la certeza que se busca.

El filósofo francés lleva a los límites la duda en su meditación, dudando de lo que aparece al entendimiento como lo más cierto y evidente, esto es, el conocimiento matemático. Pues si bien es un conocimiento que se puede demostrar su verdad con toda la evidencia eso no le quita que pueda ser falso. Para argumentar sobre este último introduce la hipótesis del genio maligno. Pues el objetivo de Descartes es llevar la duda a sus últimas consecuencias y de esta manera llegar a mostrar si es posible o no el conocimiento como ciencia, esto es, si es posible confiar en la razón para un conocimiento cierto y evidente y de esta manera objetivo. Es lo que más adelante va a desembocar en la pregunta kantiana de

¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Descartes le da certidumbre al conocimiento con la demostración de la existencia de Dios y, con esto, a la evidencia de las verdades intuitivas. Kant, demostrando el enlace *a priori* de dos conceptos distintos. Esto lo vamos a ver en el apartado correspondiente con más detalle, por ahora solo debemos dejar en claro que esta tesis del genio maligno es el límite de la duda metódica, con el objeto de establecer un principio simple desde el cual fundamentar todo el conocimiento de una manera evidente. Se trata de un límite, pero también del encuentro con la verdad clara y distinta que Descartes está buscando. Pues yo puedo dudar de todo, menos de que estoy dudando. Y tenemos que para Descartes la duda es pensamiento, entonces, si pienso, luego existo. Este *pienso luego existo* es el *cogito ergo sum* y es la verdad más clara y distinta que se puede encontrar y de la cual más tarde se van a justificar todas las verdades de este tipo, es decir, las verdades que se dan a la intuición. Debemos de tener en cuenta que esta verdad no es una mera razón silogística del tipo; la existencia es una perfección; yo participo de la perfección; entonces yo existo; sino que se trata más bien de una intuición. Pues considerarla un silogismo del tipo anterior es rebajarla a un razonamiento plano y fácilmente cuestionable como, por ejemplo, cuando dice Nietzsche que él yo es un artificio gramático. “Si se piensa, es que hay algo que piensa”: a esto puede reducirse la argumentación de Descartes. Pero esto equivale a admitir como verdadero “*a priori*” nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción de un actor.”⁵ Nosotros diremos que se trata más bien de una intuición tal como la nombra Descartes, que va a buscar demostrar por medio de la prueba de la existencia de Dios y de esta manera la sustancializa. Para Hegel el sujeto cartesiano es un resultado del devenir de

⁵ Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Madrid, Editorial EDAF, 1998, p. 278.

la idea y, como tal, es razón que tiene certeza de ser toda la realidad. Es la sustancia que deviene sujeto y, en esta forma inmediata de concebirla, es Dios para Descartes. Pues se trata de la identidad con el pensar y de su existencia como su fundamento. Concebir de otra manera esta intuición no explicaría las consecuencias que trajo al desarrollo de la ciencia hasta nuestros días. De esta manera, también va a contrarrestar la hipótesis del genio maligno, y con esto mostrarnos que su nuevo método para hacer ciencia es verdadero. Pues la prueba de la existencia de Dios es la que va a demostrar la evidencia de todas las verdades claras y distintas, comenzando por el *cogito ergo sum*.

En esta prueba nos dice que, si un ser finito e imperfecto puede representarse la idea de lo perfecto, entonces, este necesariamente debe de existir, porque sería imposible que un ser perfecto pueda nacer de un ser imperfecto. Que de un ser finito pueda nacer lo infinito es imposible, entonces por esta causa lo perfecto en su infinitud debe necesariamente existir. La perfección va a ser la demostración de la claridad y distinción de las verdades cartesianas, pues ésta, al estar depositada en el sujeto por Dios, va a permitir, de alguna manera, que estas verdades intuitivas contengan esa misma perfección y en este sentido sean claras y distintas. Claras porque están separadas del todo y distintas porque se pueden separar sus partes de una manera clara. De esta forma podemos ver la demostración de los dos primeros principios del *Discurso del método*, a saber; el que no se acepte nada que no contenga la más absoluta certeza, es decir, la claridad. Y segundo, la división de la cuestión a tratar en todas las partes que sea posible; la distinción. Ambas partes a su vez constituyen la evidencia.

En lo que se refiere al tercer principio del discurso método, el cual nos dice que tenemos que conducir ordenadamente nuestro pensamiento empezando por lo más simple y

fácil de conocer a lo más complejo. Podemos decir que para Descartes lo más fácil de conocer es lo más evidente, como por ejemplo lo que extrajo de las conclusiones de sus meditaciones, esto es, la existencia de Dios y la existencia del alma. Pues se podría pensar que lo más fácil de conocer sería lo que se nos da de una forma inmediata a los sentidos, pero es precisamente lo que Descartes busca refutar en la primera y segunda meditación. Entonces, lo más fácil de conocer para este filósofo son las verdades evidentes de las cuales va a partir para buscar conocer lo más complejo. Y en este sentido va a investigar la relación del pensamiento con la extensión para mostrar la realidad de lo extenso y la forma de conocerlo.

Nos había dicho en una de las meditaciones y, a manera de hipótesis, que el genio maligno nos engañaba, pero después que demostró la existencia de Dios y que no hay tal genio maligno, busca mostrarnos en qué consiste la verdad y el error en los juicios. Nos dice que una facultad del alma es la voluntad, la cual nos permite admitir o rechazar alguna proposición. Pero como esa facultad es infinita en el sujeto, a diferencia del entendimiento que es finito, entonces el error radica en que la voluntad no acierta en admitir correctamente las verdades claras y distintas; ya sea por precipitación o prevención. Lo primero como su nombre lo indica, por precipitarse a admitir verdades sin la debida reflexión; y lo segundo, por creer que no está en sus capacidades el poder determinar estas verdades. Entonces no hay tal genio maligno que me engañe, sino más bien como ya dijimos, el error radica en la voluntad del sujeto que por su infinitud es propenso a errores.

Podemos ver que Descartes fundamentado en sus verdades evidentes, ya está restableciendo lo que antes había rechazado como dudoso. Lo primero es que Dios no nos engaña, y que en este sentido es posible el conocimiento verdadero si el sujeto se conduce

siguiendo las reglas del método. En segundo lugar, nos va mostrar que lo extenso también existe y puede ser conocido.

Para este pensador hay ideas innatas, adventicias y ficticias. Las primeras son las que vienen con nosotros al nacer como, por ejemplo, el pensamiento de Dios, los principios lógicos, el concepto de sustancia y de causa, de extensión y número, etc. Las segundas se refieren a las ideas que provienen del exterior, es decir, por los sentidos. Y las terceras son las que son creadas por la imaginación. De las tres sólo las primeras son propicias para el verdadero conocimiento, y es desde donde va derivar la existencia de la extensión. Pues para este pensador hay tres tipos de sustancias; una infinita que es Dios, y dos finitas que son el espíritu y el cuerpo. El atributo del espíritu es el pensamiento y el del cuerpo es la extensión. Y es en este sentido como se puede conocer lo extenso, pues para este filósofo, lo extenso es reducido a movimiento mecánico y esto es lo que lo hace inteligible. Es posible conocerlo en un sentido racional por las matemáticas. Ya la materia no obedece a la finalidad interna tal como lo postulado Aristóteles, sino que ahora en orden a la extensión y sus modos de existir, esto es, la figura, la posición y el movimiento, es cómo se puede conocer. Y como nos podemos dar cuenta son los principios de la mecánica.

Nos dice que alma y cuerpo son distintos; esto porque el cuerpo es posible dividirlo y el alma al ser una unidad continúa no se puede dividir. Son diferentes pero en un sujeto están unidas, pero no por la naturaleza sino porque se trata de una enseñanza natural que se da en la interacción del alma y el cuerpo. Pero no debemos olvidar que en sentido estricto en Descartes no queda clara la relación entre la *res cogitans* y la *res extensa* por la razón de que como racionalista que es este pensador, el alma, en donde radica el pensamiento es continua e indivisible y, sólo por estas características es como se puede conocer lo extenso.

Esto es, por el conocimiento matemático que tiene el mismo estatus que las verdades claras y evidentes. El conocimiento en relación a fuerzas, o las cualidades de lo extenso, no es posible para este filósofo, pues se trata de un conocimiento problemático para su filosofía, es por eso que la posibilidad de conocimiento en relación a este sistema no rebasa a lo mecánico, es decir, lo que se puede calcular matemáticamente. Entonces el pensador francés, marca una diferencia clara y con esto la separación del alma y el cuerpo.

Como habíamos dicho de sus verdades claras y distintas, no es un razonamiento plano, pues de este principio el pensador francés va a extraer diversas demostraciones matemáticas y físicas principalmente. Pero está claro que tiene sus deficiencias, y Locke, Leibniz y Kant se las van a mostrar en sus sistemas filosóficos respectivamente. Por ejemplo Locke dirá que no hay ideas innatas que se pueden concebir como una intuición intelectual de una forma inmediata, sino que el origen de las ideas son las sensaciones dadas a los sentidos, es decir, que su origen es empírico

Resumiendo, para Descartes lo primero que hay que determinar es un fundamento cierto y evidente que pueda sustentar todo el conocimiento como ciencia. Se trata de encontrar verdades que no ofrezcan la menor duda, y en función de esto se propone deshacerse de todos los conocimientos previos considerándolos meros prejuicios. Ya cuando logró con base en sus meditaciones dudar de todo, entonces está en condición de llegar a la verdad más simple, pero con esto también a la más evidente. Del pienso, luego existo, como la verdad más simple y evidente, parte la investigación de las verdades más claras y distintas en las cuales se va a sustentar también el conocimiento de lo extenso. La relación verdadera entre estos dos aspectos se va a demostrar con la prueba de la existencia

de Dios. La fuente de la verdad de las intuiciones y de las cuales reciben su claridad para de esta manera poder ser aplicadas a todo lo existente.

b) Locke

El sujeto epistemológico en Locke se basa en una concepción empirista del conocimiento, pero que a la vez, no deja de darle continuidad a la investigación que comenzó Descartes al dejar al sujeto como fundamento del conocimiento. Es decir, que las ideas fundamentales que se forma el sujeto lockeano, tienen el mismo sentido metafísico que las ideas cartesianas, pues comparten su sentido racional y de universalidad aunque éstas provengan de los sentidos. Específicamente nos referimos a las “ideas simples” de sensación y reflexión, que son la fuente de todo el conocimiento y que vamos a tener oportunidad de clarificar más adelante. Por ahora lo que interesa dejar en claro es que hay puntos de unión en ambos pensadores, lo cual nos va a permitir establecer concordancias más que diferencias irreconciliables en cuanto son filósofos modernos y, de esta manera poder confrontarlos en el tercer capítulo con Hegel.

Locke establece que las ideas son el objeto del pensamiento:

Puesto que todo hombre es consciente de que piensa y siendo las ideas que están allí aquello en que se ocupa su mente, mientras está pensando en no hay duda que los hombres tienen en su mente varias ideas, tales como las que expresan las palabras <<blancura, dureza, dulzura, pensar, moción, hombre, elefante, ejército, borrachera>> y otras.⁶

Es decir, que el conocimiento se fundamenta en las ideas y, en este sentido, la investigación va a girar en torno a cuál es su origen y alcance. Una característica de estas

⁶ Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano I*, Madrid, Editorial nacional, 1980, p. 163.

teorías del conocimiento, a la par de establecer cómo es que adquirimos el conocimiento, también es la preocupación por determinar su alcance. Ya lo podemos ver en Descartes, cuando analiza en qué consiste la verdad y el error en el conocimiento. Y es por eso que también el objetivo de Locke es el de investigar el origen y el alcance de las ideas.

Para comenzar con la exposición, diremos que para este pensador, el origen de las ideas es la experiencia. Critica la concepción cartesiana de las ideas innatas, pues recordemos que Descartes cree que hay ideas innatas en el sujeto, y que por medio de la intuición se puede acceder a ellas. A esto, el filósofo inglés le opone la concepción de la tabula rasa, es decir, que la mente antes de recibir cualquier impresión por los sentidos, es una página en blanco.

Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de toda instrucción, sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación limitada y activa del hombre ha grabado en ella, con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contestó con una sola palabra: de la experiencia.⁷

Nos dice de esto, tomando como ejemplo las leyes lógicas de identidad y de tercero excluido, que en este caso las ejemplifica como ideas innatas, que si lo fueran verdaderamente todos los individuos en su totalidad estarían conscientes de ellas. En primer lugar, los niños y los idiotas no las conocen. Y en segundo lugar, se cree que los hombres al llegar a la edad adulta adquieren conciencia de ellas. Pero sigue cuestionando a las ideas innatas pues para él, aún en la edad adulta hay hombres que las desconocen y, todavía más, es posible que nunca lleguen a tener

⁷ *Ibíd.* p. 164.

conciencia de ellas. Tampoco hay ideas innatas prácticas, esto es, las que se refieren a la moral. Pues nos dice que hay máximas morales que se creen innatas, pero sólo en algunos pueblos las conciben de esa manera y en otros tienden a practicar lo contrario. Esto porque las desconocen o no están conscientes de ellas. Si fueran ideas innatas, en todos los pueblos de la tierra las costumbres serían las mismas. Nos dice por ejemplo, que una máxima es que todo hombre protege incondicionalmente a sus hijos, sin embargo, se sabe que los espartanos se deshacían de los niños que consideraban débiles. Y ya con esta excepción queda refutada la tesis de que hay ideas innatas en el sujeto. Éstos son algunos de los argumentos que aduce Locke para mostrar que no hay ideas innatas sea en su sentido teórico, o en su sentido práctico. Y es por eso que busca mostrarnos de qué otra manera el sujeto adquiere sus ideas.

La experiencia para el pensador inglés no se puede dar sin conciencia. “Toda idea en la mente, o bien es una percepción efectiva, o bien, habiéndolo sido, está de tal suerte en la mente que por medio de la memoria puede llegar a ser una percepción efectiva una vez más.”⁸ Para Descartes la esencia del alma es el pensamiento, esto quiere decir que hay una continuidad del pensar en el alma, porque está siempre realiza esa actividad, aun cuando el sujeto esté durmiendo. Esto para Locke es inconcebible, pues la esencia del alma para este pensador es la conciencia y no el pensamiento. Éste sólo es un modo de la mente cómo vamos a ver más adelante. Entonces, si un individuo duerme y no está consciente, no está pensando propiamente. Pone el ejemplo de Sócrates despierto y Sócrates dormido. El primero, al estar despierto, está consciente de su pensamiento. Pero respecto al segundo, si se considera que también piensa aunque esté durmiendo, y no está consciente de que

⁸ *Ibíd.* p. 150.

piensa, entonces hay dos Sócrates en un mismo cuerpo; uno que esta consiente que piensa y otro que no está consiente, y esto es inverosímil. Como ya dijimos, esto se sigue, de que para el filósofo inglés la conciencia es la esencia del alma y no el pensamiento. Para que el sujeto conozca verdaderamente debe de estar despierto y con esto consiente, siguiendo esta premisa, para este filósofo no hay inconsciente.

La fuente de las ideas es la experiencia, y ésta se da de dos maneras; por la sensación, y por la reflexión. La primera, son las impresiones que los sentidos reciben de las cosas exteriores. Y las segundas, la reflexión que la mente hace de sus propias operaciones. Las ideas pueden ser simples y complejas. Con respecto a las primeras, son las que se reciben pasivamente, sea por la sensación o la reflexión. Respecto a las segundas, son las que la mente forma con las ideas simples, y en este sentido, corresponden a la parte activa de la mente.

Vamos a hablar primero de las ideas simples de sensación. Estas son de dos clases: Ideas primarias e ideas secundarias. Las primeras son las más fundamentales y se trata de la extensión, la figura, movimiento y reposo y el número. Las segundas son las cualidades de los cuerpos y tienen que ver con lo que perciben los sentidos, por ejemplo: la vista percibe los colores, el olfato los olores, el gusto los sabores, etc. Las ideas secundarias dependen de las primarias, pues los espíritus animales, que son la causa de las impresiones de las cosas a los sentidos, contienen en sí mismas, de forma insensible para los mismos, las ideas simples primarias. Éste es el mecanismo que Locke intenta mostrar como causa de la obtención de las ideas simples por parte del sujeto, pues cree que los “espíritus animales”⁹ son una

⁹ Eran los espíritus animales para Descartes, como un lazo de unión entre el alma y el cuerpo del hombre, una como virtud media que suplía en el cuerpo la acción del alma en la esfera de lo sensible que este filósofo negaba. Le servía para la explicación de la vida animal en el hombre que por hipótesis no podía proceder del

especie de materia que contiene en su forma; la extensión, figura, movimiento, reposo y número, es decir, las ideas primarias, pero como estas son imperceptibles en esa materia para el sujeto, las llama insensibles.

Y dado que la extensión, la forma, el número, y el movimiento de cuerpos de tamaño observable se pueden percibir a distancia por medio de la vista, resulta claro que algunos cuerpos que son imperceptibles de manera individual deben venir de ellos a los ojos, y de esta manera comunican al cerebro algún movimiento que provocan esas ideas que nosotros tenemos sobre dichos objetos.¹⁰

Se puede pensar, que a esto se reduce su metafísica; a una explicación mecánica de algunos espíritus animales, que a su vez, son una potencia que imprime por la acción de la sensación una idea cualitativa en el sujeto.

De estas ideas también hace un análisis, sobre la forma en que espacio, duración y número, pueden considerarse ideas simples. Toda esta explicación se propone mostrar que éstas son simples, porque tienen en sí mismas la validez universal, y que no se pueden pensar en relación a alguna medida dada. Esto quiere decir que, si bien el espacio se piensa en relación a parámetros de medida, como el metro, la yarda, la pulgada, etc. esto no quiere decir que hay muchos espacios, sino que más bien el espacio es uno solo pero dividido con fines prácticos del hombre. Es lo que más tarde va a retomar Kant como la “intuición pura del espacio”. Lo mismo sucede con la duración, que sería, en otros términos, el tiempo. Éste se puede dividir en horas, días, meses, años, etc. Pero tampoco quiere decir que existan muchos tiempos. Ya que se trata sólo de parámetros de medida que tienen un sentido de uso

alma. En realidad admitía que no eran otra cosa que cuerpos; mas a manera de partículas sumamente tenues que sostenía ser capaces de un movimiento muy rápido a través de las partes del cuerpo, al modo que se mueven las partes de una llama. Así que trataba de explicar por tales movimientos de estos seres hipotéticos todas las alteraciones que tienen lugar en el organismo humano relacionados con el sentimiento y el hecho de la locomoción. El estudio del sistema nervioso ha hecho desaparecer del terreno científico filosófico esta teoría.

¹⁰ Locke John, Ensayo sobre el entendimiento humano I, Madrid, Editorial nacional, 1980, p. 208.

cotidiano para el individuo, pero que no son su última realidad. Lo mismo que el espacio, sólo hay un tiempo, y esta es una idea simple que el sujeto tiene del mismo. Algo igual nos muestra respecto al número. Y nos dice que su simplicidad radica en la unidad. Todas las demás cantidades sólo son la adición de esta unidad. Entonces la idea del número es la unidad y todas las demás cantidades, por muy grandes o pequeñas que sean aquel es su fundamento.

Estos tres aspectos que acabamos de considerar en Locke, son ideas en el sentido de que al ser construidas por el sujeto desde la experiencia tienen un límite, porque más allá de considerarlas como tales, no se puede concebir otra cosa. Esto es, porque si nos adentramos en las ideas de espacio, de duración y número, en el sentido de la facultad que tiene el pensamiento de adicionar segmentos de medida, en el caso del espacio y la duración; y unidades en el caso del número, vamos a desembocar en la idea de infinito. Nos dice el pensador inglés que son ideas, y tienen limitaciones. Porque si se pretende conocer al infinito como algo positivo y asignarle con esto una medida, entonces dejaría de ser infinito y se consideraría en relación a esta medida o parámetro del mismo. Entonces Locke le deja a la idea de infinito un estatus negativo, es decir, indeterminado e incognoscible.

Para este pensador es muy importante dejar en claro, que lo que él considera ideas simples, en verdad se conciben como tales, y nos lo busca mostrar en amplias explicaciones. Nos dice, por ejemplo, que los colores son ideas simples, porque un color no se le puede añadir nada cuantitativamente. Al color blanco no se le puede añadir

cuantitativamente más blanco, y su única diferencia es de grado. Y el considerar a un color en sus diferentes grados no le quita su simplicidad.¹¹

De las ideas de reflexión, tenemos que son las ideas que la mente recoge de sus propias operaciones y que se reducen principalmente a dos de ellas: el pensamiento y la voluntad. Pero respecto al pensamiento tenemos a su vez, la percepción, la memoria, etc. Y en relación a la voluntad, el querer, el desear, etc. Pero podemos decir en términos generales, que para Locke, las operaciones de la mente son el pensamiento y la voluntad, que a su vez, en su unidad, son una potencia. Ahora vamos a explicar en qué consiste esto.

El pensador inglés va a desarrollar en qué consisten estas ideas simples de reflexión y su relación con la moral. Y explica cómo es determinada la voluntad en las acciones de los hombres. Comienza con la crítica a la creencia de que el pensamiento determina a la voluntad. Y nos dice que éste no puede determinarla, porque los dos constituyen un mismo aspecto de la mente, es decir, la potencia. En este sentido, el postular que el pensamiento determina a la voluntad es una confusión del pensamiento. Para Locke decir que el pensamiento determina a la voluntad, es lo mismo que decir, que la capacidad de bailar determina a la capacidad de cantar o viceversa. “Porque la potencia de pensar no opera sobre la potencia de elegir, ni la de elegir sobre la de pensar, en mayor medida que lo hace la potencia de bailar sobre la de cantar, o la potencia de cantar sobre la de bailar...”¹²

Entonces, la potencia es una idea simple, y contiene a su vez, al pensamiento y la voluntad.

Por lo tanto el uno no determina a la otra. Una potencia no puede actuar sobre otra

¹¹ Aunque Leibniz le va a refutar que esa simplicidad es cuestionable, pues el color verde en realidad es la mezcla de dos colores primarios: el azul y el amarillo. “Es, por ejemplo evidente que el verde nace de la mezcla del azul con el amarillo; así puede creerse también que la idea del verde está compuesta de estas dos ideas.” Y de esta manera, en *El nuevo ensayo sobre el entendimiento humano*, Leibniz va a seguir cuestionando la simplicidad de estas ideas, en el sentido de que en ellas hay algo más de lo que el filósofo inglés considera.

¹² Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano I*, Madrid, Editorial nacional, 1980, p. 362.

potencia. El que actúa es el hombre, y en él es donde se dan las relaciones de las potencias. También hay una potencia con respecto al cuerpo, que contiene a su vez; la extensión y el movimiento. Y ambos, mente y cuerpo constituyen la potencia; una con la capacidad de reflexionar y otra con la capacidad de movimiento.

La preocupación de Locke es evitar que sus ideas simples puedan tener parámetros empíricos, que puedan poner en duda su universalidad. Es por eso que podemos considerar a este filósofo, en algún sentido, racionalista, pues busca en las explicaciones de sus ideas simples, evadir cualquier parámetro que ponga en duda la simplicidad, y con esto la universalidad de las mismas. Pues en Locke el término simplicidad, tiene el mismo sentido que en Descartes, esto es, el de las ideas o verdades más universales. Y de las cuales, podemos decir hipotéticamente que, Kant va a retomar para formar sus intuiciones puras y las categorías del entendimiento.

Anunciamos aquí lo relativo al cuerpo, porque este aspecto también va a relacionarse con lo práctico de las ideas, en el sentido de que la unión de mente y cuerpo se va a dar en referencia a dos ideas que son el placer y el dolor. El primero se refiere a lo bueno para el sujeto, y el segundo a lo malo para el mismo. De esto se sigue el por qué el pensamiento no determina a la voluntad, ni tampoco el placer como a veces se piensa, y es más bien el dolor el que lo hace. La voluntad es determinada por algo exterior. Del placer diremos que sí se tiene algo como un bien, pero se puede vivir sin él, entonces no hay una determinación y no se busca obtenerlo. Pero si ese bien se desea y se es consciente de no poseerlo, entonces sobreviene el malestar y el sujeto es determinado a conseguirlo. Si este sujeto reflexiona y amplía sus miras a objetivos o bienes más elevados, entonces se va a enfrentar a situaciones dolorosas, esto es, que los objetivos más elevados, como por ejemplo la

promesa de vida eterna, conllevan privaciones y sacrificios. Pero si el sujeto tiene miras cortas, y se conforma sólo a los placeres inmediatos, entonces el dolor que le van a infringir esas equivocaciones lo van a determinar a buscar objetivos más altos en relación al dolor y malestar que le van a producir. El hombre es libre de elegir siguiendo su libre albedrío, y como consecuencia, puede tomar decisiones correctas e incorrectas. La libertad no consiste en la voluntad sino más bien, en la capacidad del hombre de actuar o de no actuar, de moverse o de no moverse. “La libertad es el libre albedrío de ejecutar lo que desea.”¹³ De cambiar o no su situación en base a la reflexión moral de sus decisiones. Pero el sujeto no es libre en su voluntad, porque una vez que ésta se ha determinado, el sujeto tiene que decidir por actuar o no actuar y entonces se encuentra condicionado por la necesidad. Para ser libre es necesaria la reflexión. Tenemos por lo tanto, que el sujeto es libre de elegir según reflexione, con base en su libre albedrío y su potencia de movimiento, o sea de acción, y otras en las que está inmerso en la necesidad, y no puede elegir propiamente, porque se cree que la facultad de decisión está en la voluntad. Para este pensador; libertad y necesidad son dos cosas separadas. Y vamos a ver cómo es que al dividir los filósofos modernos, el pensamiento o lo racional, con respecto a lo existente o empírico, siempre van a mantener una concepción problemática de ambos aspectos uno con respecto al otro, en este sentido la contraposición de libertad y necesidad. Lo cual, vamos a ver que con Hegel, ambos aspectos se complementan. Pero también, podemos notar en el filósofo inglés, el característico pragmatismo anglosajón, esto es, la preeminencia por la acción en el hombre.

Ahora vamos a tratar sobre las ideas complejas. Estas van a ser de tres clases: en cuanto a los modos, la substancia, y la relación. Lo primero que nos dice es que las ideas complejas están formadas por ideas simples, y en esta segunda parte va a tratar de

¹³ *Ibíd.* p. 434.

mostrarlo. Por lo tanto, vamos a comenzar diciendo que las ideas complejas que se refieren a los modos, están formadas por ideas simples y que son distintas a las substanciales por la siguiente razón: mientras que las ideas complejas de substancia tienen un arquetipo o modelo real, las de los modos no lo tienen, esto es, que si lo pueden tener en un sentido mental, como una representación, pero no en un sentido estrictamente real. Nos dice que son ideas transitorias, y nos ejemplifica que pueden existir en un pueblo y en otro no ser conocidas. Estas ideas, así como aparecen pueden desaparecer, o sea, que pueden existir o no existir; pueden ser posibles o no posibles. Para Locke, no tienen otra relevancia, porque son contingentes en su existencia.¹⁴

Con relación a las ideas complejas de substancia nos dice que sólo se trata de un soporte de las ideas simples: "... porque, como ya he afirmado, al no imaginarnos de qué manera estas ideas simples pueden subsistir por sí mismas, nos acostumbramos a suponer que existe algún *substratum* donde subsistan y de donde resulten; al cual, por tanto, denominamos sustancia."¹⁵ Que esta idea de substancia en realidad es oscura y que no es posible conocerla. No podemos conocer a la substancia que llamamos espíritu o alma y, mucho menos, a la substancia material llamada cuerpo; aunque algunos consideren que si es posible conocerla y que aún la conocen. Pues si se pretende dividir la substancia alma o cuerpo al infinito, en primer lugar sería imposible dividirla, y en segundo lugar, sería también imposible conocer todas esas divisiones. Esto, porque se trata de una idea que está más allá del entendimiento humano. Es por eso que para este filósofo la substancia es una idea compleja, que sólo la formamos cuando tenemos frente a nosotros a las ideas simples

¹⁴ Sin embargo, haciendo una comparación, podemos decir que para Leibniz, los modos tienen una relevancia de primer orden, porque el comprender la posibilidad o imposibilidad de las cosas nos permite conocer la necesidad que hay en las cosas. Por ejemplo, en el mejor de los mundos posibles. El mundo en el que vivimos es el mejor de los mundos respecto a la posibilidad de otros.

¹⁵ Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano I*, Madrid, Editorial nacional, 1980, p. 434.

en una unidad, y ésta es lo que nos hace creer que estamos frente a una idea real llamada substancia. Podemos ver, que la idea compleja de substancia es para el pensador inglés oscura pues, se trata de la más metafísica de las ideas. Como empirista está fuera de su sistema filosófico el asignarle una realidad más objetiva a esta idea, por la razón, de que esta idea no tiene un arquetipo o modelo en la realidad. Por ejemplo, cualquier cuerpo es una substancia, pero aunque lo tengamos frente a nosotros, y podamos determinar sus ideas simples primarias y lo podamos ver, tocar, oler, etc. Es decir, conocer sus ideas simples secundarias no lo podemos conocer totalmente. También es inconcebible para este pensador que una esencialidad de cualquier substancia la defina en su totalidad, porque no tenemos el criterio para definir lo que es esencial en las cosas.

Las ideas complejas de relación son las que se forman cuando diversas ideas simples y complejas se relacionan, es decir, que resultan de referir una idea a otra para poder comparar dos ideas entre sí, y con ello tener como resultado un nombre distinto a las primeras. En términos generales se reduce a la causa y al efecto, y a la identidad. De la primera, es la causa que produce la idea, y de lo que es producido, el efecto. Por ejemplo el padre es la causa y el hijo el efecto. La idea padre es la relación entre dos individuos; uno que genera o engendra (causa) y el otro que es generado (efecto).

De la identidad nos dice que es la relación que se da de la existencia de algo en el mismo espacio y tiempo. Es una idea de continuidad en la existencia de un sí mismo. En cuanto a lo corpóreo, una sucesión de cambios y, en cuanto a la mente, la identidad radica en la conciencia. Por eso nos dice, que la existencia verdadera de un individuo radica en la conciencia. De la misma manera la identidad y continuidad del sujeto pensante radica en la misma. Pues para este pensador, no podría haber alguna relación en la creencia de que un

sujeto pensante pueda existir en diversos cuerpos en tiempos distintos, como cree la teoría de la transmigración. Si en dos momentos y espacios distintos tuviéramos dos conciencias distintas, entonces tendríamos dos identidades.

Finalmente nos habla de la realidad de las ideas en cuanto a sus arquetipos o modelos. Tenemos entonces que las ideas son reales o ficticias, adecuadas e inadecuadas, verdaderas o falsas. Por ejemplo, una idea es real cuando en verdad existe a lo que se refiere. Y es ficticia cuando su arquetipo no está en la realidad. No podemos decir que la idea que tenemos de algún color no sea real, porque independientemente de que no exista objetivamente en el objeto en que se encuentra, si es una potencia que nos puede afectar y esto la hace real. De las ideas adecuadas, nos dice Locke, que son las que representan perfectamente los arquetipos de nuestras ideas, es decir, que tenemos una representación completa de alguna cosa en nuestra idea. Y en cuanto a las ideas inadecuadas nos dice que es una representación parcial de los arquetipos.

De la verdad y falsedad de las ideas nos dice que se dan con respecto a tres aspectos.

1) Respecto a las ideas de otros hombres, esto es, al considerar que nuestras ideas se corresponden con las ideas que tienen otros hombres. 2) Con respecto a la existencia real de las ideas que nos representamos. Esto es, que los modelos o arquetipos de las ideas existan realmente. 3) Y finalmente con relación a las supuestas esencias reales de las substancias. Al final de cuentas, como es de suponer en un pensador empirista, la idea de substancia es la menos real y verdadera. Pues el argumento principal, es que no podemos conocer la esencia de alguna substancia de la cual se deriven todas sus demás propiedades, y en este sentido, no podemos decir, estrictamente, que las ideas de substancia sean verdaderas, pues a decir de Locke son las más falsas. Las ideas de origen empírico tienen más realidad y

verdad que las ideas racionales. Por ejemplo nos dice que las ideas simples son eminentemente reales, adecuadas y verdaderas, ya se trate de ideas simples primarias, o ideas simples secundarias. Sin embargo de las ideas complejas, las de los modos y relaciones, por tratarse de ideas que solo están en la mente y no tienen un arquetipo en la realidad, tienden a ser según la deducción lockeana, reales y ficticias; adecuadas e inadecuadas; verdaderas y falsas. Esto dicho en términos muy generales, pues por la extensión de la explicación, no podemos desarrollarla aquí. Y no así con las ideas de substancia, que no llegan a ser reales; cuando se pretenden definidas por una esencia; en cuanto adecuadas; “Las ideas de las sustancias, como la colección de sus cualidades, son todas inadecuadas.”¹⁶ Y finalmente las verdaderas; “En cuanto referidas a la existencia real, ninguna de nuestras ideas puede ser falsa, a no ser las de sustancias.”¹⁷

Podemos observar también que en cuanto a la prueba de la certeza de las ideas, el filósofo inglés, establece criterios empíricos para determinarla. Con Descartes esta prueba consistía en establecer la verdad y el error en cuanto a los criterios de precipitación y prevención. Sin embargo con el pensador inglés vemos que establece aparte del criterio de verdad y error o falsedad según sea el caso; el de realidad y ficción; adecuación e inadecuación de las ideas. Esto con respecto a los arquetipos o existencias reales de las ideas que se traten. Lo que no sucede con el pensador francés, que se enfoca solo a determinar las ideas racionalmente, y es por eso que la validez no la remite a ningún criterio de experiencia.

Resumiendo, el proceso de conocimiento en Locke parte de la experiencia, pues considera que no hay ideas innatas y, que más bien, el alma antes de cualquier

¹⁶ *Ibíd.* p. 560.

¹⁷ *Ibíd.* p. 569.

conocimiento es una tabula rasa. Pero una vez que comienza el proceso de conocimiento, esta comienza a recibir ideas que son el objeto del pensamiento. Estas ideas se van a dividir en simples y complejas, las cuales, se forman de las simples. Estas últimas a su vez son de dos clases: las de sensación y de reflexión. Las primeras son las ideas que se reciben de los sentidos. Y las segundas se tratan de las operaciones internas de la mente. De las ideas complejas tenemos que son de tres clases: las de sustancia, modo y relación. Las ideas básicas son simples porque la mente no las puede crear, así como tampoco destruir, lo que si sucede con las ideas complejas las cuales son creadas por la mente. Tenemos a grandes rasgos la concepción del sujeto epistemológico en Locke, y podemos ver que es un filósofo empirista, pero que no deja fuera el racionalismo que instituyó Descartes. Ya que podemos ver integrada gran parte de la filosofía proveniente de la tradición metafísica que le antecedió, aunque no por eso deja de recaer todo el peso de su pensamiento en la experiencia.

c) Kant

El sujeto kantiano, está inscrito en dos tendencias filosóficas: el empirismo y el racionalismo. Recordemos que Descartes postulaba que por la intuición se podían conocer las verdades claras y distintas, es decir, que este autor creía en la intuición intelectual para acceder al conocimiento. Una vez que obtenía la certeza de lo más simple, entonces podía aplicarlas a lo más complejo o general, esto es, que partía de certezas racionales. Por otro lado, Locke le critica a Descartes que no puede haber tales verdades, pues para este autor todas las ideas provienen de la experiencia, y en este sentido, postula dos clases de ideas: las simples y las complejas. De las cuales, su origen no contiene ningún contenido racional, sino exclusivamente empírico. Kant busca sintetizar estas dos posturas antagónicas.

Descartes no dejó claro en un sentido objetivo la relación de la *res cogitans* con la *res extensa*. Tuvo que postular a Dios como el enlace entre ambos aspectos, para así darles una continuidad lógica, pero para los pensadores posteriores como Locke y Kant, esto no paso de ser un mero artilugio no exento de oscuridad, y al cual, buscaron darle otra solución. En el caso de Locke, busca quitar este aspecto problemático, prescindiendo de certezas meramente racionales. Postulando que el origen de las ideas es empírico, y en este sentido, le quita al sujeto cualquier aspecto racional innato. Su sistema se fundamenta en la pura sensación de lo real que desemboca en ideas, y con esto, ya está dado desde un principio el enlace entre lo empírico y lo racional. Sólo que lo racional en Locke se queda en la mera representación de lo real y no trasciende a lo racional en sentido estricto. Y en lo que respecta a Kant, va a buscar demostrar que en realidad ambos aspectos forman parte del mismo conocimiento. Y podemos adelantar que la aportación kantiana en este tema es la postulación de un nuevo concepto que va a servir de enlace entre lo empírico y lo racional. Pero antes, debemos tener en cuenta que en Kant estos dos aspectos se dan en la subjetividad, como vamos a explicar más adelante, y es por eso que este enlace se refiere a una facultad subjetiva, a saber: la imaginación. Pero para llegar a esto, tiene que mostrar primero la posibilidad de que de estos tres aspectos; lo empírico, lo racional, y el enlace (imaginación), se pueda dar conocimiento objetivo.

En primer lugar nos dice que se tiene que dar un cambio de perspectiva en cuanto al que conoce y lo que es conocido. Uno de los aspectos que observó de sus predecesores, era que estos pretendían conocer a la *cosa en sí*, pues así es como Kant llama al objeto del conocimiento, creyendo que no es posible conocerlo en su totalidad. Pero para este pensador, en esto radica el error, pues en primer lugar cuando se pretende conocer una cosa en sí misma, el sujeto que conoce no puede evitar desembocar en contradicciones, pues la

cosa o el objeto en sí, no puede ser cognoscible para este pensador. Entonces, para explicar el cambio de perspectiva, se auxilia de la *revolución copernicana*, la cual consistió, en que Copérnico revirtió el punto de vista de la cosmología antigua en la cual el observador que se encuentra en la tierra es el centro del universo junto con ésta; y el sol, las estrellas y los planetas, giran alrededor de ella. La visión de Ptolomeo que hace del hombre el centro del universo. Sin embargo, Copérnico le va a dar un giro a esta concepción postulando una nueva perspectiva en la cual lo que se mueve es la tierra; y el sol, las estrellas y los planetas, son los que están fijos. La consecuencia de esta nueva idea es que se puede explicar el movimiento de los astros de una manera más correcta. Lo mismo hace Kant, al revertir la relación entre el sujeto y el objeto en cuanto al conocimiento. Pues si hacemos una analogía con la revolución copernicana, podemos decir, que lo que antes se movía en orden a sus determinaciones, era el objeto; y el sujeto permanecía estático. Con la inversión, lo que se va a mover ahora, en orden a sus facultades, es el sujeto; y el objeto va a permanecer con una determinación fija, esto es, la de mero fenómeno.

Es en el sujeto donde va a recaer la investigación que Kant llama trascendental. Y por trascendental nos dice: “Llamo trascendental todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible *a priori*.”¹⁸ Es decir, que las facultades trascendentales no deben tener ningún contenido empírico. Pues se trata en realidad de formas puras *a priori*, de las cuales se va a derivar todo el conocimiento. Pero por otro lado, también nos dice que sin objetos posibles de experiencia no podrían existir estas formas o facultades del sujeto. Pues al ser las condiciones de posibilidad de todo conocimiento, solamente lo son, en cuanto les son dados objetos en la experiencia. Todo el sistema kantiano trata de mostrar las facultades

¹⁸ Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, p. 58.

subjetivas en su sentido transcendental, sin olvidar que son posibles si existen objetos de experiencia, Pues las intuiciones puras; espacio y tiempo; y los conceptos puros del entendimiento; son formas puras *a priori*, que como tales se anticipan a cualquier experiencia, y que a su vez, ésta, se tiene que ceñir a estas formas. Vamos a explicar esto con más calma.

Como ya adelantamos en el párrafo anterior, existen en el sujeto sólo dos formas de conocer, a saber: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. “...que existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la sensibilidad y el entendimiento. A través de la primera se nos *dan* los objetos. A través de la segunda los *pensamos*.”¹⁹ Como podemos ver se trata de la unificación del empirismo y el racionalismo, pero remitidos *a priori* a la subjetividad. Es por eso que a lo propio de la sensibilidad lo llama las intuiciones puras del espacio y tiempo. Y en relación al entendimiento va a postular las categorías puras. Ahora vamos a ver en qué consisten cada una.

En primer lugar expone las intuiciones puras del espacio y tiempo. Nos da dos explicaciones en relación a cada intuición: la exposición metafísica y la exposición transcendental. En general, son muy parecidas las explicaciones de ambas intuiciones. Nos dice en la exposición metafísica, tanto del espacio como el tiempo, que consisten en mostrar que no son conceptos en el sentido discursivo, sino que son intuiciones, es decir, que no hay muchos espacios ni muchos tiempos que se puedan predicar de la cosa, sino que sólo hay un espacio y un tiempo. Podemos observar que esta exposición, nos recuerda a la explicación que da Locke de ambos conceptos, sólo que en este pensador son ideas, y en

¹⁹ *Ibíd.* p. 60.

Kant, son un componente trascendental del sujeto. Es por eso que para el filósofo alemán, no son conceptos discursivos, pues si así fuera, se pensaría que están en las cosas mismas y se trataría de sus predicados. Y no es así, pues se trata de intuiciones que son la condición de posibilidad de toda experiencia y por lo tanto no se encuentran en las cosas. Tenemos entonces, que en la exposición metafísica nos trata de mostrar, como son dadas las intuiciones de espacio y tiempo, no en su forma discursiva, sino totalmente a priori.

Con respecto a la explicación trascendental, nos dice: “Entiendo por *exposición trascendental* la explicación de un concepto como principio a partir del cual puede entenderse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos a *priori*.”²⁰ Esto es, que de estas intuiciones puras de espacio y tiempo se puede demostrar que se derivan de ellas múltiples consecuencias de conocimiento. Y al considerarse un principio, se entiende que es lo más determinado y no hay algo más de donde éste se derive. Es por eso que son los principios trascendentales, que a su vez, también pueden llamarse formas puras a priori. Y que anteceden a cualquier objeto de experiencia pues se trata de la condición formal de ésta. Esto es lo que nos dice en términos generales de la exposición trascendental.

Respecto a la diferencia entre estas intuiciones puras, podemos decir, que la intuición del espacio se da fuera del sujeto, y la del tiempo, en el interior del mismo. La del espacio, se capta con los sentidos externos, y la del tiempo, con el sentido interno. Esto es lo que podemos decir por el momento de estas intuiciones, ya más adelante abundaremos en otros aspectos de las mismas en relación con las categorías puras del entendimiento. Por ahora solo seguimos el análisis que Kant hace, y que consiste en enumerar las partes

²⁰ *Ibíd.* p.70.

constitutivas de la razón pura y sus características, para después, en un segundo momento, hacer una síntesis de todas, cuando se aplican a algún objeto de experiencia.

Ahora vamos a ver lo relacionado a las categorías o conceptos puros del entendimiento. Nos explica el filósofo alemán, que podemos reducir todas las acciones del entendimiento a juicios. Es decir, que los juicios son funciones del entendimiento. Y la función de los juicios es la de unificar las diversas representaciones de los objetos. Por ejemplo en el juicio: *Todos los cuerpos son divisibles*; lo divisible puede ser predicado de diversos conceptos, pero aquí se refiere al concepto de cuerpo, y a su vez, el concepto de cuerpo se puede referir también a otros fenómenos. Lo que nos quiere mostrar Kant es que todas las funciones del entendimiento se pueden encontrar si se puede exponer completamente las funciones de la unidad de los juicios. Pues en realidad lo que hacen los juicios, según Kant, es unificar una diversidad de representaciones que, al no poder representárnosla de una forma inmediata se da en una más elevada de forma mediata, y así, en un solo conocimiento pueden ser recogidos muchos conocimientos posibles. Entonces, si se pueden exponer completamente estas funciones de la unidad de los juicios se puede comprender en que consiste la facultad de juzgar. Las categorías del entendimiento, que son conceptos, se corresponden con la división que se hace de los juicios, a saber;

CANTIDAD	CUALIDAD	RELACIÓN	MODALIDAD
Universales	Afirmativos	Catagóricos	Problemáticos
Particulares	Negativos	Hipotéticos	Asertóricos
Singulares	Infinitos	Disyuntivos	Apodícticos

Que se corresponden con la tabla de las categorías:

CANTIDAD	CUALIDAD	RELACIÓN	MODALIDAD
Unidad	Realidad	Inherencia y subsistencia (Substantia et accidens)	Posibilidad-imposibilidad
Pluralidad	Negación	Causalidad y dependencia (Causa y efecto)	Existencia-no existencia
Totalidad	Limitación	Comunidad (Acción reciproca entre el agente y el paciente.	Necesidad-contingencia

Las categorías de la primera y segunda clase, es decir, de la cantidad y de la cualidad, nos dice que son matemáticas. Y las de la tercera y cuarta clase, esto es, la de relación y modalidad, las llama dinámicas.

Podemos observar la continuidad que se da en Descartes, Locke y Kant, en cuanto a los conceptos que sus investigaciones han arrojado. Es decir, que los conceptos que hemos visto en Descartes, primordialmente el de *intuición*, como una forma en que el *yo* obtiene su conocimiento claro y distinto, y que en Locke nos muestra la adecuación de las ideas entre sí para emitir juicios, en Kant va a constituir el fundamento de todo conocimiento al ser una de las facultades puras a priori del sujeto, pues sin intuiciones no hay objeto de experiencia, y es por eso que nos dice que los conceptos sin intuiciones son vacíos. Pues se trata de uno de los aspectos que más va a remarcar su importancia en la exposición, principalmente las que se refieren a la aplicación de las categorías del entendimiento a la experiencia. Pues sin intuición no hay conocimiento objetivo. Por el lado de las categorías tenemos en términos generales, que también son conceptos que se encuentran en los tres pensadores en alguna medida. Aunque Descartes no desarrolló exhaustivamente algunos de ellos, podemos ver que Locke dedujo de los conceptos cartesianos, varias de sus llamadas ideas. Aunque a decir verdad, Kant y Locke tienen una cercanía más estrecha en cuanto a que los conceptos que derivó el pensador inglés de la experiencia, están contenidos casi en su totalidad en las categorías kantianas. Sólo que al decir de Kant, Locke al deducir estos

conceptos de la experiencia: "...sensificó todos los conceptos del entendimiento de acuerdo con un sistema *noogónico* (si se me permite servirme de estos términos), es decir, no los consideró más que como conceptos de reflexión empíricos o aislados."²¹ Procedió con inconsecuencia y como sobrepasaban los límites de toda experiencia. A diferencia de los conceptos kantianos que cada uno ocupa un lugar de manera necesaria en un sistema.

Después pasa Kant a la deducción de estas categorías. Se trata de una demostración análoga a la que hizo en la *estética trascendental* en orden a una exposición metafísica y, una exposición trascendental de las intuiciones puras de espacio y tiempo. Lo que nos quiere mostrar con esta deducción es la objetividad de las mismas en cuanto al conocimiento. Esto es, que si tenemos ya el sistema de categorías, entonces es posible que podamos tener un objeto al cual podamos aplicarlas. El problema con esto, es que podemos tener objetos que no provienen de la experiencia. Y el objetivo de este pensador es mostrar que si las categorías no se aplican a un objeto posible de experiencia, es decir, que si no hay una intuición del mismo, entonces el conocimiento no es objetivo. Y se caería en el intelectualismo, el cual quiere evitar y, por lo tanto, se aboca a prevenirnos de caer en este tipo de investigaciones, de hacer un uso meramente intelectual de las categorías. Pasemos a ver a que se refiere con la deducción trascendental.

En la deducción metafísica pusimos de manifiesto el origen a priori de las categorías mediante su total concordancia con las funciones lógicas universales del pensamiento. En la deducción trascendental se mostró, en cambio, la posibilidad de las categorías como conocimientos a priori de los objetos de la intuición.²²

²¹ *Ibíd.* p.283.

²² *Ibíd.* p. 171.

Primero nos habla de la exposición metafísica de las categorías y nos muestra el origen de estas, mediante su total concordancia con las funciones universales del pensamiento. Primero se aboca a demostrar la posibilidad de la combinación de la materia del fenómeno, esto es, que todas las sensaciones que afectan a la conciencia se pueden a la vez combinar en una síntesis de representaciones en la intuición. Después, que también se puede dar esta combinación en la imaginación al sintetizar todas estas representaciones en imágenes, que se van a sintetizar a su vez en las categorías, cuando éstas las reconozca. Para finalmente desembocar en una síntesis final que va a tener lugar en la originaria unidad sintética de la apercepción. Estas síntesis son posibles porque hay una afinidad entre ellas. Hay reglas para la combinación de las mismas. Es por eso que una categoría puede ser aplicada a un objeto de experiencia, pues hay una concordancia con este objeto, porque las reglas de combinación están dadas por el mismo entendimiento. Que a su vez recibe la unidad total de la conciencia de la unidad originaria de apercepción. Tenemos entonces que, por medio de la posibilidad de combinación de lo dado a las facultades, puede mostrar Kant el origen de las categorías por medio de la concordancia de las funciones lógicas del entendimiento con los objetos de experiencia. Pues si no hubiera tal combinación que parte desde lo sensible, la categoría no se ceñiría a sus propias reglas y, como consecuencia, no habría conocimiento sino sólo pensamiento. A esto se refiere con la facultad de las reglas que, como podemos ver, es la condición de posibilidad de la forma en que se da la combinación de todas las intuiciones posibles, para que de esta manera se convierta en conocimiento objetivo.

Con respecto a la exposición trascendental, nos busca mostrar cómo es que son aplicadas estas categorías a una intuición en general. Ya habíamos hablado en otro contexto del mecanismo de combinación de todo lo diverso de las representaciones en el párrafo

anterior, pero para explicar la deducción trascendental vamos a retomarlo de nuevo, pero con otro enfoque. Tenemos que la conciencia es afectada por las sensaciones que son dadas a las intuiciones puras de espacio y tiempo. Y el producto de esta síntesis es una diversidad de representaciones. En segundo lugar, la imaginación reproduce todas estas representaciones. Y su producto son las imágenes. Esta reproducción se lleva a cabo con base en el tiempo propio del sentido interno, es decir, que se sintetizan sucesivamente en orden a la afinidad de las mismas. Una vez que se producen las imágenes el entendimiento las reconoce y las sintetiza en categorías. Y ya que están categorizadas estas imágenes, es decir, referidas a una función lógica es posible que se dé la unidad de conciencia, que se va a tratar finalmente de la originaria unidad sintética de la apercepción. En esto va a consistir la deducción trascendental de las categorías, en reducir todo lo diverso de las representaciones a la unidad de conciencia del sujeto puro. Es el $yo=yo$ que tiene que acompañar a todas mis representaciones. Por ejemplo, la categoría de causa es una función lógica del entendimiento, y ésta a su vez, puede ser aplicada a un objeto dado a la experiencia, en el sentido de que las representaciones de la intuición de tal objeto se correspondan con este concepto. Entonces cuando es aplicado este concepto de *causa* al objeto, es decir, que se categoriza predicando algo de él, es como este conocimiento es referido a la unidad originaria de apercepción, pues es llevado a la unidad de la conciencia.

Condición trascendental de la aplicación de las categorías a una intuición en general. La apercepción originaria es, por tanto, la condición de posibilidad de todo conocimiento objetivo pues, sin ella, todos los fenómenos se darían de forma caótica en la percepción. Si algo es dado a las intuiciones ya tiene establecidas con anticipación unas reglas de orden, cuyo origen es esta apercepción originaria, pues al tratarse de una unidad todo lo múltiple

adquiere su sentido racional en ella. Se trata de la forma del $y_0=y_0$ que constituye la verdad última de la sensación, de las intuiciones y las categorías.

Lo anterior se refiere a la mera deducción de las categorías y, aún no constituye el conocimiento objetivo propiamente. Esto se va a dar en lo que Kant llama la *analítica de los principios*, es decir, las reglas para la aplicación de las categorías del entendimiento a un objeto empírico. Ya nos había dicho en la deducción trascendental que la imaginación reproduce imágenes. Pero ahora para efecto de esta explicación, nos dice que esto sólo es en un sentido empírico y sólo se refiere a lo psicológico y, que en la analítica de los principios no debe haber ningún elemento empírico. Es por eso que nos dice que en realidad la imaginación es productiva y, que ahora el producto de esta es un esquema al cual va a llamar, el *esquematismo trascendental*. Kant lo explica con el ejemplo del concepto de perro: “El concepto de perro significa una regla conforme a la cual mi imaginación es capaz de dibujar la figura de un animal cuadrúpedo en general, sin estar limitada ni a una figura particular que me ofrezca la experiencia ni a cualquier posible imagen que pueda representar en concreto”²³, es decir, que a la imagen se le puede asignar un objeto empírico al contrario del esquema, que no es posible asignarle ninguno en particular y es en lo que consiste lo trascendental. El esquema es el que va a proporcionar los principios que se fundamentan en el sentido interno, es decir, en relación con el tiempo. Pues este es el que reproduce la sucesión de las representaciones en el interior del sujeto y es el que se va a tomar como referencia para asignarle sus esquemas a las categorías. Esta parece ser la rúbrica kantiana, al imprimirle por primera vez dinamismo a la obtención del conocimiento. Pues nos dice que sólo podemos conocer si vamos más allá de los juicios analíticos, lo que es lo mismo también, más allá de la identidad si conocemos a los objetos

²³ *Ibíd.* p. 185.

en el tiempo. Solo así se puede aumentar el conocimiento. Porque cuando se dice que un objeto es idéntico no se está tomando en cuenta que este objeto no puede ser el mismo en diferentes tiempos. Pues el entendimiento los va a reconocer como una sucesión cuando se apliquen estos esquemas a un posible objeto de experiencia. Entonces, las categorías sólo se pueden aplicar a los objetos de experiencias por medio de sus esquemas y no por ellas mismas, pues de ser así se caería en el intelectualismo, principalmente de Leibniz que busca conocer a los objetos solamente por el intelecto, es decir, que no tiene ningún objeto dado a la experiencia. Sólo por medio de los esquemas de las categorías es posible la aplicación a la misma, y a estos esquemas es a lo que llama Kant, principios. Para lo cual, tiene una tabla análoga a la de los juicios y las categorías que constan de cuatro clases. 1) Axiomas de la intuición. 2) Anticipaciones de la percepción. 3) Analogías de la experiencia. 4) Postulados del pensar empírico en general.

Del 1 y el 2, nos dice que se trata de principios de intuición; mientras que el 3 y el 4 los llama discursivos. Pues si bien todos tienen una certeza plena, unos son intuiciones y, los otros, su certeza es solo discursiva. Esto es explicable en el sentido de que los principios de 3 y 4 se corresponden con las categorías de relación que serían: la sustancia, la causa y el efecto y la comunidad. Y por el lado de la modalidad; la posibilidad, la existencia o realidad, y la necesidad. Aspectos que no pueden tener para el conocimiento kantiano la certeza matemática, pues si fuera de esta manera, entonces el conocimiento teórico agotaría todo el sistema de la razón pura incluida la práctica. Podemos observar también, que en estas investigaciones el pensador alemán sigue en alguna medida el empirismo de Locke, pues este último también deja problematizado lo relacionado con la sustancia, al decirnos que no era adecuada, real, ni verdadera. Y con respecto a la relación y la modalidad, nos sigue diciendo el pensador inglés, que sólo son ideas mentales que no tienen ningún

arquetipo en la realidad. Se verifica con esto, que los dos pensadores fundamentan la certeza del conocimiento en objetos posibles de la experiencia. Para Locke, tienen que existir los arquetipos de las ideas; y para Kant, el objeto que afecta al siquismo, esto es, que como fenómeno, es la condición de posibilidad de todo conocimiento teórico. Ahora pasemos a explicar en qué consisten estos principios de la analítica.

De los axiomas de la intuición su principio es: “*Todas las intuiciones son magnitudes extensivas.*”²⁴ Este primer principio se refiere en términos generales a que todos los fenómenos tienen una magnitud. Que se les puede asignar una medida, es decir, la sucesiva adición de una unidad homogénea, una tras otra en el tiempo. Es la aplicación de la matemática pura a los fenómenos. Y como son a priori ya están dados antes de que haya un objeto de experiencia. “Consiguientemente, todos los fenómenos son ya intuidos como agregados (conjuntos de partes previamente dadas). Ello no ocurre con toda clase de magnitudes, sino sólo con aquellas que, en cuanto tales magnitudes, aprehendemos y representamos extensivamente.”²⁵

De las anticipaciones de la percepción su principio es: “*en todos los fenómenos, lo real, que sea un objeto de la sensación, posee magnitud intensiva, es decir, un grado.*”²⁶ En este principio, para que sea dada a priori la existencia de la sensación en la percepción es necesario que tenga un grado. Podríamos pensar que la sensación es a posteriori, es decir, cuando es dada a la experiencia, sin embargo, el pensador alemán nos dice que se trata de una percepción que se anticipa, en el sentido de que si dividimos la magnitud extensiva hasta la parte más pequeña, siempre va a existir una parte por mínima que sea a

²⁴ *Ibíd.* p. 200.

²⁵ *Ibíd.* p. 201.

²⁶ *Ídem.*

priori. Y en esto consistiría la anticipación de la percepción. De la existencia del grado se deriva la realidad de la cualidad y la continuidad en los fenómenos. Pues si consideramos el vacío como el resultado de la división de la magnitud extensiva, entonces no se podría comprender y explicar la existencia del fenómeno como cualidad y su magnitud intensiva, la cual, es la que le da realidad, por mínima que esta sea, pues es imposible para Kant que desaparezca.

Después, en las analogías de la experiencia su principio es: “*la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones.*”²⁷ A diferencia de los dos anteriores principios, en los cuales pueden ser aplicadas las matemáticas, en estos dos siguientes no sucede lo mismo. Es por eso que a los primeros Kant los llama constitutivos y, a estos segundos regulativos. Pues en la relación no se trata de asignarles una magnitud, sino de encontrar como están relacionados en su existencia. Y esto en cuanto al tiempo, pues las siguientes tres analogías se van a referir a: “Los tres modos del tiempo son: *permanencia, sucesión y simultaneidad.*”²⁸

Primera analogía: principio de la permanencia de la sustancia. “*En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.*”²⁹ Podemos pensar y tener conocimiento porque los accidentes, así como la inherencia, sólo se pueden dar bajo algo que permanece, es decir, la sustancia o subsistencia. Todas las relaciones se dan bajo la conciencia de que algo permanece.

²⁷ Ibíd. p. 211.

²⁸ Ibíd. p. 212.

²⁹ Ibíd. P. 215.

Segunda analogía: principio de la sucesión según la ley de la causalidad. “*Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.*”³⁰ Todo lo que se piensa se hace en relación a algo que le antecede, esto es, que un efecto siempre le antecede una causa. Esta analogía tiene cierta similitud con el principio de la *anticipación de la percepción*, en el sentido de que hay una causa real de la cual se parte para conocer la relación de causa y efecto. La sustancia, por más que se la lleve al infinito siempre va a tener una realidad, de lo contrario, no se podría explicar la relación de las existencias que para Kant son reales, aún como fenómenos. Entonces, siempre va a existir una causa para cierto efecto.

Tercera analogía: principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad. “*Todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca.*”³¹ Esta se refiere a que todas las sustancias se encuentran en comunidad. Y esto se puede mostrar por el influjo mutuo entre ellas. Accionan y reaccionan mutuamente y es por eso que no se pueden concebir aisladamente como pretendería el puro entendimiento.

Finalmente, tenemos los postulados del pensar empírico en general: los de la modalidad.

1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos), es *posible*.
2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación), es *real*.

³⁰ *Ibíd.* p. 220.

³¹ *Ibíd.* P. 235.

3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia, es (existe como) *necesario*.³²

Nos dice que la modalidad no agrega nada nuevo al concepto del que se predica y sólo permite ver en qué relación está con el conocimiento. Por ejemplo, del primer postulado tenemos que sólo se refiere a la pura forma como ya se había explicado más arriba, a saber, que las intuiciones puras y las categorías puras del entendimiento son formas y, que pueden ser dadas antes de que haya algún objeto de experiencia. Entonces, lo que conviene a estas facultades es lo que serían las condiciones formales de la experiencia, y si a algún concepto dado le corresponde un objeto bajo la pura formalidad de las intuiciones puras y las categorías, entonces es posible. El segundo postulado se refiere a la realidad, es decir, que el objeto del concepto es dado en su condición material, no ya meramente formal, sino como una sensación. Se trata de lo que también ya habíamos visto anteriormente, en cuanto a que la existencia de la cualidad, tanto como la causa, no se puede pensar que no son reales, esto porque no habría forma de explicar la síntesis de los fenómenos y la subsecuente confusión que esto traería. Es por eso que Kant les asigna un grado mínimo de existencia o realidad. Entonces, en este segundo postulado nos dice que si un concepto está en conexión con la sensación, entonces es real. El tercer postulado se refiere a que si el concepto está en conexión con lo real y además determinada por condiciones universales de la experiencia (el esquematismo en general) entonces es necesario. Por ejemplo, algún concepto en el cual a su objeto de experiencia se le puede determinar su causalidad. El esquema de la categoría de causa y efecto, es una condición o regla universal de la experiencia. Y si a los conceptos de los objetos de la experiencia se les pueden aplicar los esquemas de las categorías, entonces estaremos poniendo límites a la

³² *Ibíd.* P. 241.

obtención del conocimiento y, en consecuencia, determinando su necesidad. Pues su causalidad es objetiva bajo la sucesión de la misma en el tiempo. Al introducir Kant el enlace entre lo empírico y lo racional, a saber, el esquematismo bajo la forma del tiempo y, con esto, la síntesis de la imaginación como adición sucesiva de las representaciones en el mismo, nos permite responder a la pregunta: ¿de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Pero por otro lado, los esquemas de las categorías son también una forma de limitar este aumento en el conocimiento sujetándolo a lo empírico. Y principalmente esto corresponde a la función de los postulados. “Por ello mismo, los principios de la modalidad no son más que explicaciones de los conceptos de posibilidad, realidad y necesidad en su uso empírico, con lo cual limitan, a la vez, todas las categorías al simple uso empírico, no permitiendo ni autorizando el uso trascendental.”³³

De esta última cita también se deriva la explicación que nos da Kant, en cuanto a la aplicación de las categorías como puro entendimiento trascendental y no con base a un objeto posible de experiencia. Pues nos dice que en esto se basó el sistema de Leibniz, esto es, en un desarrollo meramente intelectual. Y es por eso que en su postulación de las sustancias o monadas, al tomarlas como cosas en sí, tuvo que postular su tesis de la *armonía preestablecida* como enlace de las mismas.³⁴ A diferencia de Kant, que al solo obtener el conocimiento de meros fenómenos, es posible el enlace por medio del esquematismo. Este es solo un ejemplo de lo que nos dice Kant en relación a querer usar las categorías en su forma analítica, la cual, no agregaría conocimiento porque se fundamenta en el mero intelecto. Por eso también nos explica lo que llama *Anfibología de los conceptos de reflexión*, los cuales consisten en la identidad y diversidad, concordancia y oposición, lo

³³ *Ibíd.* P. 242.

³⁴ *Cfr.* Leibniz Gottfried Wilhelm, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, México, Editorial Porrúa, 2003, p. 391.

interior y lo exterior y, materia y forma. La crítica kantiana es en términos generales el uso incorrecto de estos conceptos de reflexión. Pues para Kant Leibniz sólo creó su sistema filosófico a base de la comparación de puros conceptos, sin tomar en cuenta el lugar que pudieran ocupar en un sistema transcendental. Y esto desemboca en confusión en la aplicación de los mismos. Por ejemplo en la identidad y diversidad, nos dice:

Si un objeto se nos presenta muchas veces y siempre con las mismas determinaciones internas (*qualitas et quantitas*), entonces, si lo consideramos como objeto del entendimiento puro, es siempre el mismo. No es muchas cosas, sino una sola (*numérica identitas*). Pero si es fenómeno, entonces ya no se trata de la comparación de conceptos, sino que, por muy idéntico que sea todo con respecto a éstos, la diferencia de lugares de ese fenómeno a un mismo tiempo justifica suficientemente la *diferencia numérica* del objeto (de los sentidos) mismo.³⁵

La identidad y la diversidad, tal como la concibe Kant, en relación al espacio y tiempo, marcan una diferencia cuantitativa y cualitativa, lo cual establece una diferencia entre la aplicación analítica de los conceptos y la aplicación como síntesis de la diversidad de las representaciones. Lo mismo sucede con los otros conceptos de reflexión.

En síntesis, el proceso de conocimiento en Kant parte de la pregunta ¿Cómo son posibles los juicios sintéticos a priori? Tiene que demostrar que hay objetividad en el conocimiento científico. Por lo tanto, va a postular facultades a priori en el sujeto tales como las intuiciones a priori del espacio y tiempo, las categorías puras del entendimiento y finalmente la imaginación transcendental que funge como el enlace entre las intuiciones y las categorías. Pero sin la originaria unidad de apercepción no puede ser posible el conocimiento, pues lo que les da unidad a todo lo anterior es el sujeto puro, o el $y\alpha=y\alpha$ que

³⁵ Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, p. 278.

tiene que acompañar a todas mis representaciones. La aplicación a los fenómenos de estas tres facultades, a saber, las intuiciones sensibles, la imaginación y, las categorías unificadas por el yo originario es lo que va a constituir la construcción del conocimiento en Kant.

Éstas son en términos generales, las características del sujeto epistemológico kantiano. Podemos ver las diferencias que hay en relación a Descartes y Locke. En el sentido del enlace entre el pensamiento y la realidad. Descartes postula a Dios, un concepto racional innato para demostrar la existencia. Para Locke, el origen del intelecto humano es empírico. Y para Kant, es el esquematismo, como una síntesis que enlaza a las representaciones empíricas y al entendimiento. De alguna manera podríamos pensar que Kant logra salvar las contradicciones en que incurrieron los sistemas de Descartes y Locke, en el sentido de lograr unificar al sujeto escindido. Pero vamos a ver que después de esta *crítica a la razón pura* se ve en la necesidad de hacer una *crítica de la razón práctica* para poder explicar la moralidad humana, que en la razón teórica no se puede resolver, por el hecho de que sus objetos no son dados a la intuición. Entonces no resuelve el problema del sujeto escindido porque lo teórico queda dividido de lo práctico. Aunque después intenta unificarlos en la *crítica del juicio* pero, los conceptos eminentemente metafísicos quedan problematizados al igual que en Locke. Pues a los conceptos como *sustancia* y *existencia* no les asignan certeza absoluta sino solo regulativa. Y la forma sólo está remitida al sujeto y no abarca a la realidad. Hegel va a retomar el mismo problema y le va a dar su propia solución, que vamos a ver en el siguiente capítulo.

El sujeto epistemológico en Hegel

a) Certeza sensible

El objetivo de Hegel en el apartado de la “Conciencia” en la *Fenomenología del Espíritu*, es explicar el movimiento dialéctico que va desde la conciencia natural hasta el momento de la autoconciencia. Podemos considerar a este movimiento como la formación de la subjetividad asumiendo que este pensador nos muestra cómo es que se diferencia la sustancia, y cómo es que la *sustancia deviene sujeto*. Al diferenciarse la sustancia se determina hasta llegar a ser la subjetividad autoconsciente, pero formada, esto es, que como subjetividad, y como resultado del mismo desarrollo dialéctico contiene en sí misma la medida, la forma, y el concepto. Y esto es lo que nos muestra Hegel en el apartado de la “Conciencia” y además en la “doctrina del ser” y la “doctrina de la esencia” de la *Ciencia de la lógica*.

Un aspecto importante a considerar es el de tener una clara perspectiva de la formación del sujeto en Hegel con respecto a la *finalidad*. Pues podemos ver que la filosofía hegeliana contiene conceptos aristotélicos y uno de ellos corresponde a una de las cuatro causas, esto es, a la causa final. “...y la cuarta, la causa opuesta a esta última, aquello para lo cual, es decir, el bien (éste es desde luego, el fin a que tiende la generación y el movimiento).”³⁶ La formación del sujeto en Hegel se desarrolla siguiendo esta causa y, en este sentido, todos los *momentos* que se van dando obedecen a este fin. Si no se tiene clara esta noción de fin no se pueden comprender los momentos y la importancia del lugar que ocupan en el devenir de la idea. Por ejemplo, en la formación del sujeto tal como resulta de la certeza sensible, tiene un fin y, este se refiere al desarrollo de la *medida*. Pero

³⁶ Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, p. 68.

este es sólo un *momento* cuyo fin más general es el espíritu absoluto. Por eso, va teniendo a la vez otros momentos intermedios más elevados que obedecen a este fin general, como por ejemplo, que el sujeto llegue a concebir las leyes éticas del pueblo al que pertenece, esto es, en el sentido de lo más genuino y peculiar de ese pueblo, y no de cualquier tipo de leyes, pues eso sería falsear el pensamiento de Hegel. Nos dice nuestro pensador, que son muchos los momentos que se han dado a lo largo de la historia, entonces, cada momento que ha desarrollado el espíritu se ha dado en un determinado pueblo, es decir, que los pueblos históricos son los que han elaborado un concepto en particular. Pero ahora, el espíritu ya se encuentra más evolucionado y esto lo ejemplifica diciendo que los juegos y ejercicios de los niños de hoy eran lo que preocupaba a los espíritus maduros de los hombres de épocas pasadas.³⁷ Y que ahora todos esos momentos ya pertenecen a cada individuo y, el objetivo es que este sea consciente de ellos. Pues para Hegel, el sujeto que sabe lo peculiar de su pueblo es un sujeto culto. Pero para que esto se dé es necesario que pueda comprender que todos los momentos del devenir de la idea le son algo esencial, y que estos obedecen a una finalidad. En este sentido es cómo se va a tomar la formación epistemológica del sujeto hegeliano.

Ya entrando en materia, el pensador alemán nos dice que los griegos recibieron la sustancialidad en general de las religiones de los pueblos orientales. Sólo que en estos pueblos, contrario a los griegos, esta sustancialidad es desmesurada. “La desmedida fuerza oriental de la sustancia cobra medida y es encausada por el espíritu griego; este espíritu es claridad, meta, limitación de las formas, reducción de lo inmenso, de lo infinitamente fastuoso y rico a determinabilidad y a individualidad.”³⁸ De esta comparación podemos

³⁷ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 21.

³⁸ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, FCE, 1977, p. 143.

poner en perspectiva la forma de concebir lo singular y lo particular por parte de los griegos en relación a los orientales. Pues los pueblos de oriente particularizan la sustancia pero de una manera indeterminada pues, de un momento a otro, las concepciones particulares se vuelven desmesuradas y retornan a la sustancialidad en general. No tiene la determinación fija que le dio Parménides: *el ser es y el no ser no es*. Una determinación que en términos generales ha permeado buena parte de la ciencia occidental y, que al lado de la fastuosidad oriental, aparece demasiado escueta y pobre. Pero que aun apareciendo de esta manera, es la limitación y particularización de la sustancia, la cual le va a dar rigor a las concepciones filosóficas posteriores y el subsecuente desarrollo de la ciencia moderna.

La certeza sensible está referida a la determinación que Parménides le da a la sustancialidad, es decir, la certeza de que el ser es. Y la *Fenomenología* nos dice: “Este conocimiento se manifiesta, además, como el más verdadero, pues aún no ha dejado a un lado nada del objeto, sino que lo tiene ante sí en toda su plenitud. Pero, de hecho, esta certeza se muestra ante sí misma como la verdad más abstracta y más pobre.”³⁹ Pues de ésta nos dice Hegel que toma como verdad absoluta lo singular, esto es, que la certeza sensible sería la pretensión de considerar lo singular como la verdad absoluta. El creer que la realidad exterior, la de los objetos, es lo absolutamente verdadero. Pero en realidad la certeza sensible contiene en sí diferencias. Éstas se refieren al *este* y al *esto*. El *este* es el *yo* y, el *esto*, el *aquí* y el *ahora*. Éstas son las diferencias que están en el interior de la certeza sensible, y es lo que Hegel se propone mostrar. Nos dice que la verdad de la certeza sensible es lo *universal*. Y aquí la acepción de este concepto se refiere a que lo singular no se puede decir. Lo que el lenguaje dice es lo universal, es decir, que lo que se dice en la certeza sensible al hablar del *aquí*, del *ahora* y del *yo*, son universales. Esto porque un *aquí*

³⁹ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 63.

son muchos *aquí*, un *ahora*, en realidad son muchos *ahora* y, un *yo*, son todos los *yo*. Por ejemplo, cuando se dice ahora es tarde, en un lapso de tiempo ya no es verdadero porque él ahora puede ser mañana. Con esto se quiere decir que un *ahora*, un *aquí*, o un *yo*, no se pueden decir en su singularidad. Y esta es la causa de que Hegel diga que la verdad de la certeza sensible es lo universal, en el sentido de que lo singular y lo particular, están universalizados y no se pueden decir como singulares pues el lenguaje solo enuncia lo general. Tal como nos lo muestra la siguiente cita: “Pero, como advertimos, el lenguaje es lo más verdadero; nosotros mismos refutamos inmediatamente en él nuestra suposición, y como lo universal es lo verdadero de la certeza sensible y el lenguaje sólo expresa este algo verdadero, no es en modo alguno posible decir nunca un ser sensible que nosotros suponemos.”⁴⁰

Este apartado tiene una gran importancia porque nos está diciendo que las verdades que se creen absolutas, al ser captadas en su certeza, no tienen ninguna realidad. Que éstas contienen en su interior diferencias, de las cuales, la conciencia que está inmersa en lo natural no se ha percatado aún. Y en este sentido va mucho más lejos, porque está implícito que los dogmas que se captan como certezas y, en este sentido como verdades rígidas, no se sostienen porque contienen en sí mismos lo múltiple. Pues uno de los aspectos primordiales de la filosofía hegeliana es la diferenciación de todos los momentos para pasar a formar parte de una determinación más elevada. Y esta diferenciación es lo que nos muestra en el movimiento de la certeza sensible, por considerar a esta concepción como la más pobre y abstracta, y por eso lleva implícita la necesidad de que sea superada. Pero esto no quiere decir que la filosofía hegeliana rechace de una vez por todas la captación sensible, pues si seguimos la lógica de su filosofía, nos podremos dar cuenta que la superación no significa

⁴⁰ *Ibíd.* p. 65.

desaparecer sino que significa integración en un momento más evolucionado. En este sentido la capacidad de recibir sensaciones forma parte de las facultades humanas, tal como la percepción y la intuición, que también son parte de lo sensible. Pero estas tres facultades humanas tienen que ser determinadas, según nuestro filósofo, por el pensamiento. Pues estas por ser sensibles, en sentido estricto no contienen verdad.

La dialéctica de la certeza sensible, es también, una crítica para los pensadores que creen que el conocimiento por vía del sentimiento es lo más verdadero. Que el sentimiento es la única facultad que puede conocer, y que el pensamiento es fuente de falsedad y origen de todo tipo de malas intenciones. Nos dice Palmier, por citar un ejemplo concreto, que: “Al criticar esta certeza sensible. Hegel critica a todas las filosofías románticas y, en primer lugar, las de Jacobi y Schelling.”⁴¹ Pues se cree que la certeza romántica como una forma de sentir puramente interior del sujeto, nos presenta a la realidad en toda su riqueza y plenitud, pero no se trata más que de una realidad indiferenciada que se queda en una mera suposición. Es la clase de sentir que más tarde dentro del movimiento dialéctico, va a evolucionar y, Hegel va a denominar el *alma bella* que sólo obedece a las leyes del corazón. Que no quiere relacionarse con la realidad para no enfrentarse a la contradicción y, de esta manera, perturbar esta certeza y riqueza interior. Mientras la suposición se siente plena y satisfecha, el pensamiento no descansa y busca penetrar la cosa. Una vez que ya se vio el lugar que ocupa lo sensible en esta certeza, vamos a pasar a ver en qué consiste lo múltiple, es decir, lo que concierne específicamente a la primera negación.

⁴¹ Palmier, Jean Michel, *Hegel*, México, FCE, 1977, P.42.

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel va a decir que el movimiento del ser en la nada, y la nada en el ser, es la causa del devenir.⁴² A la vez que con este, se da lo existente como las múltiples cualidades. En la Fenomenología nos dice: "Entre las innumerables diferencias que aquí se presentan encontramos en todos los casos la distinción fundamental, a saber: la de que en esta certeza quedan en seguida fuera del puro ser los dos estos mencionados, el éste como yo y el esto como objeto."⁴³ Ya habíamos dicho que el *este* es el *yo*, y él *esto* es el objeto que se da como *aquí* y como *ahora*, y así, se constituirían las diferencias cualitativas. Entonces, viéndolo especulativamente, tenemos una primera determinación que, siguiendo la máxima de Spinoza de que *determinatio es negatio*, aparece la negación de esta primera determinación. El ser más abstracto y general se diferencia ante la conciencia al mostrarle sus momentos. Unas veces la conciencia asume las diferencias en el objeto al considerarlo como lo esencial, y otras veces asume estas diferencias en sí misma al considerarse a sí misma como lo esencial. Pero en términos generales se trata de las múltiples cualidades que contiene esta certeza sensible, que va a constituir una primera oposición entre la conciencia y el ser. Éstas diferencias cualitativas aparecen a la conciencia como infinitos, Pues no es un *aquí*, sino muchos *aquí*, lo mismo con los *ahora* y los *yo*, son muchos *ahora* y muchos *yo* y, con esto, tenemos la categoría de cantidad.

La cantidad, que como ya habíamos dicho es la infinitud resultante, es la consecuencia de esta negación. Y la solución que en un primer momento asume la conciencia para resolverla es por medio de la matemática. Nos dice el filósofo alemán, que está primera solución es la manera más superficial de pretender resolver el problema. Pues

⁴² Cfr. Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 96.

⁴³ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 64.

aún en la actualidad, se cree que la única forma de lograr algún conocimiento objetivo es por medio de la matemática. Pero pretender resolver esta contradicción con base en meros cálculos matemáticos es una actitud no esencial, porque intenta resolverla desde el exterior de la cosa y no desde sus determinaciones necesarias. Es una solución que se busca desde el entendimiento y no desde la razón.⁴⁴ Tenemos que la cantidad infinita que se desprende de la primera negación no se puede resolver por medio del mero cálculo de cantidades, sean infinitamente grandes o, infinitamente pequeñas. Pues cuando se cree que se ha llegado a una solución por medio de la demostración matemática, es cuando en realidad se está más inmerso en la contradicción, porque la conciencia en estas investigaciones se mueve en meras cantidades. A decir verdad Hegel no proscribe las matemáticas. Pues en un momento del devenir del espíritu son esenciales y, por otro lado, son parte de la formación del sujeto, en el sentido de que corresponden al desarrollo de la medida. Pero pretender que son el único camino para el conocimiento es lo que no acepta. Como decíamos de lo sensible, es un momento que pasa a ser parte del todo, pero no es lo esencial del conocimiento y, lo mismo sucede con los cálculos matemáticos.

Para resolver esta contradicción que se da en el interior de la certeza sensible es necesario que la conciencia niegue esta primera negación, es decir, que se dé la negación de la negación y, con esto, arribar a un nuevo momento pero como algo positivo. Porque en realidad esta primera negación y su multiplicidad no es algo diferente a la certeza sensible, son momentos que le son propios, por lo tanto, solamente es la manera en cómo se particulariza y se media la realidad. Así, cuando el pensamiento concibe que estas

⁴⁴ Para Hegel, la diferencia entre entendimiento y razón se refiere a que el primero asume a la cosa en su unilateralidad, es decir, que se adhiere a la identidad de la cosa y prescinde de cualquier contradicción de la misma, o también, puede adherirse a la contradicción y, con esto, desembocar en un escepticismo unilateral ajeno a cualquier tipo de solución. Y por razón se entiende el pensamiento especulativo que consiste en la determinación, una primera negación de ésta y, su solución en la negación de la primera negación. La cual negación de la negación constituye un nuevo momento positivo del devenir.

diferencias sean la mediación de la certeza sensible, y que no le son extrañas, se da la negación de la negación y con esto se retorna a una determinación positiva. Pues en un primer momento, la certeza sensible se muestra en su forma inmediata, es decir, que deja de lado toda diferencia: "ni el yo ni la cosa tienen aquí la significación de una mediación múltiple; el yo no significa un representarse o un pensar múltiple, ni la cosa tiene la significación de múltiples cualidades"⁴⁵. Pero en la negación de la negación que es su retorno a lo positivo, se da como una nueva determinación; la cosa o la coseidad en general. Esta se encuentra mediada por todo el movimiento anterior, pero como nueva determinación ahora también aparece como inmediata, y a su vez, también va a ser mediada por sus diferencias cuando se dé su desarrollo dialéctico. Por otro lado, en la *Ciencia de la lógica*, es lo que constituiría la medida. "En la medida se hallan unificadas, abstractamente expresadas, la cualidad y la cantidad."⁴⁶ Podemos ver que en la *Ciencia de la lógica* la existencia es determinada como la cualidad. Y la cantidad sería la diferencia de esta primera determinación. La cualidad para Hegel, implicaría que la conciencia tiene a su objeto concreto y, el pensamiento se determina a penetrarla para conocer sus diferencias. Pero en la cantidad, por la mediación de los cálculos abstractos parece perder este concreto. Es por eso que Hegel hace la crítica de esta primera negación, esto es, cuando las múltiples diferencias se toman como la verdad última, pues parece que se mueven en lo concreto, pero en realidad lo hacen en meras abstracciones que son puestas por la conciencia desde el exterior. Sólo cuando la cantidad retorna a la cualidad se da otra vez el ser a la conciencia, y con esto se completa su conocimiento. De esta manera, en la medida, la conciencia se da la cosa o la coseidad en general y con esto entramos en el terreno de la percepción.

⁴⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 63.

⁴⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 285.

b) Percepción.

Al referirse este apartado a la esencia según la *Ciencia de la lógica*, Hegel lo llama la *inquietud del concepto*. “Finalmente, Protágoras proclama el pensamiento como la esencia, pero tomándolo precisamente en su movimiento, que no es sino la conciencia en que todo se disuelve, la inquietud del concepto.”⁴⁷ Es el sujeto-objeto que está ante algo nuevo, del cual, su comienzo nace de una inquietud que ya no se conforma con la inmediatez. Pues la cosa de la percepción contiene la mediación que se dio en el movimiento dialéctico de la certeza sensible. Sigue conteniendo el ser, pero ya no como esencial, porque este ha sido superado. Ahora lo que aparece es algo reflejado en el sí mismo de la cosa, es decir, que aquí no hay un traspaso del ser en la nada o de la nada en el ser, sino que más bien es un movimiento de la nada a la nada. Se trata, según el filósofo alemán, de que la conciencia ponga a la cosa en su reflexión como un movimiento en sí misma, es decir, como un movimiento de aparecer y desaparecer. Y en esto consistiría la cosa en su inmediatez.

Rubén Dri, nos explica lo que es el *poner* y el *presuponer*. Cuando algo se pone se presupone. “No puede haber posición sin presuposición, pues el poner surgiría de la nada de la cual, como se sabe, nada sale. No puede haber una "tesis" sin una pretesis. Tampoco puede haber una presuposición sin una posición. Quien presupone, pone.”⁴⁸ Esto quiere decir que la esencia que se vislumbra en la percepción, no emerge de la nada. Antes bien nos dice, que hay una memoria que al poner presupone. Y nos muestra el ejemplo del individuo latinoamericano, que al no tener rescatada su historia, no puede ponerse, es decir, posicionarse. Porque al no tener asimilada su historia no se presupone y por tanto tampoco se pone. Y cuando la conciencia pone algo presupone una historia que es este ser. La

⁴⁷ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, FCE, 2002, p. 40.

⁴⁸ Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 104.

coincidencia en general ya no parte de lo meramente abstracto, sino que tiene en sí la historia del ser pero ahora como algo no esencial, es decir, ya superado.

Tenemos que este movimiento de la nada a la nada es la reflexión.⁴⁹ Y en este devenir, que es un movimiento de la cosa en sí misma es como se da la *identidad* de la cosa, la cual se considera como una ley del pensamiento. Pero nos dice nuestro pensador que no hay nada idéntico en sí mismo, pues si así fuera, diríamos lo verdadero al decir que la rosa es una rosa o un árbol es un árbol. Esto en realidad sería una tautología que no diría nada. Por eso, la identidad lleva en sí la diferencia. Pues para la conciencia, al percibir la identidad de la cosa también percibe la diferencia, es decir, que estos dos aspectos no están separados como los piensa el entendimiento, sino que están en una unidad. En el desenvolvimiento de la esencia se trata, por un lado, de desarrollar las determinaciones de la diferencia que van a desembocar en la contradicción y, por otro lado, el retorno al en sí de la cosa, que va a constituir a la *cosa en sí*. Lo mediado que retorna una vez más a lo inmediato. Vamos a ver en qué consiste este movimiento.

Primero nos muestra en la *Fenomenología del espíritu* lo que es el *concepto simple de la cosa*, y nos dice que hay dos momentos de la misma, uno positivo, y otro negativo. El primero se refiere a que la cosa es el médium universal, que contiene las múltiples propiedades, que a la vez son indiferentes entre sí. Nos pone como ejemplo la sal: "Esta sal es un aquí simple y, al mismo tiempo, múltiple; es blanca y es también de sabor salino, y es

⁴⁹ En las *antilogías* de la razón Kant nos habla de las leyes reflexivas, a saber, la identidad, la diferencia, oposición, etc. y nos previene de la manera en que son aplicadas a los objetos del conocimiento, pues, por ejemplo, se tiende a tomar a la identidad y a la diferencia de las cosas de una manera unilateral y, como consecuencia, solo se da una comparación exterior de los conceptos siendo estéril este tipo de saber según este pensador. Para Hegel son también de gran importancia las determinaciones reflexivas, en el sentido de que de estas, va a derivar una de sus categorías fundamentales, esto es, la contradicción. Con la reflexión comenzaría todo el movimiento que culmina en la contradicción y deriva en el fundamento, los cuales, son la condición de posibilidad del movimiento en el sistema hegeliano.

también de forma cúbica, posee también determinado peso, etc."⁵⁰ A la vez que estas propiedades no se compenetran entre sí, pues lo blanco no cambia el sabor salino, ni éste la forma cúbica, etc. El momento negativo se refiere, a que la cosa es un uno excluyente, esto es, que las propiedades no pueden subsistir indiferentes en la cosa, porque entonces no serían determinadas. Al determinarse se contraponen unas a otras y entonces no es un uno con propiedades indiferentes, sino más bien es un uno excluyente que cae fuera de este médium universal. Así la cosa es un uno que excluye a otras cosas. Tenemos una dualidad en la cosa, el médium universal en el que subsisten indiferentes todas sus propiedades y, la cosa, que es un uno que excluye a las demás. Analizando este primer movimiento, podemos ver en el concepto simple de la cosa la prefiguración de la dualidad que ha atravesado a la filosofía a lo largo de toda su historia. Y que va a estar presente en el desarrollo que vamos a realizar, en cuanto a la percepción y el entendimiento. Aspecto que siguiendo el hilo de la investigación va a constituir lo uno y lo múltiple, que como sabemos, es uno de los grandes problemas del pensamiento humano desde los antiguos griegos. Y que Hegel, auxiliándose de la lógica aristotélica va a buscar darle una solución, es decir, resolver las antinomias con las que se encuentra el entendimiento cuando intenta pensarlas.

En el movimiento dialéctico de la cosa, nos vamos a encontrar con momentos en que ésta es lo esencial, y además, donde el sujeto va a ser lo esencial: las dualidades conciencia-cosa y uno-múltiple. Partiendo de esto se van a dar los diferentes momentos de la conciencia, es decir, que para Hegel, tanto la conciencia como la cosa tienen que diferenciarse completamente y, lo mismo podemos decir de lo uno y de lo múltiple. Es por eso que en el sistema hegeliano hay algunos momentos en los cuales se toma como lo esencial a la conciencia o sujeto y, por otro lado, a la cosa u objeto. No se trata solamente

⁵⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 72.

de diferenciar a un elemento en detrimento de otro. En este sistema filosófico se van alternando en el movimiento dialéctico la evolución del uno como del otro. Y en esto consiste precisamente la contradicción y el impulso que de esta emana.

Tenemos entonces, con base en el presuponer y el poner, que la conciencia coloca las propiedades de la cosa. Cuando aparecen las diferencias se va a dar lo que Hegel llama la “reflexión extrínseca”. En este sentido, la conciencia al reflexionar se va a encontrar con la diferencia la cual va a poner muchas diferencias y, por otro lado, también está presente la identidad que, de igual manera, compete a todas las cosas. Se da la dualidad, en la cual, la identidad es el en sí y la diferencia el para otro. Y de aquí surgen otras categorías que se relacionan con aquellas, es decir, que la identidad para esta conciencia va a ser la igualdad, y la diferencia va a ser la desigualdad.

La conciencia percibe a las propiedades como iguales y desiguales, es decir, que cuando las piensa desde el entendimiento, estas aparecen escindidas. Pero la conciencia para salvar la contradicción en la cosa la asume en ella misma y, a está la considera como un uno indivisible, es decir, que la contradicción recae en la conciencia. Pero lo que nos quiere mostrar el filósofo alemán, es que la cosa sí tiene en ella la oposición, y más radicalmente es contradictoria en sí misma.

Hegel también hace una crítica de este aspecto, pues nos dice que los filósofos que consideran que no hay contradicción, sólo es porque tienen una gran “ternura” por las cosas. Y consideran que ésta, sólo es un estado transitorio y hasta morboso de las mismas. En específico, la crítica sería a Kant y a su concepto de *cosa en sí*, que al considerarla no contradictoria también es incognoscible. Sin embargo para nuestro filósofo, la contradicción es el alma de todo lo existente pues no hay nada que no sea contradictorio. Y

nos dice: “En efecto, frente a ella, la identidad es sólo la determinación de lo simple inmediato, del ser muerto; en cambio, la contradicción es la raíz de todo movimiento y vitalidad; e impulso y actividad.”⁵¹ Hegel la determina, como la van a retomar en ciertos aspectos algunos pensadores posteriores, por ejemplo Nietzsche y Kierkegaard, para los cuales lo contradictorio es dolor y sufrimiento, y por ende, acicates para la evolución humana. Se dice en ciertos aspectos, porque para éstos pensadores la contradicción, dolor y sufrimiento no es racional y, más bien, podríamos considerarlo irracional. Pero para el sistema racional hegeliano, quien no comprenda lo esencial que es la contradicción para el pensamiento, no puede tener la idea de la filosofía y, como consecuencia no va a llegar a concebir lo verdadero, esto es, el concepto.⁵²

Resumiendo, tenemos que todo el movimiento anterior se nos muestra en la *Ciencia de la lógica*, partiendo de la identidad, como: diferencia, oposición, y contradicción. En la *Fenomenología del espíritu*, la diferencia la vamos a ver como las propiedades que son indiferentes, esto es, que no se mezclan ni se tocan. Respecto a la oposición, una propiedad se determina por su oposición con otra, aun apareciendo a la conciencia como separadas, una no puede determinarse sin la otra. Una es positiva, porque la otra es negativa y viceversa. Y en la contradicción la cosa experimenta que es al mismo tiempo positiva y negativa, esto es, que es al mismo tiempo ser para sí, pero también ser para otro. Nos dice

⁵¹ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 386.

⁵² Esto lo podemos ejemplificar con los positivistas, que consideran solo un lado de la realidad, es decir, el lado positivo, del cual Hegel nos dice que es un momento transitorio y no un descubrimiento dado de una vez y para siempre que puede ser tomado como un principio inamovible. Por lo tanto, la contradicción nos mostraría que la doctrina positivista no es una identidad inamovible, sino que tiene diferencia, oposición, y contradicción, tal como nos lo mostraron, Nietzsche, Freud, y Marx. El primero, cuando cuestiona la moralidad, es decir, que la bondad moralista sólo es voluntad de poder y dominio, y en ese sentido es confrontación y discordia. El segundo, cuando cuestiona la simplicidad del yo, y nos dice que este tiene una vida inconsciente que es la fuente desconocida de todos los desórdenes psíquicos. Y el tercero, cuando coloca en un movimiento dialéctico el capital y lo aleja de la visión positiva burguesa, que consideraba que las leyes que justificaban sus privilegios de clase eran leyes probadamente científicas tal como ellos las entendían. Es por eso que Marx nos dice que esta visión positiva es meramente transitoria, porque contiene en sí misma la contradicción que la va a destruir, para llevarla a un momento superior.

Hegel en la *Fenomenología*, que la conciencia hace la experiencia de que la cosa se comporta al igual que ella de esta doble manera, y es por eso que determina la contradicción de la misma. “Se da, así, la experiencia de que la cosa se presenta para la conciencia que la aprehende de un determinado modo, pero, al mismo tiempo, es fuera del modo como se ofrece y reflejada en sí o tiene en sí misma una verdad opuesta.”⁵³

Con la contradicción, arribamos a la cosa en su existencia, y al comienzo de lo incondicionado, pero en un sentido todavía general, pues ésta, aún tiene que realizar el movimiento dialéctico para llegar a la cosa en sí, que es donde se muestra la existencia incondicionada de la cosa. La existencia en general todavía está condicionada. Porque si bien la cosa de la percepción es lo universal, está condicionada por qué es un resultado de lo empírico. Es el conocimiento que resulta de la percepción de los sentidos. Pero ahora se trata de explicar cómo se llega a lo incondicionado.

El nuevo momento, es decir, la existencia de la cosa en general, nos remite a la búsqueda de los fundamentos que la fundan. Y nos dice de esto Rubén Dri, que es una búsqueda genuina del hombre, es decir, que le es algo inherente el que busque fundamentos, que a su vez pueden ser algún dios, elemento o principio. “La filosofía, desde su nacimiento como tal en las costas jónicas del Asia Menor, en el siglo VI antes de Cristo, se larga a la búsqueda de ese centro, denominado ahora fundamento. Es el ápeiron anaximádrico, el ser parmenídeo, el fuego heraclíteo, el número pitagórico”.⁵⁴ Rubén Dri se refiere al fundamento en general como la búsqueda a la que el hombre no puede renunciar, esto, porque siempre retorna a ella. Pero en relación con Hegel, este es el comienzo de la búsqueda por parte de la razón de los fundamentos, partiendo de los

⁵³ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 77.

⁵⁴ Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 112.

sensibles hasta llegar al verdadero que es el concepto, o en este caso el *absoluto*, que sería el fundamento de fundamentos. Pero aquí, en el momento de la percepción se va a tratar de fundamentos que se forman de lo empírico. Vamos a explicar de una manera general como es que Hegel determina el fundamento.

Nos habla primero del fundamento absoluto, el cual, como podemos ver es algo inmediato, que al igual que el *ser* como certeza sensible es lo más general. Pero éste también va adquirir sus determinaciones. Nos dice que el fundamento tiene una forma y una materia, esto es, una materia formada o una forma materializada. La conciencia concibe que la forma y la materia no están escindidas, sino que más bien aparecen juntas en la cosa. Y que a la vez esta materia formada o forma materializada tiene también un contenido, y que cuando se determina este, se establece propiamente el fundamento.

Lo que podemos observar en el punto anterior es como Hegel nos muestra que los fundamentos en su filosofía de ninguna manera son abstractos, pues al contener materia y forma son en principio concretos.⁵⁵ Podemos inferir con esto una crítica a los fundamentos que se establecen en el aire o de una forma aleatoria por una conciencia extrínseca y, que conducen al error y al extravío. Y esta sería la causa de los fanatismos al crear fundamentos totalmente alejados de la reflexión, y por ende ajenos a todo lo que ya se dio a lo largo del desarrollo; por ejemplo, el sentido de la medida que se da en las determinaciones del ser y, de la contradicción que se produce con el movimiento reflexivo, que al final de cuentas nos acerca a lo real en el sentido hegeliano.

⁵⁵ Aquí debemos tomar el concepto de materia en su sentido metafísico tal como lo instituyó Aristóteles. Si bien se refiere a la materia sensible, también se puede referir a la materia en su sentido metafísico.

Dentro del movimiento dialectico del fundamento se van a dar tres momentos, a saber, el fundamento formal, el fundamento real y finalmente el fundamento integral. El primero es el que corresponde como su nombre lo dice, a la forma, es decir, que no tiene ningún contenido, como por ejemplo, la fuerza de atracción gravitatoria de Newton. Que es un fundamento que pretende fundar algo pero en realidad no funda nada, porque lo que intenta fundar lo determina también como fuerza. El fundamento es una fuerza que pretende fundar algo que también es fuerza. Es una tautología que queda como forma sin ningún contenido determinado.

Por lo que se refiere al fundamento real, es el que ya tiene un contenido, pero es un contenido que la conciencia designa dentro de múltiples posibilidades, es decir, es uno solo dentro de muchos, que por lo tanto no agota a la cosa. Por ejemplo, se dice que los cimientos de una casa son su fundamento, esto es verdad parcialmente, porque la casa podría tener otros fundamentos y, podríamos decir una gran multiplicidad de fundamentos, como por ejemplo, la apariencia de la casa, el fin por el que se la construye, etc. Un solo acontecimiento puede tener una gran cantidad de fundamentos y, es por eso, que el contenido desemboca en lo infinito.

El tercer fundamento es el integral. Y es el que contiene en su síntesis el fundamento formal y el real. Vamos a explicar esto tal como lo expone Hegel en la *Fenomenología del espíritu*. Con base en la cosa y sus propiedades, diremos que según la percepción la cosa es un singular y, sus propiedades las universalidades que la constituyen. Tenemos entonces, que la conciencia al pensar a la cosa como singular la establece como un ser para sí reflejado en sí mismo, esto es, por la mera forma. Y por otro lado, a las propiedades universales también las piensa como ser para sí, y hablaríamos del contenido. Por lo tanto, a

la cosa singular se le contraponen sus propiedades, esto, por el para sí y él para otro que ambas contienen. De esta manera la conciencia las mantiene separadas La cosa singular es un esencial enlazada a un algo no esencial, esto es, a los múltiples fundamentos del contenido. Recordemos que al tomar un solo fundamento y considerarlo como único es un equívoco, porque se puede tomar tanto uno como otro de los múltiples fundamentos que puede tener la cosa. En este sentido las propiedades de lo universal son un algo no esencial pero al mismo tiempo necesario, esto es, que una propiedad no es lo esencial de la cosa, pero le es necesaria como cualquiera de sus múltiples propiedades. Tenemos así que lo particular es lo esencial por tratarse de la cosa como un uno. Y lo no esencial, pero que a la vez es necesario, serían las múltiples propiedades, que a su vez, funcionarían como fundamentos. Lo importante a comprender aquí es la confusión en que se sumerge la conciencia cuando toma el conocimiento ilusorio como algo verdadero. Cuando cree que un fundamento entre muchos fundamentos es lo esencial de la cosa. Es a lo que Hegel llama la ilusión en el conocimiento.

Estas abstracciones vacías de la singularidad y de la universalidad contrapuesta a ella, así como de la esencia enlazada a un algo no esencial y de un algo no esencial que es, al mismo tiempo, sin embargo, necesario, son las potencias cuyo juego es el entendimiento humano percipiente, que con frecuencia se llama el buen sentido; se considera como la conciencia sólida y real y sólo es, en el percibir, el juego de estas abstracciones; y donde cree ser el más rico de todos es siempre el más pobre.⁵⁶

Con base en el desarrollo anterior es como se da la contradicción concreta, y como consecuencia, la ilusión que tiene la conciencia del conocer. Nos dice el pensador alemán, que la conciencia intenta salvar esta contradicción por medio del *en tanto que* o del

⁵⁶ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 80.

también, pero que al hacer esto no sale del embrollo. "La sofisticaría del percibir trata de salvar estos momentos sustrayéndolos a su contradicción y de retenerlos mediante la separación de los puntos de vista, mediante el también y el en tanto que, y, por último, de captar lo verdadero por medio de la distinción de lo no esencial y de una esencia contrapuesta a ello."⁵⁷ Estos ya son los momentos de lo incondicionado, pero el entendimiento obstinado busca mantenerlos separados. Cuando se logran agrupar en su negatividad todos los pensamientos que conciernen a lo singular abstracto, tanto como al universal abstracto, se cumple el devenir de la cosa en su existencia, es la *cosa en sí*, o la cosa incondicionada que va a dar paso al momento del entendimiento.

c) Entendimiento.

El objeto del cual parte el entendimiento, es la *cosa en sí*, o también, la *cosa como existente*.⁵⁸ Nos dice Hegel que cuando el último fundamento en su reflexión se derrumba la cosa entra en la existencia. O lo que es lo mismo, cuando la cosa contiene en sí misma todos los fundamentos ésta aparece también en su existencia. Es ahora una nueva inmediatez que ha superado la mediación que son los fundamentos. Aparentemente en esta inmediatez la cosa es algo vacío, pero en realidad, contiene en sí a todos los fundamentos pero como superados, es decir, contiene la mediación que se dio en todo el movimiento reflexivo y del fundamento. Es el resultado de la superación de la contradicción que se daba entre lo universal condicionado y lo singular, que se vio en el apartado de la percepción. Por lo tanto, es una existencia que contiene la mediación reflexiva y es por eso que es diferente a la existencia en general.

⁵⁷ Ídem.

⁵⁸ Obsérvese que en este punto entramos en el desarrollo dialectico de la categoría de la modalidad tal como lo vemos en el cuadro de categorías kantiano, a saber, existencia-no existencia, posibilidad-imposibilidad, necesidad-contingencia.

Este punto es una crítica a la cosa en sí de Kant, pues si bien, la cosa en sí en su inmediatez aparece como vacía esto no quiere decir que en realidad lo sea y, que además, el pensamiento no pueda conocerla. Esto se da por el hecho de que se ignora que la existencia está mediada y que sólo se puede llegar a esta a través de todo el movimiento que se ha desarrollado hasta este momento. Que no se puede postular a lo fenoménico como una inmediatez que solo aparece sin más, sino que más bien, hay un trabajo previo de la conciencia.⁵⁹

Esta *cosa en sí* se manifiesta como fenómeno, esto es, que en su inmediatez es un movimiento que se da en la cosa misma. Es algo análogo a lo que se vio en la *coseidad en general*, de la cual se decía que la reflexión era el movimiento de la nada a la nada. En el caso del fenómeno se puede decir lo mismo, esto es, que en su inmediatez es captado por la reflexión como un movimiento de la nada hacia la nada pero, a diferencia, de que esta inmediatez ya está mediada. Tenemos entonces, que en este fenómeno tienen que ser puestas sus propiedades. Pero estas ya no se refiere a las de la coseidad en general, por ejemplo, lo cúbico de la sal, lo blanco, así como del sabor salino, sino más bien, a las propiedades que se consideran como materias, por ejemplo, el magnetismo, o la electricidad, de las cuales se dice que es una materia eléctrica o una materia magnética. Ya se refiere al tipo de propiedades que se asemejan más a lo que se va a desarrollar más adelante como la *fuera*. Nos dice el filósofo alemán que en un primer momento se captan las propiedades como simples, pero que estas al estar mediadas se continúan unas en otras y ahora se dan como materias.

⁵⁹ Esto también puede ser atribuido a algunos pensadores contemporáneos, como por ejemplo, Heidegger y Sartre, los cuales consideran que lo que existe no le antecede nada y, que se tiene que partir, en el caso de Heidegger, del ser en el mundo. Y en el segundo autor, que la nada no antecede al ser, sino que la nada sólo puede darse de un ser.

Tenemos entonces que las propiedades del fenómeno se consideran como materias. Con esto ya se vislumbra el mundo incondicionado como algo que no se puede ver, tocar, o percibir en general por los sentidos. Por primera vez la conciencia entra en este mundo y con esto al reino del entendimiento. Ya no se trata aquí del momento anterior, en el cual, las propiedades son dadas a la percepción por los sentidos. Pues si bien la percepción contiene en si misma lo universal pensado, esta sigue conteniendo aspectos empíricos y por tanto sigue siendo algo condicionado. Pero en el entendimiento éstas están mediadas por la reflexión que se dio en el movimiento anterior, y por lo tanto, la conciencia ya las percibe en un momento más elevado. Lo que la conciencia capta en las propiedades de los fenómenos es todo el movimiento de los cambios y, con esto, la contingencia de los mismos. Pero lo propio del entendimiento es el orden y la unidad, y este se determina a buscarlo. Entonces, si este orden no se puede ver en lo que se puede percibir y, está sujeto constantemente al cambio, entonces se tiene que encontrar en otro lado. El entendimiento, en esta forma inmediata de estar ante el fenómeno intuye que el orden debe estar en el interior de éste, y así, postula el mundo suprasensible que también es nombrado por Hegel el mundo quieto de las leyes. Este mundo es lo que permanece constante al cambio exterior que se da en el fenómeno.

La ley es lo que se encuentra en el interior y, es lo que da unidad, que el entendimiento busca en el mundo fenoménico. Sin embargo, esta ley busca mantenerse simple, pero como sabemos, en la lógica hegeliana todo lo que es simple también es múltiple, entonces, se da una multiplicidad de leyes. Sin embargo, lo propio de la razón es unificar todo lo múltiple, por lo tanto, la conciencia busca darle unidad a toda esta multiplicidad de leyes y las unifica en lo que Hegel llama el *concepto de la ley misma*, la fuerza de atracción universal: “La unificación de todas las leyes en la atracción universal no

expresa más contenido que el mero concepto de la ley misma, que aquí se pone como algo que es.”⁶⁰

Lo que Hegel va a desarrollar en este punto es lo que concierne a la *fuerza*, pues nos dice que este concepto pertenece al entendimiento y, es por eso que las leyes de que trata también son fuerza. “Al obtener así ambos momentos en su unidad inmediata, el entendimiento, al que pertenece el concepto de fuerza, es propiamente el concepto que lleva en sí los momentos diferentes, como diferentes, ya que deben ser distintos en la fuerza misma”.⁶¹ Así, parece que con esto, el filósofo alemán introduce en su epistemología la gravedad como fundamento de las leyes, que son de lo que va a tratar el entendimiento. A la vez que también va a constituir el fundamento de las leyes morales. No propiamente como gravedad en su sentido físico, sino como seriedad. La comprensión de que las leyes del Estado contienen un peso específico en el sentido del bien común y, de esta suerte es algo concreto que tiene que ser observado por el ciudadano, nos marca la trayectoria que sigue la filosofía hegeliana. En primer lugar contiene los fundamentos físicos y sucesivamente se eleva a los espirituales, pero sin perder de vista los primeros, pues todo obedece a un sistema. En Kant, lo físico-teórico aparece escindido de lo práctico; en Hegel, se da una trayectoria sistemática donde uno complementa al otro.

En la *atracción universal* se unifica toda la multiplicidad de leyes, por lo tanto, esta constituiría ahora el médium universal y las propiedades serían su oposición en ella. Por ejemplo en la luz, luz positiva y luz negativa; del magnetismo, el polo norte y el polo sur. En esta oposición se dice que las propiedades subsisten indiferentes en el médium universal, pero esto no es real, porque si fueran indiferentes no estarían determinadas y son

⁶⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 93.

⁶¹ *Ibíd.* p. 84.

precisamente propiedades determinadas. Entonces al serlo se oponen entre sí mismas y se repliegan. Se realiza una vez más el uno que se repliega en sí mismo pero que a su vez se vuelve a escindir. Entonces, esta escisión consiste en que al mundo quieto de las leyes se desdobra en un mundo invertido. Esta inversión, en un primer momento, recae en la conciencia, pues ésta, por un lado cree ver en el mundo de las leyes, propio de la reflexión, algo que tiene existencia sensible y, por otro lado, en lo sensible del fenómeno algo incondicionado o propio de la reflexión. Es decir que confunde a las *ideas* con las cosas percibidas; lo intelectual con lo empírico. Por lo tanto, si en el mundo de las leyes es el polo sur en el invertido es el polo norte y, si en el mundo invertido es el polo sur en el mundo de las leyes es el polo norte. Pues cuando la conciencia confunde algo reflejado con algo sensible de manera inmediata se le invierte. Y lo mismo sucede cuando confunde lo sensible con algo incondicionado o propio de la reflexión, también de manera inmediata se le invierte. Pues se cumple la tesis básica de Hegel en este punto que tratamos, a saber, que el pensamiento como tal no tiene que mezclarse con lo empírico en orden al conocimiento verdadero. Pero esta inversión es sólo para la conciencia, porque en realidad, esta contradicción que se da entre el mundo quieto de las leyes y su mundo invertido es una realidad en la cosa, está es contradictoria en sí misma. La contradicción está presente tanto en el mundo reflejado o de las leyes, como también en el mundo invertido y, ambos aspectos en su contradicción son lo que se exterioriza en el fenómeno. Con esto arribamos a dos totalidades; la interior, que es el mundo de las leyes y el mundo invertido y, la exterior, que corresponde al mundo fenoménico. Siguiendo la dialéctica diremos que estas dos totalidades son lo mismo, lo intelectual se invierte en lo sensible y lo sensible se invierte en lo intelectual. La esencia es ser y el ser es esencia. Son contradicciones reales en la cosa, por lo tanto, lo intelectual se exterioriza en lo sensible del fenómeno, es decir, exterioriza la

esencia de la cosa. Y lo sensible o el ser es interiorizado y, por esto, es esencial. Por eso al final de cuentas es una única totalidad, porque el interior es lo exterior y lo exterior es interior. Lo interior se exterioriza y lo exterior se interioriza. Pero esto se va a determinar de una manera más clara en el juego de fuerzas.

Estas dos totalidades van a derivar en un juego de fuerzas. Es como Hegel resuelve la antinomia del todo y las partes. El todo es el mundo en sí y por sí, o sea el interior reflejado. Y las partes corresponden al mundo percibido o mundo fenoménico. No hay todo sin partes y tampoco hay partes sin un todo. Esta relación en su devenir dialectico es un juego de fuerzas. En la *Fenomenología* nos dice de la fuerza: “Dicho de otro modo: las diferencias establecidas como independientes pasan de modo inmediato a su unidad; ésta pasa a ser también de modo inmediato el despliegue, y el despliegue retorna, a su vez, a la reducción. Este movimiento es lo que se llama fuerza”.⁶² Tenemos que se da una fuerza, pero para que ésta sea fuerza necesita una contrafuerza; una que solicita y la otra que es solicitada; una pasiva y otra activa. La que solicita a su vez sólo lo es porque es solicitada y la solicitada sólo lo es porque solicita. Por lo tanto, son dos fuerzas que contienen el mismo movimiento, dos movimientos de fuerza que a su vez es una sola fuerza. En esta identidad de las fuerzas se basan las explicaciones que se da el entendimiento, pues cuando este intenta explicar, por ejemplo, cual es el contenido de la atracción universal de los cuerpos celestes, nos dice que es una fuerza que atrae a los cuerpos entre sí. Entonces, el contenido es explicado por la forma, es decir, una fuerza por otra fuerza. La explicación es meramente formal y no dice en realidad nada. Es por eso que se tiene que trascender y encontrar el contenido verdadero. A lo que se traspasa es a la realidad o al absoluto abstracto. Esto es, que lo interior es lo mismo que el exterior, pero ahora tomando a las leyes como fuerzas. El

⁶² Ídem.

primero se extrínseca y no hay nada en el interior que no se exteriorice. Es la esencia que existe y, también la existencia que es esencial en una misma identidad. Con esto arribamos a una nueva inmediatez que constituye un nuevo momento, a saber, la realidad.

Antes de seguir con la exposición, vamos a comentar lo antes dicho en relación a la identidad entre materia y fuerza. Las diferencias o propiedades independientes son también llamadas materias independientes. Pues se considera comúnmente, por ejemplo, que la electricidad o el magnetismo son materias cuando son percibidas por los sentidos. Pero nuestro filósofo les da su determinación incondicionada o intelectual y las postula como fuerzas. Pues nos explica que las materias se compenetran, pero no se mezclan ni se afectan porque son porosas, entonces de esta manera son fuerza, porque en su compenetrarse desaparecen como propiedades diferentes y devienen fuerza. Por lo tanto, la materia es fuerza y la fuerza es materia. Pero Hegel lleva más lejos esta noción y no queda solo en que la electricidad y el magnetismo como materias sean fuerza, sino que para este pensador toda la materia tiene que devenir fuerza en orden al pensamiento especulativo. Nos dice de esto Rubén Dri: “Si se parte de lo sensible, como hace el empirismo, se llega a la materia pura que se proclama como la esencia absoluta. Todo es materia. Si, por el contrario, se parte del pensamiento, se arriba a la esencia absoluta. ¿En qué difieren materia pura y esencia absoluta? En el nombre que expresa la cultura en que se han formado las respectivas corrientes de pensamiento.”⁶³

Los dos aspectos desembocan en una totalidad que en esencia es lo mismo. Es como resuelve Hegel la contradicción entre el empirismo y el racionalismo, pues para el primero, sólo lo material existe, y para el segundo, sólo los principios racionales. Pero para el

⁶³ Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 123.

filósofo alemán, tal como nos lo muestra como fuerza, son en esencia lo mismo. Y son los que constituyen al fin de cuentas las dos totalidades de las que se habló anteriormente: la totalidad interior reflejada, y la totalidad exterior. El interior es lo exterior en su existencia, pues en realidad no hay nada oculto ni misterioso. El interior siempre se va a manifestar al exterior, y esta unidad, es lo que va a constituir toda la *realidad*.

Pero esta realidad aún está dada en su inmediatez y por ende tiene que exponerse en su desarrollo y así establecer su mediación. De esta realidad nos dice que es el absoluto, que en su movimiento dialéctico se va a dividir en tres momentos: lo absoluto formal, lo absoluto real y, finalmente, la síntesis de ambos. La primera es la concepción de Spinoza, y es la que corresponde a la formalidad. La segunda es la propia del contenido y por eso es real. Y finalmente el traspaso a la necesidad absoluta.

En cuanto a la primera, es la que se determina desde la reflexión exterior y no de la necesidad de la cosa misma y, por surgir de la reflexión exterior es defectuosa e incompleta. Lo defectuoso consiste en que el modo o lo singular es un incesante aparecer y desaparecer. Las cosas se pierden en la variación y la contingencia, y no logran llegar a la negación y con esto a su retorno al absoluto. Pone un símil, en el que cuando algo es alejado de la fuente de luz paulatinamente se encuentra con menos claridad, es decir, que es un desaparecer en la turbiedad sin retorno. “Hegel compara la filosofía de Spinoza con la doctrina de la emanación, semejante a la luz que, saliendo de un centro, se desparrama sin volver a sí. A medida que nos alejamos del foco, vamos entrando en la oscuridad.”⁶⁴ Para Hegel, Spinoza determinó correctamente el *absoluto*, pero por su formalidad la consecuencia es errónea al no ser determinada dialécticamente. A este absoluto Spinoziano

⁶⁴ *Ibíd.* p. 130.

lo constituyen: sustancia, atributo y modo. Y tenemos que estos tres conceptos se corresponden con lo universal, lo particular, y lo singular, que son a su vez las tres partes de que está compuesto el silogismo, y que va a ser desarrollado más concretamente en la “doctrina del concepto”. Pues se corresponde con el desarrollo histórico de la subjetividad y no de lo epistemológico.

En el absoluto real es donde Hegel va a explicar en qué consiste el contenido del absoluto y su retorno dialéctico. Nos dice en primer lugar que todo lo real es posible y, nos va a dar dos acepciones de lo posible: la primera es formal y la segunda es real. De la primera nos dice que todo es posible mientras no se contradiga y, cómo podemos ver, está referida únicamente a la forma. En segundo lugar, se trata de lo posible real y es cuando se buscan las determinaciones, circunstancias y, condiciones de la cosa. Entonces ya no es suficiente la posibilidad formal, es decir, sin ningún contenido sino más bien, de encontrar el contenido real de la cosa. Y aquí por contenido real de la cosa se entiende lo interior de la misma. La finalidad de la cosa que, como un ejemplo concreto, podemos postular al niño que está destinado a convertirse en hombre. O también, la semilla que tiene que llegar a ser planta. Nos dice Hegel que todo lo real es posible y es como realidades que se dan la totalidad de condiciones de la cosa. Por lo tanto se refiere a las condiciones interiores, que si son posibles pueden ser reales, pero también pueden ser no posibles y, por lo tanto, no ser reales. En este sentido lo exterior aparece al entendimiento como contingente. La posibilidad al interior y, la contingencia al exterior, son los momentos de lo real. Remitiéndonos al interior, lo posible puede o no ser posible, entonces, es accidental. Pero esta accidentalidad a la vez constituye todo lo real, esto porque todas las condiciones posibles o no posibles se exteriorizan en la cosa como contingencia. Si todo lo real es posible, entonces es necesario. Pero es la necesidad relativa por provenir de lo accidental y

de lo que se trata es de determinar la necesidad absoluta. Aquí nos enfrentamos una vez más con la infinitud del entendimiento, pues a la cosa en su accidentalidad se le pueden asignar realidades que no obedecen a la necesidad de la misma. Es por eso que en el siguiente movimiento se va a tratar de sintetizar la accidentalidad de la cosa con su realidad formal, es decir, que la cosa al transitar la accidentalidad y contingencia y retornar a su realidad formal, va adquirir sus accidentes que ya no se contradicen. Entonces, se culmina este movimiento cuando la posibilidad real diferenciada, esto es, todas las accidentalidades, retornan a la posibilidad formal y con esto se llega a una nueva inmediación, es decir, a la realidad absoluta. Esta es la relación del ser y de la esencia o, también, de lo interior y de lo exterior pero en una unidad absoluta. Que al final de cuentas se va a dar en el sentido de que lo esencial es una existencia porque ésta se encuentra en una relación de identidad con el ser y, el ser, es una existencia esencial porque éste se encuentra en una relación de identidad con lo esencial. Es por eso que el pensador alemán dice: “Ella es, como resultó de lo visto, el ser que en su negación, es decir, en la esencia se refiere a sí mismo y es ser. Es tanto simple inmediación, o puro ser, como simple reflexión en sí, o pura esencia; o sea, es el ser ambos una única y misma cosa. —Lo necesario en absoluto existe sólo porque existe; no tiene, de otro lado, ninguna condición ni fundamento.”⁶⁵

Se trata de la unidad de todos los fundamentos como superados que, como se dijo anteriormente, son todas las realidades interiores que son idénticas al ser, es decir, que es una sola manifestación. Como por ejemplo la luz: “Como la luz de la naturaleza no es algo,

⁶⁵ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 488.

ni una cosa, sino que su ser consiste sólo en su resplandecer, así la manifestación es la absoluta realidad igual a sí misma.”⁶⁶

Analizando lo anteriormente dicho, el orden de la proposición en Hegel es “Todo lo real es posible”. Pero en Leibniz aparece invertida: “Todo lo posible es real”. Pues nos dice este pensador que existen una infinidad de mundos pero que nosotros vivimos en el mejor de los mundos posibles. Para nuestro pensador esto no es aceptable, porque considera que sólo lo real es posible, pues si todo lo posible fuera real entonces podría serlo al infinito. Con esto se ve que la concepción hegeliana es sumamente realista y concreta. Y es lo que el pensamiento tiene que investigar, como por ejemplo, el niño tiene en sí mismo todas las realidades posibles que lo van a llevar a ser hombre. En esto está implícita la pregunta: ¿cuáles son estas posibilidades reales? En cuanto a la formación de los individuos (niños y jóvenes contemporáneos) es una pregunta pertinente en cuanto a que educación deben recibir. Si obedeciendo a una formación que se apegue a las necesidades de la cultura actual y que tienen que ser investigadas seriamente o a una formación disfrazada de libre pensamiento y falso progreso que al fin de cuentas resultan de decisiones arbitrarias de algunos gobernantes. Tal como sucede actualmente en cuanto a que pretenden quitar la enseñanza de las humanidades del bachillerato, dentro de las cuales se encuentra la filosofía. Aunque a veces se piense que cada que se inventa una disciplina se funda desde cero, Hegel nos muestra que no es así y que todo el desarrollo de la ciencia obedece a una necesidad. Es el presuponer que es un poner y, el poner que presupone, que ya habíamos visto más arriba.

⁶⁶ *Ibíd.* p. 491.

Tenemos que la realidad absoluta es algo que se manifiesta. *Existe porque existe*, esto es, que lo esencial desarrollado en su totalidad se manifiesta y es el ser como una realidad absoluta igual a sí misma. Y de este nos dice nuestro filósofo que se va a mostrar primeramente como sustancia, después como causa y finalmente la resolución en el concepto.⁶⁷

En relación con la sustancia esta no puede ser sin los accidentes. Nos dice Rubén Dri que ya Aristóteles nos lo mostró: “No hay sustancia sin accidentes, ni accidentes sin sustancia. Desde Aristóteles lo sabemos; tal vez no sabíamos que accidentalidad y sustancia son lo mismo, o son dos momentos de una misma realidad.”⁶⁸ La sustancia no está aún diferenciada o puesta, es el sustrato en el cual se mueven los accidentes. Es el en sí o la pura potencia que se mueve en sí misma. Los accidentes se comportan como esencia, es decir, que se manifiestan esencialmente y luego retornan a la sustancia. Es la necesidad ciega que capta el entendimiento. Un movimiento que se manifiesta pero que retorna a sí mismo. Todavía no está puesto o diferenciado, pues esto va a ocurrir cuando la sustancia en su potencia es causa. Esta es la que pone las diferencias y lo que antes era sustancia y accidenté, ahora es causa y efecto. La causa es lo determinado, y como tal, se va a poner en movimiento por la potencia. Por otro lado, no hay causa sin efecto, pues la causa sólo puede existir como efecto.

Tenemos una causa formal, cuando la forma es lo mismo que el contenido. Y esto se da cuando el entendimiento retorna desde el efecto en la búsqueda de la causa y, a está la determina con el mismo contenido que el efecto. Es una proposición analítica de la forma:

⁶⁷ En este punto entramos al desarrollo dialectico de la categoría de relación según el cuadro de categorías kantiano. Substancia-accidente, causa-efecto, y acción-reacción.

⁶⁸ Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007, p. 133.

“la lluvia humedece”. Es una tautología que no dice mucho, esto es, que con lluvia se dice lo mismo que humedad.

Por otro lado, tenemos la causa determinada que es la que se refiere a la causa tal como la capta el entendimiento, es decir, que capta a la forma y al contenido como diferentes. Es el movimiento de causa a causa y de efecto a efecto que deviene infinito. Esta diferencia entre la forma y el contenido se puede encontrar en la creencia de que un pequeño acontecimiento como causa, puede generar grandes efectos. Como por ejemplo, que un individuo puede ser el causante de un gran acontecimiento. O que una causa lejana sea el detonante de un acontecimiento actual. Para refutar esto, aclara que el espíritu o lo físico orgánico, no son una causa formal en la cual la causa alcanza su efecto, más bien, estos no permiten que la causa se termine en su efecto, por la razón, de que la frena y la transforma.

Este desembocar en el infinito es porque el entendimiento no logra comprender que la causa al ponerse se presupone y, al presuponerse se pone. Es decir que lo que se presupone es su realidad, su posibilidad, sus accidentes y su necesidad, esto es, todas sus condiciones y determinaciones. Está condicionada, pero por su propia necesidad, y no por una condición extrínseca que proviene del entendimiento. Pues esta es la razón de que las causas y los efectos devengan infinitos. Pues se considera que la condición es algo exterior a la causa y es por eso que se salta de causa en causa para poder encontrar el origen. Pero para Hegel, la condición es el mismo supuesto que pone a la causa y que se encuentra a la vez en esta.

Pero todavía no se llega al concepto, pues antes de que esto suceda nos muestra la acción y reacción, qué consiste precisamente en el movimiento que se da en la causa. Pues

está al generar una acción recibe una reacción. La causa que genera una acción recibe del efecto una reacción, entonces el efecto en su reacción genera una acción y es causa y, la primera causa ahora es efecto, y así sucesivamente al infinito. A este movimiento se le llama la acción recíproca, que consiste en que la causa en su efecto es causa. La acción y reacción no se da en diferentes cosas sino en la cosa en sí misma. Y en este momento se ha superado lo que el entendimiento captaba como un mecanismo exterior tal como nos lo dice Rubén Dri: "La exterioridad de la causa con relación a su efecto que lleva al falso infinito es el mecanismo que se supera en la "afección recíproca" que "es sólo la causalidad misma; la causa no sólo tiene un efecto, sino que en el efecto está en relación consigo mismo como causa".⁶⁹

Por lo tanto, hemos llegado al momento de la libertad. Ésta se da porque lo que es necesario pero ya como superado, se encuentra unificado en la cosa en este movimiento recíproco de causa y efecto. La acción y reacción de la cosa se realiza dentro de todo lo que le es necesario, esto es, sus fundamentos, posibilidades, contingencias, la accidentalidad, es decir, que todo lo que se ha desarrollado hasta este momento no se encuentra desparramado como se le aparecía al entendimiento en la necesidad ciega, sino que más bien, en el movimiento que la potencia les imprime a la causa y al efecto se da en una identidad, esto, porque se trata efectivamente de que la cosa en su libertad se relaciona con ella misma en este movimiento recíproco. Como se puede ver no desapareció la necesidad porque esta constituye a sí mismo la libertad. La necesidad se encuentra en una contradicción absoluta, en la cual, su contenido son sustancias libres que a su vez están en una relación absoluta.

⁶⁹ Ibíd. p. 137.

Es lo que nos dice el pensador alemán en la *Fenomenología*, en relación al telón que no permitía que él yo se concibiera como el artífice de todo este movimiento dialéctico. Pero ahora lo ha desgarrado en esta contradicción absoluta y es el yo que mira al yo, y esto es autoconciencia.

Los dos extremos, uno el del puro interior y otro el del interior que mira a este interior puro, se juntan ahora y, lo mismo que desaparecen ellos como extremos, desaparece también el término medio, en cuanto algo distinto que ellos. Se alza, pues, este telón sobre lo interior y lo presente es el acto por el que lo interior mira lo interior; la contemplación del homónimo no diferenciado que se repele a sí mismo se pone como lo interior diferenciado, pero para lo cual es igualmente inmediata la no diferenciabilidad de ambos términos, la autoconciencia.⁷⁰

⁷⁰ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 104.

Continuidad en el sujeto hegeliano

a) Autoconciencia

Todo el movimiento dialéctico en el libro segundo de la “Doctrina de la Esencia”, cierra con la categoría de la *relación*. Es la relación de la substancia en su contradicción absoluta y con esto la unificación y el paso a un nuevo momento de la conciencia. Podemos ver que se cierra con lo relativo a la acción y reacción en el cual son determinados en la cosa misma sus causas y efectos. Esta acción y reacción que se verifica en la cosa misma es lo que constituye su contradicción absoluta. Pero tenemos que esta contradicción es la que rompe el velo que dividía al sujeto que conoce a su objeto y, de esta manera, este llega a ser consciente de que él es la certeza de la realidad. Es por eso que el apartado de la Autoconciencia en la *Fenomenología* se llama “La verdad de la certeza de sí mismo”. Es la conciencia que se mira a sí misma y ahora es autoconciencia.

Nos dice Hegel que todo el desarrollo de la filosofía griega desde los presocráticos pasando por Platón y Aristóteles y culminando con el helenismo, que si bien ya se trata de momentos del desarrollo del espíritu, todavía se encuentran dentro del pensamiento natural el cual va a ser superado por la autoconciencia. Tal como nos lo dice Félix Duque: “Así pues, en la autoconciencia la vida parece autotranscenderse a través de una torsión sobre sí misma que rompe la lógica del mundo orgánico para generar, más allá del viviente, un sujeto consciente de sí.”⁷¹ Por lo tanto, a partir de la autoconciencia se va a tratar del alejamiento del sujeto de la vida natural para arribar a la vida cultural.

⁷¹ Duque Félix, *Hegel, La odisea del espíritu*, Madrid, Circulo de Bellas Artes, 2010, p. 91.

La autoconciencia en su inmediatez es apetencia porque la cosa al replegarse sobre sí misma es vida. Pero ésta lo es en orden a su propia conservación, pues toda vida como apetencia animal su deseo último es el de seguir viviendo, es ésta la que se quiere a sí misma en el deseo del viviente. Es la cosa que esta frente a la autoconciencia en su independencia y, como apetencia, la autoconciencia no logra superarla, precisamente porque en esta inmediatez se trata de la autoconservación de la propia vida. Es por esto que se va a dar un nuevo momento en el cual se da la duplicación de la autoconciencia, pues la apetencia de ésta ya no es una cosa que no le satisface, sino otra autoconciencia. El objetivo del espíritu es ir más allá de lo natural y por esta razón la autoconciencia busca superar esta inmediatez y, lo primero que va a suceder es que ahora apetece a otra autoconciencia, esto es, busca el reconocimiento de la misma. Este es el momento de la duplicación de la autoconciencia como figura que se refiere a la intersubjetividad y que está en relación directa con la formación de la personalidad libre. Pues nos dice Hegel que el fin del sujeto es ser libre, es decir, ser individualidad en su sentido más elevado, pero que esto no es posible sino por la intersubjetividad como dice Félix Duque:

En este caso, nos hallamos ante uno de esos difíciles tránsitos del proceso fenomenológico en los que parece imponerse una lógica ideológica, pues, en definitiva, equivale a la afirmación de que la experiencia autoconsciente sólo es posible en el marco de la relación intersubjetiva y que la vida humana en general requiere de la comunidad inter humana: la subjetividad del hombre se revela como intersubjetividad.⁷²

Es a lo que va a reaccionar más tarde Nietzsche criticando el instinto de rebaño o el sentido gregario de la especie humana, que es la tendencia de los hombres a unirse en sociedades y de esta manera sumar sus fuerzas para objetivos comunes. La crítica va en el

⁷² *Ibíd.* p. 92.

sentido de postular su doctrina de las grandes individualidades independientes. Pero para Hegel éste instinto es un fundamento para la evolución cultural del hombre hasta su culminación en el Estado. Y es por eso que desde el inicio del apartado de la “Autoconciencia” nos hace patente la intersubjetividad en orden a la formación cultural.⁷³

Las autoconciencias, en orden a esta búsqueda de reconocimiento van a pelear a muerte. Un autoconciencia se reconoce en la otra, pues el hacer de la una es el hacer de la otra. Pero este autoreconocimiento no es suficiente, pues lo que requiere para autoreconocerse como persona libre es que la otra la reconozca. Es por esto que las autoconciencias se enfrascan en una lucha a muerte en la cual arriesgan la vida. La que la arriesga va a ser la autoconciencia del señor y, la que la preserva la del siervo. Esta figura, que también es conocida como la Dialéctica del señor y el siervo, va a ser una constante en la búsqueda de la libertad por parte del sujeto. Es el principio de la obediencia por parte del siervo y con esto la condición de posibilidad del desarrollo de la cultura. Pues el temor para Hegel, lejos de ser un síntoma de debilidad y, con esto, un motivo de vergüenza que paralice al sujeto es, más bien, el impulso que va a sacar al hombre de la visión particular y limitada para llevarlo a la universalidad de la cultura. Primero le teme al señor como a otra autoconciencia antagónica. Después al señor absoluto que es la muerte. Y ya adentrado en el movimiento dialéctico en la autoconciencia, llega a concebir a lo inmutable como un enemigo, esto por la dificultad para alcanzarlo y reconciliarse con él, pero que no por eso deja de estar presente al igual que la contingencia de las cosas. Es una constante el superar todos estos obstáculos, de los cuales, su movimiento comienza en un primer momento

⁷³ Pero esta no es de ninguna manera sencilla, pues es a lo que también se refería Kant con la insociable sociabilidad. “Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad.” (Kant Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2004, p. 46.)

como temor, pasa por la angustia y, desemboca como desdicha. La promesa de todo esto es, en términos generales, la sabiduría como nos dice Kojève: “Hegel, al definir al Sabio como el Hombre-del-Saber-Absoluto, como el Hombre perfectamente autoconsciente, es decir, omnisciente, al menos en potencia, ha tenido, no obstante, la audacia sorprendente de afirmar que ha realizado la Sabiduría en su propia persona.”⁷⁴

Continuando con la exposición de la Dialéctica, el señor va a interponer entre la cosa y ella al siervo el cual con su trabajo va a transformarla. La relación del señor con la cosa sólo será como goce, y en ese sentido, supera a la cosa pero con la intervención del siervo. Pues este es el que tiene la relación directa, pero negativa con la cosa y, sólo la transforma. Y por esta razón es el que va a culminar este momento de la autoconciencia. Pues el señor al perder contacto con la cosa se invierte su situación y se convierte en la autoconciencia servil. La situación del siervo también se invierte y es el que va a realizar su libertad.

El movimiento dialéctico del siervo comienza con el temor al señor, esto es, al no arriesgar la vida frente a él. Pero después nos dice Hegel que este temor se convierte en un estremecimiento total frente a la muerte, pues se trata del señor absoluto. “En efecto, esta conciencia se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto.”⁷⁵ Este estremecimiento interior es de crucial importancia para Hegel, pues se trata de la condición de posibilidad de que el esclavo sea arrancado de su obstinación por lo particular al estar sumergido en la vida natural. Nos dice que un estremecimiento pequeño no es suficiente para liberarse de lo sensible, que tiene que ser un estremecimiento absoluto.

⁷⁴ Kojève Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1972, p. 10.

⁷⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE., 2007, p. 119.

“Ello [el temor] la ha disuelto interiormente, la ha hecho temblar en sí misma y ha hecho estremecerse cuanto había en ella de fijo.”⁷⁶ Esto constituye el fundamento de la formación cultural a través del temor y, aún más, al ser algo absoluto, es angustia. De esta manera, el siervo llega a ser consciente de su pensamiento universal en la medida que le imprime su forma a la cosa. Llega a la conciencia que se trata de su propio pensamiento.

Esta formación universal del pensamiento Hegel la ilustra con el estoicismo, que es una primera figura del pensamiento universal. La autoconciencia estoica es libre porque ha arribado al pensamiento en su universalidad y, por lo tanto, para estos pensadores todo va a estar permeado de racionalidad. Nos dice nuestro filósofo, que el estoicismo sólo pudo ser resultado de una época de servilismo, pero también en una época que ya tenía una cultura universal. El servicio y el trabajo como fundamento del quebrantamiento de la particularidad obstinada y su paso a una libertad en el pensamiento universal. Otro punto de controversia con Nietzsche para el cual el señor libre y soberano y superlativo del hombre no trabaja y, más bien, se sirve de los esclavos. Pero nos dice Hegel que la libertad del espíritu y, el pensamiento más universal que es fundamento de esta libertad, se va a dar en el trabajo y la subsecuente formación cultural del siervo.

Tenemos entonces que la autoconciencia estoica es libre en el pensamiento y, como consecuencia, todo lo pensado va a estar permeado de esta universalidad. Pero sucede que cuando sólo tenemos abstracciones sin contenido va a resultar contradictorio al tratarse de pura formalidad. Pues podemos ver que en el sistema hegeliano todo pensamiento abstracto tiene que adquirir su contenido, esto por el movimiento dialéctico del espíritu y, así ganar contenido tanto en profundidad como en extensión. Pero antes de pasar a mostrar este

⁷⁶ Ídem.

contenido, Hegel nos muestra otra figura en la cual se completa esta abstracción de la que hablábamos en el estoicismo, esto es, la libertad real del pensamiento que se da en el escepticismo.

El pensamiento se libera de la cosa con base en que en ninguna realidad se puede encontrar esta autoconciencia. Se convierte así en el pensamiento completo, que destruye el ser del mundo múltiplemente determinado. Es la autoconciencia que niega su realidad universal e inmutable, así como, su singularidad contingente. Es carente de pensamiento y no está consciente de que estos dos aspectos están en ella misma y sólo se mueve en esta libertad abstracta. Va de una a otra y de esta manera se contradice. Pues considera que no hay preceptos morales a la vez que los postula, que no se le puede dar crédito a lo que ve, oye, etc., y ella misma ve, oye, etc. Es un juego de “muchachos testarudos” que siempre se llevan la contraria no importando lo que se diga. Como nos lo dice Cassirer: “A cada tesis de un A se enfrenta la antítesis de un B y a cada tesis de un B la antítesis de un A: se produce, así, una simple sucesión de estas determinaciones antagónicas, por medio de la cual el escepticismo se mueve en un incesante círculo vicioso.”⁷⁷ Como habíamos dicho, la contradicción de esta autoconciencia escéptica radica en que está escindida entre lo universal y lo particular. Este movimiento se cierra con la autoconciencia que tiene el conocimiento de que estos dos aspectos están en ella misma y, en esto va a constituir su desdicha. Nos referimos a la autoconciencia desdichada, la cual consiste, en tener en sí la conciencia de lo inmutable pero en un más allá y, por otro lado, la absoluta multiplicidad en la singularidad.

⁷⁷ Cassirer Ernst, *El problema del conocimiento III*, México, FCE, 1986, p. 389.

Lo anterior se correspondería con lo que en la *Ciencia de la Lógica* se refiere a la universalidad del concepto, que como ya pudimos ver es el $yo=yo$ resultante de todo el movimiento del apartado de la “Conciencia”, esto es autoconciencia. Que como estoicismo y escepticismo es lo universal. Universalidad que pertenece a los tres modos del absoluto: universalidad, particularidad e individualidad. De los cuales, en el apartado de la “Autoconciencia” Hegel nos quiere mostrar su movimiento dialectico. Primero desarrolla lo concerniente a lo universal como ya vimos y, ahora lo que se sigue en el apartado de la “Autoconciencia” en la *Fenomenología* que vamos a ver a continuación, es lo que se refiere a lo particular para desembocar finalmente en lo individual.

Este movimiento de la particularidad se va a dar en tres momentos: el primero es cuando lo singular se contrapone a lo inmutable. El segundo, cuando lo inmutable se particulariza. Y el tercero, cuando lo singular retorna diferenciado a lo universal y se da el paso al momento de la razón según la *Fenomenología del espíritu*. Pero vamos a ver en concreto lo que sucede en este desarrollo.

Cuando lo singular se contrapone a lo inmutable, este se comporta como animo puro. Pues ya es un momento en el que lo singular se siente unificado con lo inmutable, pero de una manera escindida. Es el puro anhelo de un pensamiento que está más allá de él y que no puede reconciliar en sí mismo. Es la autoconciencia piadosa que se recoge en este pensamiento pero lo experimenta dolorosamente. Porque cuando cree haberlo alcanzado se le manifiesta la conciencia de su singularidad y esto lo experimenta dolorosamente. Por esta razón no logra salir de la desdicha y se sigue manteniendo escindida.

El segundo momento es la autoconciencia, que en este animo puro, se comporta como apetencia y trabajo. Cree tener en sí misma la universalidad y, en este sentido, se

adentra a la acción gozando el producto de su trabajo. No es consiente que lo que obra como universalidad en realidad es su pura singularidad y que se trata de una acción limitada, y en este sentido, lo que considera una acción universal en realidad es lo más singular y limitado. Y el producto de su trabajo que considera como su dicha en realidad es su desdicha.

Esta autoconciencia tiene que llegar a ser razón. “La razón es la certeza de la conciencia de ser toda realidad; de este modo expresa el idealismo el concepto de la razón.”⁷⁸ Estamos hablando del tránsito de la conciencia desde el momento de la autoconciencia al momento en que llega a ser razón y retorna con esto a su individualidad. Tal como dijimos anteriormente, se trata de la dialéctica del sujeto como concepto, que primero es universalidad, después particularidad y finalmente una individualidad retornada y que es razón, de acuerdo con la *Fenomenología del espíritu*. Porque al autoengañarse considerando que su acción particular es lo más universal tiene que caer en contradicción y con esto darse cuenta de su limitación. En su afán de salvar esta contradicción se muestra agradecida con el inmutable, origen de todos sus goces y talentos. Con esto pretende renunciar a su decisión de actuar por sí misma y postula que todo proviene de lo alto y con esto renunciar a su autodeterminación. Pero con este agradecimiento cae en la cuenta de que su acción es limitada y sus goces en realidad son desdichas. Pues así se le muestra en verdad que todo proviene de lo alto y que ella está alejada realmente de él, y con esto se completa su caída. Pero su acción ya es un momento que permanece y en realidad es algo universal, pues recordemos que es una autoconciencia con una forma universal y, en este sentido, su acción también lo es.

⁷⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 144.

Podemos ver que el objetivo de Hegel es el arribar al *sujeto* o *concepto*. Toda la exposición del apartado de la conciencia, es con miras a postular todo el antecedente de la subjetividad pues, no puede haber autoconciencia sin la formación de la conciencia. Es lo que nos muestra Kant, cuando en la *Crítica de la razón pura* nos dice que la unidad originaria de apercepción es la condición de posibilidad de la unidad de todo el conocimiento, llámese la sensación, la percepción y la intuición. Hegel retoma este conocimiento y lo culmina, demostrando que este sujeto sí puede conocer a la cosa y retornar a sí mismo como autoconciencia diferenciada. Contrariamente a Kant, que consideraba que sólo se podía conocer a la cosa como fenómeno, y que el conocimiento de la realidad por parte del sujeto se limitaba a lo percibido, y que la autoconciencia quedaba entonces encerrada en los límites de lo sensible. Sin embargo para Hegel, la autoconciencia constituye el punto de partida para el desarrollo cultural que va a desembocar más tarde en el Estado. Todo el conocimiento logrado previamente en la “conciencia”, es condición de posibilidad del desarrollo cultural del sujeto. Pues sin este conocimiento difícilmente puede acceder a la cultura universal. Y en este sentido es lo que nos muestra en el apartado de la “Autoconciencia”, la continuación lógica de lo previamente ganado por la conciencia.

En esto consiste la importancia de la *formación* en esta tesis, en mostrar que sin una formación adecuada, el sujeto no puede lograr un sentido del límite tal como lo vimos en el apartado de la certeza sensible. Y como nos lo explica Hegel en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, primero sobre el prejuicio hacia el límite en relación con la visión de lo infinito: “A nuestra reflexión se le antoja que el límite es lo peor frente a lo infinito y esto, por el contrario, lo noble, lo supremo; y también algunos filósofos antiguos mantenían

este criterio.”⁷⁹ Y después lo que éste significa en su verdad según este pensador: “Pero la sabiduría es, en cuanto límite, la verdadera causa de la que nace lo excelente. Es lo que pone la medida y traza la meta y, por tanto, lo que determina en y para sí el fin: la determinación inmanente con la que y en la que la libertad cobra, al mismo tiempo, existencia.”⁸⁰ Concepción del límite que constituye desde Platón el sentido de la cultura y de sus producciones tales como “lo bello”, “el bien”, “lo justo” etc.⁸¹ Y la continuidad de esto la podemos ver en Hegel, en cuanto a que todo el desarrollo de la autoconciencia constituye una tendencia al límite. Al final de cuentas lo esencial no recae en el señor sino en el siervo. La apetencia reprimida que constituye el trabajo y con esto su consecuencia como formación cultural, todo esto bajo el temor, no es más que represión y límite. El movimiento dialectico, en el cual, una determinación se convierte en su contrario, y no permite que se fije en algo permanente, es la constante de todo este sistema filosófico. Pero a su vez, es lo que constituye la evolución del espíritu humano hacia la formación de la cultura universal y con esto de la libertad según Hegel.

b) La modernidad y Hegel

Vamos a hacer una comparación entre los pensadores modernos y Hegel. Ya una vez que hemos explicado quienes son los pensadores modernos y cuál es su tesis acerca del sujeto, vamos a ver en este apartado de qué forma se relaciona su pensamiento con Hegel. No se trata de comparar, sino más bien, de ver sus concordancias y divergencias, pero ante todo, vamos a tomar como hilo conductor la continuidad que se da en los sistemas filosóficos de estos pensadores tal como Hegel la ha postulado en su sistema filosófico.

⁷⁹ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, FCE, 2002, p. 195.

⁸⁰ Ídem.

⁸¹ “En efecto, mi hermoso Filebo, la propia diosa, al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden que tiene límite.” (Platón, *Diálogos VI “Filebo”*, Madrid, Editorial Gredos, 1992, p. 49.)

Vamos a comenzar con Kant y con base en este pensador vamos a ir enlazando con Descartes y Locke. Veremos cómo asumen Kant y Hegel las categorías, por considerar que se trata de lo que les es común en cuanto al contenido de sus sistemas y, que viene también dado en Descartes y Locke. Pues estos pensadores modernos al ser ilustrados buscaron determinar lo más universal del pensamiento. En este caso se trata de lo que determina al sujeto en su generalidad en relación al conocimiento. Como una búsqueda de la posibilidad de la razón humana para acceder a la ciencia y con esto al conocimiento universal y necesario. Entonces lo que se destaca en los respectivos sistemas filosóficos de los pensadores modernos, es esta búsqueda de los conceptos más universales que ya Aristóteles les había dado el nombre de categorías.⁸² Las cuales Kant retoma y las esquematiza en un cuadro, que posteriormente, Hegel nos las va a mostrar en su movimiento dialéctico. Y que a su vez constituye para este último filósofo la forma racional en la cual ha devenido el sujeto, esto es, como movimiento dialéctico en la historia.

Kant nos dice que hay cuatro tipos de categorías que deduce de las funciones del pensamiento dadas en los juicios. Éstas son por la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad. A las dos primeras las llama matemáticas y, a las segundas, dinámicas. Las primeras dos son intuitivas y exactas y esto las hace constitutivas de la realidad por ser las más apegadas a la experiencia. Y las dos segundas sólo son regulativas, esto porque para Kant no tienen una certeza en su relación con la experiencia.⁸³

En el orden en que aparecen enumeradas en la *Crítica de la razón pura* es como las desarrolla. Y aquí cabría aclarar que le vamos a dar importancia al orden en cuanto a cómo

⁸²«Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan qué -es, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un parecer, otros dónde y otros cuándo, ‘ser’, significa lo mismo que cada uno de ellos.” (Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2000, p. 212.)

⁸³ Cfr. Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006, p. 13, 16.

toma Kant estas categorías. Esto porque nos permite clarificar la diferencia entre lo estático, propio del pensamiento kantiano y, lo dinámico del pensamiento hegeliano. Adelantaremos que Kant toma a la relación de las substancias, como percibidas por la experiencia y unificadas de esta manera en una comunidad, es decir, carentes de contradicción. Para Hegel sin embargo, es el movimiento contradictorio de las substancias en su subsistencia. Es decir, que cada substancia es dinamizada y vitalizada por el espíritu vivo. Pues recordemos que para el filósofo alemán lo contradictorio como absoluto es el alma de las cosas porque constituye su vitalidad.

Kant primero nos habla de la cantidad. En primer lugar, todo tiene una magnitud extensiva, es decir, que son factibles de cálculo matemático. En segundo lugar, nos habla de la cualidad que se refiere a la magnitud intensiva, es decir, que vista la realidad desde la cualidad y en vista a asignarle una existencia por mínima que sea, todo tiene un grado. En tercer lugar, aborda las categorías de la relación, es decir, de las relaciones que competen a la substancia, como la subsistencia e inherencia, causa y efecto y, finalmente como acción y reacción en la comunidad de las sustancias. Y en cuarto lugar culmina con la modalidad y sus tres aspectos correspondientes, como la posibilidad-imposibilidad, existencia-no existencia, y necesidad-contingencia.

En Kant, hay algunas correspondencias entre las categorías matemáticas y las categorías dinámicas. En el sentido de que las de cantidad se corresponden o son análogas de alguna manera con las de relación. Y las de la cualidad con las de la modalidad. Lo que se refiere a la categoría de cantidad según Kant, se puede calcular matemáticamente y no quedan problematizadas, pues se trata de cálculos que pueden ser demostrados sin problema. Lo mismo sucede con las categorías de la relación, pues al tratarse de las

substancias tal como las concibe este pensador, esto es, que al ser dadas a la intuición como mero fenómeno y evitando la contradicción de la cosa, no puede haber mayor problema, pues se trata sólo de la relación inmediata de las substancias en una comunidad.

Con relación a la categoría de cualidad, podemos ver que se corresponde de alguna manera con la modalidad. Pues al estar referidas a lo cualitativo y, a la existencia en la modalidad, resulta ser lo más problemático para el pensamiento. Porque como se vio en el apartado de la certeza sensible en Hegel, cuando se pretende calcular matemáticamente lo cualitativo éste traspasa su límite hacia el infinito, es la primera negación no negada y, en esto consiste lo problemático. “Pero, como este mismo [poder absoluto] existe sólo en cuanto que tiene todavía frente a sí algo no eliminado por él, así, en tanto se lo piensa ampliado hasta convertirse en un poder cumplido, carente de límites, se convierte en la abstracta nada.”⁸⁴ Lo mismo sucede con la existencia en la categoría de la modalidad. No se puede determinar a esta objetivamente como correspondería a un conocimiento de la categoría de la cantidad o relación y, es por eso que Kant establece su existencia como un grado.

Por otro lado, las categorías del entendimiento sólo se pueden aplicar a la experiencia por medio de los esquemas trascendentales que son dados por la imaginación productiva. Estos esquemas se ubicarían en la representación, pues si bien, ya contienen aspectos universales del pensamiento, siguen conteniendo la singularidad de la experiencia sensible. Y es por eso que para Hegel, Kant no se deslinda de lo dado a la experiencia y ésta es la crítica que le hace, diciendo que su sistema es un empirismo absoluto.

⁸⁴ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 102.

Esta primera razón que se conoce en el objeto la expresa el idealismo vacío, el cual sólo aprehende la razón tal y como ésta es primeramente y que, por indicar en todo ser este puro mío de la conciencia y enunciar las cosas como sensaciones o representaciones, cree haber indicado aquel mío como realidad acabada. No tiene más remedio que ser, al mismo tiempo, un empirismo absoluto, pues para llenar el mío vacío, es decir, para la diferencia y todo el desarrollo y configuración del mismo, su razón necesita de un impulso ajeno, único en el que puede darse la multiplicidad de la sensación o de la representación.⁸⁵

Que si bien se le celebra a Kant que haya determinado correctamente al *yo puro* u *originaria unidad sintética de apercepción*, no fue consecuente en su desarrollo porque no pudo prescindir de lo empírico. Más adelante vamos a ver la crítica que hace Hegel a Kant con más detalle. Por ahora vamos a ver a grandes rasgos, como se dan estos pensamientos universales en Descartes y Locke.

Del pensador francés podemos decir que determinó al yo en su momento más inmediato como intuición. Pues se trataba de la certeza más clara y distinta y, como consecuencia, sólo fue determinada su realidad con base en meros cálculos matemáticos del espacio relativos a la mecánica. Este pensador no se adentró a la investigación del conocimiento cualitativo y de la modalidad en las cosas por considerarlo carente de certeza, esto es, que no era claro y distinto, y por este motivo resultaba problemático. La intuición del yo y su correlato en las matemáticas era lo único cierto y evidente para conocer lo extenso. La relación entre las cosas era exclusivamente mecánica. Pero sus investigaciones abrieron el camino propio de la subjetividad y, a la época de la búsqueda de un método de conocimiento cierto y objetivo. Aspectos desde los cuales partieron los pensadores que lo sucedieron.

⁸⁵ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 147.

Locke, determinó los pensamientos universales, pero los derivó de lo empírico y los llamo ideas. Las ideas simples se corresponderían con las categorías de la cantidad y cualidad. Se trata de las ideas más generales en su simplicidad porque obedecen a una continuidad. Para Locke las cualidades son continuas y no las problematiza como más adelante lo va hacer Kant al establecer las antinomias de la razón. Para el pensamiento kantiano, no hay tal continuidad, porque cuando el pensamiento en su reflexión las lleva más allá de esta aparente continuidad se topa con la discontinuidad y, con esto, con la contradicción tal como lo vemos en la dialéctica hegeliana. Pero aparte de esto, Locke ya deja establecidas las ideas que se corresponden con lo cuantitativo y lo cualitativo. Y lo mismo sucede con las demás ideas que se refieren a la sustancia propia de la relación, de la modalidad y las ideas que se le subordinan como la existencia, la necesidad etc. la diferencia de este pensador con los pensadores más racionalistas como Kant y el mismo Hegel, es que éste las derivó de la experiencia y los otros dos consideran que estos pensamientos universales son categorías que tienen una validez necesaria en el sujeto.

Mientras Kant les da una fijeza a sus categorías, Hegel las dinamiza al introducirlas al movimiento dialéctico y, remitiendo su origen y constitución en la historia. La dialéctica como sabemos, consiste en que toda determinación es negación, pero esta primera negación al constituir también una determinación a su vez también es negada, llegando con esto a la negación de la negación que es una positividad. Por lo tanto, el movimiento dialéctico en la historia consiste en que una época contiene una determinación particular de la idea absoluta. Es una determinación que conlleva su negación y que, como tal, la época histórica la va a diferenciar y, de esta manera desarrollarla hasta su retorno en la segunda negación, a la vez que este retorno significa un nuevo comienzo de la idea en su desarrollo hacia el absoluto que va a ser retomado por otra época histórica. Por lo tanto, nuestro filósofo va a

rastrear el desarrollo de las categorías que aparecen en el cuadro kantiano en el devenir histórico desde los griegos presocráticos hasta su tiempo.

En la “Doctrina del ser” en la *Ciencia de la lógica*, Hegel va a desarrollar la cualidad y la cantidad, que a su vez, en su diferenciación y retorno va a desembocar en la medida. A diferencia de Kant, nuestro pensador comienza por la cualidad, esto porque en su negación que es la cantidad y la diferenciación de esta, va a retornar con la medida a un momento cualitativamente superior. La cantidad implica relaciones contradictorias y no como lo querían hacer ver Locke y Kant como lo más cierto y objetivo. Pero esta contradicción va a ser el paso al siguiente momento que es la medida. Para Hegel, la cualidad es la determinación como tal y el pensamiento se va a sumergir en las contradicciones de esta para diferenciarla y superarla en un nuevo momento para la conciencia. Este pensador no problematiza de entrada a la cualidad desde un entendimiento exterior a esta. Al penetrarla el pensamiento surge la contradicción por este mismo movimiento. Es por esto que Hegel dice de los filósofos del entendimiento que al concebir a la cosa como inmaculada e inamovible lo único que tienen es una gran ternura por la misma. “Sin embargo, la ternura común por las cosas, que se preocupa solamente de que éstas no se contradigan, olvida aquí, como siempre, que con esto la contradicción no se halla solucionada, sino en general transferida sólo a otro lado”⁸⁶. Para este filósofo, la cualidad se determina como tal y de esta manera el pensamiento como razón dialéctica la supera.

Lo mismo sucede con la modalidad y la relación que se corresponden con la “Doctrina de la esencia” en la *Ciencia de la lógica*. Lo primero que desarrolla nuestro pensador es lo referente a la modalidad, es decir, la existencia-no existencia, la realidad-no

⁸⁶ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 372.

realidad, y la necesidad-contingencia. Podemos observar que sucede lo mismo que con la cualidad y la cantidad. La modalidad se refiere a la existencia que Hegel va a tomar como tal. De igual manera no la problematiza desde un entendimiento exterior a esta, más bien la retoma como tal y es el pensamiento el que se va a embrollar en la contradicción buscando superarla. Esto es, diferenciarla y con esto enriquecer su conocimiento y autoconocimiento.

La exposición de la modalidad va a desembocar en la sustancia que nuestro pensador llama el absoluto, con esto comienza el momento de la relación y la culminación de la “Doctrina de la esencia” para pasar a la “Doctrina del concepto”. Lo primero que establece en la modalidad son las existencias y las no existencias. Si son posibles existen pero también pueden ser no posibles y no existir, entonces son contingentes. Hegel no bifurca a la existencia en orden a evadir a la cosa, para este pensador lo que es posible existe. Cuando se trastoca la existencia de algo y se establecen infinitudes como posibles existencias se debe a que se analiza desde las meras abstracciones formales, tal como sucedía con Leibniz cuando postulaba la posibilidad de muchos mundos y que dentro de todas esas posibilidades estaba el mejor de los mundos posibles que habitamos. Así, con base en ello podemos afirmar “Ahora bien, habiendo una infinidad de mundos posibles en las ideas de Dios, y no pudiendo existir más que uno solo, precisa que haya una razón suficiente de la elección de Dios que le determine a esto mejor que a aquello.”⁸⁷ Y lo mismo para Locke, qué las diversas posibilidades en cuanto al contenido de las ideas dependían de las concepciones diversas de los diferentes pueblos. Y en Kant, para el cual, la existencia dependía de un grado, es decir, de un indeterminado. Esto para nuestro pensador es mero entendimiento abstracto y no razón. Pues como al entendimiento no le

⁸⁷ Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadología*, México, Editorial Porrúa, 2003, p.474.

gusta sumergirse en el contenido contradictorio, entonces sólo toma a sus determinaciones por la formalidad, esto es, de manera exterior a la cosa.

Hegel nos expone el desarrollo de la cosa primeramente como modalidad y consiste en asumir sus posibilidades y no posibilidades y, en este sentido es contingente. Dentro de esta contingencia se da el movimiento en la cosa de lo posible y no posible, de la existencia y no existencia, de la realidad y no realidad. Pero en esta contingencia la cosa se va a encontrar con su necesidad. Qué consiste en que es una sustancia absoluta que contiene en sí todo lo que le es posible y no posible, lo que existe y no existe en ella y, la realidad y la no realidad de sí misma. Es una identidad absoluta pero diferenciada y de la cual va a partir la exposición de la relación.

Como podemos ver Hegel es concreto en relación a Kant y Locke, pues en estos pensadores la modalidad queda restringida, por ejemplo, en el pensador inglés a una cantidad infinita de posibilidades. Y con respecto a Kant a la existencia encerrada en el mero pensamiento, que se limita a los grados de existencia sensible. Y por lo cual le fue necesario establecer otra modalidad de existencia para la moralidad, esto es, determinar sus axiomas por la pura forma.

Partiendo de la sustancia absoluta Hegel va a desarrollar la categoría de la relación, que de paso diremos, es la más importante para este filósofo, pues se trata de la aglutinación de todo lo real en sus contradicciones por parte del espíritu y, que sería lo que más dificultades le genera al espíritu humano. Por lo cual, no lograron determinarlo claramente Descartes, Locke y Kant. Para Locke, la idea de relación no es real, adecuada ni verdadera, porque la sustancia sólo constituye un soporte de las múltiples cualidades de la cosa. Para Kant son las relaciones de la sustancia pero en un sentido sensible. Sin embargo

para Hegel, a través de las contradicciones que se van a dar en la relación, se sigue el paso a la autoconciencia. Son las relaciones racionales que dan paso a la vida social. La contradicción absoluta diluye a todas las determinaciones racionales y, en este sentido, deviene algo vivo. Aspecto por demás oscuro y que se puede prestar a cuestionamientos por parte de los pensadores que Hegel llama del entendimiento. Por la razón de que pareciera ser el más metafísico de los movimientos. Como se ve en el apartado de la “conciencia” en el cual, la síntesis de empirismo y racionalismo Hegel lo resuelve como fuerza, los pensadores modernos, que hemos ya tratado, pretenden darle una solución exterior a la cosa. Hegel introduce al sujeto a la experiencia viva y concreta y, en este sentido, lo racional deviene vida y, después, esta misma se diferencia nuevamente en conceptos hasta que finalmente deviene espíritu vivo y diferenciado en su racionalidad más concreta. Por esto podemos postular hipotéticamente que después de Hegel todo se va a resolver en experiencia. Aun cuando se acepte o no lo racional, la visión cultural después de este pensador deja a un lado la contemplación abstracta y se adentra en la experiencia viva del sujeto. Pues no parece haber otra manera de comprender cabalmente el pensamiento de este filósofo. Se trata del sujeto que se experimenta con la plena autoconciencia de ser toda la realidad. Pero ahora vamos a revisar en términos generales lo referente a la categoría de relación.

Tenemos en primer lugar a la sustancia con sus accidentes. Esto se correspondería con Locke, para el cual las relaciones de la sustancia sólo se manifiestan accidentalmente. Después la sustancia como causa y efecto tal como la concibe Kant, el cual para evitar lo que él llama antinomias de la razón, esto es, que si se llevan las causas a sus últimas consecuencias lejos de encontrar alguna causa fundamental, en lo que se cae es en un infinito, que es lo mismo que el vacío. Es por esto que para evitar caer en la antinomia

postula la existencia de un grado. Sin embargo para Hegel, las causas y efectos, unas veces se comportan como causas y otras como efectos, no brincan de causa en causa o de efecto en efecto hasta desembocar en el infinito, sino que más bien, estas se encuentran en la cosa misma. Y, en la acción y la reacción, es donde la cosa va a adquirir esta determinación más claramente, pues en la acción y la reacción se verifica éste movimiento al interior de la cosa y es como se da la contradicción absoluta. La cosa vuelve a ser una identidad con un movimiento al interior absoluto y contradictorio. El alma del mundo que es la vida de las cosas como nos dice Hegel. Y esta es la causa de que considere a las filosofías de los autores que hemos estudiado, como pensamientos carentes de vida.

Y tampoco es posible considerar como algo científico la triplicidad kantiana, redescubierta solamente por el instinto, todavía muerta, todavía aconceptual, elevada a su significación absoluta, para que al mismo tiempo se estableciera la verdadera forma en su verdadero contenido y brotara el concepto de la ciencia; el empleo de esta forma la reduce a su esquema inerte, a un esquema propiamente dicho, haciendo descender la organización científica a un simple diagrama.⁸⁸

Son críticas fuertes aunque no por esto deja de tenerlos en cuenta por la importancia que conllevan en la evolución filosófica. Las críticas no son para denostarlos, se trata de una crítica objetiva que resulta de la misma lógica de su sistema.

Con esto podemos concluir este trabajo observando la diferencia entre los pensadores que podemos llamar modernos en relación con Hegel. El estudio desemboca primordialmente en las categorías, es decir, en los conceptos más generales que pueden ser dados a la conciencia del sujeto. Con la salvedad de que Hegel al dinamizarlas, considera que los pensadores modernos, al solo pensarlas desde el entendimiento, las mantienen en

⁸⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, F.C.E., 2007, p. 33.

una visión unilateral, es decir, como conceptos estáticos. Entonces para nuestro filósofo la formación epistemológica del sujeto también se va a dar de una manera dinámica. Maneja, por así decirlo, dos dimensiones en cuanto a esta formación, por un lado, la que se da en el devenir de la historia y, por otro, la que tendría que adquirir el individuo particular que, sería a su vez, la lograda en la historia. Pues de otra manera, según Hegel, si no asimila esta formación, no va a entender a cabalidad lo propio de su tiempo, esto en cuanto a la cultura que le corresponda vivir.

APÉNDICE

UNA REFLEXIÓN EN TORNO A NIETZSCHE

Quiero terminar esta tesis con alguna reflexión sobre Nietzsche, esto para poner en perspectiva la premisa Hegeliana de que para acceder a una formación ética es necesaria en primer lugar la formación intelectual. Se contraponen con Nietzsche porque, mientras para Hegel, la preeminencia del pensamiento es el fundamento de su sistema, para el segundo pensador está en un plano secundario, dándole mayor importancia a la creación artística. En este sentido es un filósofo antirracionalista. No porque proscriba en su totalidad al pensamiento, sino, que es una facultad que queda subordinada al arte. Pero no sólo al arte, sino a la filosofía misma, pero vista, no como una herramienta conceptual, sino como una disciplina liberadora y crítica de la cárcel del pensamiento racional.

En las circunstancias actuales hablar de formación ética es un tanto aventurado pues, para este concepto que está en estrecha relación con el de libertad, existen posiciones encontradas en cuanto a lo que significa. Nos dice Kant, que la libertad está en practicar los principios morales universales. La libertad está en la voluntad determinada con base en los axiomas válidos para todos. Hegel culminará esta visión de la libertad, tal como lo vimos en el movimiento de la acción y la reacción y, nos dirá que esta se da cuando lo universal deviene individuo, es decir, cuando todas las posibilidades-imposibilidades, necesidad y contingencia etc., de la cosa, se mueven dentro de esta en su contradicción absoluta y, la conciencia llega a tener la certeza de ser toda esa realidad como autoconciencia. Los accidentes en su necesidad definen el telos de la cosa y es cuando necesidad y libertad llegan a ser identidad. La libertad en Hegel se verificaría cuando la cosa cierra el círculo

entre su causa formal o esencial y, su causa final. Esencia y telos, en su circularidad, vendrían siendo lo mismo. Es por eso que diferenciamos el orden en que Kant y Hegel desarrollan las categorías porque, como ya se explicó en los otros capítulos, Kant postula al final la categoría de modalidad por considerar que los modos de lo existente sólo se refieren a cómo le es dado el conocimiento al sujeto. Y la categoría de la relación a cómo es que se relacionan las sustancias pero, desde el exterior. Vamos a ver qué Hegel pone en primer lugar a la modalidad, es decir, existencia, posibilidad, realidad y, necesidad. Cuando la modalidad está puesta y, es sustancia absoluta, se va a dar un movimiento descendente del universal en lo individual. Para poder comprender mejor este punto cabría aclarar que Kant determino la modalidad según Hegel, como el yo=yo, pero en su forma abstracta, la cual, Hegel culmino su movimiento dialectico y determino al yo en su modalidad real como individualidad universalizada, es decir, como “la sustancia que deviene sujeto”. Es el sujeto que en su individualidad va a integrar esta sustancialidad y en esto va a consistir el movimiento de la relación absoluta, para esto, vamos a ejemplificarlo con lo que nos dice Kojéve: “Por ser así la integración del proceso del advenimiento-histórico del Hombre, el Sabio, en consecuencia, concluye ese proceso y sólo puede aparecer al final del mismo. Y es únicamente porque integra la totalidad de las posibilidades existenciales que su Autoconciencia es un Saber absoluto.”⁸⁹ Es por eso que la relación absoluta comienza con la sustancia, pasa por las causas y efectos, para finalmente, desembocar en la acción y reacción que sería la comunidad pero, de la cosa en su individualidad. Al fin de cuentas, el objetivo de Hegel es mostrar como lo hizo Plotino⁹⁰ y Proclo⁹¹ en el período helenístico que la individualidad está permeada de la sustancia universal. Pero no se trataría de un

⁸⁹ Kojéve Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1972, p. 56.

⁹⁰ Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 2002, p. 40.

⁹¹ *Ibíd.* P. 56.

panteísmo como en Spinoza, pues en Hegel está presente la modalidad como individualidad concreta, esto es, como personalidad que contiene sus posibilidades reales y, con esto, diferenciada en su necesidad. Lo cual no sucede en Spinoza en el cual la modalidad es azarosa, es decir, carente de necesidad y fin.

Todo lo anterior se refiere a la formación intelectual del sujeto que, nuestro filósofo nos muestra como un proceso histórico que se desarrolla dentro del período de los presocráticos al helenismo. Ésta formación subjetiva en su sentido epistemológico abre con Parménides y cierra con Plotino y Proclo. Hegel analiza todo este periodo con base en el sistema kantiano de la razón especulativa. En la *Fenomenología*, los apartados de la “certeza sensible”, de la “percepción” y, el “entendimiento”, se corresponden con las facultades cognitivas del sujeto trascendental kantiano a saber, la sensación (sensible), que a su vez es dada a la intuición y sintetizadas en la imaginación trascendental (percepción) para, finalmente ser reconocidas por las categorías puras del entendimiento. Pero la verdad de todas estas facultades es la originaria unidad de apercepción (autoconciencia), el $yo=yo$ que tiene que acompañar a todas mis representaciones. Es por eso que Hegel en el desarrollo dialéctico de su sistema con él "para nosotros", nos está diciendo que “nosotros” tenemos la conciencia de lo que pasa en el momento que se desarrolla y, no así, los sujetos que están dentro de este desarrollo. Pero como ya anotamos más arriba este yo queda en Kant en su forma abstracta y, con Hegel, adquirió su modalidad concreta. Entonces, para este último filósofo la importancia de la formación intelectual del sujeto se debe a que, con base en este fundamento, pueda acceder a una formación ética y con esto arribar a la ciudadanía. El adquirir la ética propia de su estado. Pues para el pensador alemán el ser culto consiste en tener conciencia de lo peculiar de su cultura.

Ahora vamos a ver en qué consiste la noción de *forma* para Nietzsche. El cual, pone énfasis en la preeminencia del arte por sobre la forma (moral): “Ya en el «Prólogo a Richard Wagner» el arte - y no la moral - es presentado como la actividad propiamente metafísica del hombre; en el libro mismo reaparece en varias ocasiones la agresiva tesis de que sólo como fenómeno estético está justificada la existencia del mundo.”⁹² Vamos a ver que la forma sí es importante para este pensador pero tiene una acepción distinta a la de Hegel. Aparte que no ocupa un lugar primordial en su pensamiento pues, para este filósofo, lo primordial es la vitalidad, esto es, la condición de posibilidad de las creaciones artísticas que emana de la visión trágica de la vida. Pero para explicar esto con más detalle vamos a remitirnos al *Nacimiento de la tragedia* y, de esta manera, deducir lo que la forma significa para Nietzsche.

Nos dice que hay dos instintos artísticos en el hombre. Que extrae de los dioses griegos de la embriaguez y “de las fuerzas figurativas” (forma)⁹³: Dionisos y Apolo. Instintos artísticos que son el presupuesto de la tragedia griega, de los cuales, el instinto dionisiaco es el más importante para Nietzsche. Pues se trata de la vitalidad que en su profundidad es problemática y, que a su vez, los griegos lograron darle forma a través del instinto apolíneo. Son dos instintos antagónicos que los helenos lograron unificar en su drama trágico. Es la máxima potencia simbólica que el hombre puede experimentar, en este caso como, la expresión más alta de lo que ser hombre significa a través de los mitos griegos.

⁹² Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 31.

⁹³ *Cfr.* *Ibíd.* p. 41.

Este aspecto, el de la unidad armónica del Estado griego, lo retomaron los pensadores alemanes desde los románticos hasta Nietzsche. De cómo realizar la expresividad espiritual del hombre como nos lo dice Charles Taylor:

Schelling ha dado así expresión filosófica a la visión poética de los románticos, a la visión que delinearon Schlegel y Novalis, de la naturaleza como espíritu soñado. Parecía que al final respondía a la necesidad por el logro conjunto de los dos ideales: libertad radical y expresión integral; la autoconciencia de la libertad radical podía verse ahora a sí misma expresada en la totalidad de la naturaleza, en ella y fuera de ella, y que podía alcanzar unidad con esta gran corriente de la naturaleza en el arte.⁹⁴

Podemos ver esta misma necesidad de expresión en Nietzsche. Ésta irrumpe desde lo más profundo de la existencia como embriaguez dionisiaca y, el instinto de la “belleza figurativa” le da su expresión simbólica más significativa. Por lo tanto, la forma simbólica para este pensador se inscribe en la representación. Que se correspondería con lo que en Hegel es la percepción. Tal como la vimos en el apartado de la *Fenomenología del espíritu* es la interacción entre lo singular y lo universal. Es la universalidad pero condicionada por lo empírico. Pues al tomar el singular como universal es lo que constituye para Hegel la *ilusión*. Y es precisamente como Nietzsche toma las imágenes apolíneas, como una ilusión análoga al mundo de los sueños. “Pero el único espejo en que el griego apolíneo podía verse, es decir, conocerse, era el mundo de los dioses olímpicos: y en éste reconocía él su esencia más propia, envuelta en la bella apariencia del sueño.”⁹⁵ Es la contemplación donde todo es pleno, esto es, que no parece sobrarle ni faltarle nada. Podría ser algo análogo a las intuiciones de Descartes tomadas en su sentido más pleno y verdadero. Sólo

⁹⁴ Taylor Charles, *Hegel*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2010, p. 37.

⁹⁵ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 257.

que en Nietzsche se refieren a la sabiduría en imágenes que emergen de la vitalidad ilimitada.

Nietzsche está más cerca de Kant esto, en cuanto a la estética trascendental, pues en su manera de concebir la tragedia, la sensación, en este caso como embriaguez, es la fuente para las representaciones que se verifican como intuiciones simbólicas plenas de significado. Para Nietzsche, como en Schopenhauer, se puede prescindir de las categorías. “...ello pese a que ahora podría ofrecer una mejor exposición del contenido de aquel tratado, sobre todo depurándolo de muchos conceptos que hay allí, tales como las categorías, el sentido externo e interno, etc., y que son debidos a que entonces me hallaba demasiado inmerso en la filosofía kantiana.”⁹⁶ Lo importante para ambos pensadores es la vitalidad expresada en representaciones.

Al ser lo apolíneo un instinto, éste filósofo lo asume como algo innato. No hay un proceso racional previo para desarrollar la medida tal como Hegel nos lo mostró. Para Nietzsche lo dionisiaco es lo desmedido, cuando todo se disloca en su plena libertad pero, dentro del *uno primordial*. “Ahora el esclavo es hombre libre, ahora quedan rotas todas las rígidas, hostiles delimitaciones que la necesidad, la arbitrariedad o la «moda insolente» han establecido entre los hombres.”⁹⁷ No puede haber ninguna medida racional que condicione la plena libertad que se vive en la embriaguez. Para este pensador la medida se da en el momento del éxtasis cuando comienza a actuar la facultad simbólica en el individuo. La medida es posible pero únicamente como representación que, a su vez, emana de la voluntad de poderío del individuo. En Nietzsche no hay una formación epistemológica propiamente. Más bien el individuo tiene que acumular poder para que, de esta manera, su

⁹⁶ Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004, p. 33.

⁹⁷ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 46.

voluntad sea determinada a adentrarse a las verdades más crudas y problemáticas de la existencia.

De todo lo anterior se derivan ciertas consecuencias. Diremos hipotéticamente que rechaza lo que en el sistema hegeliano se postula como "el alma bella". El alma moral que se cree inmaculada y que renuncia a la existencia para no contaminarse y permanecer en un estado de pureza. Es por esto que se ve determinado a postular la inmoralidad en su pensamiento. El hombre terrible y, pleno de poder, tiene que ser inmoral. Los axiomas kantianos o la eticidad hegeliana con sus tintes racionalistas son debilidad y contenido vil. Rechaza cualquier principio esencial y, con esto, también la finalidad racional (*telos*) tal como la vemos en Hegel. La causa formal y final están proscritas en este pensador. Su finalidad es el superhombre, que no obedece a lo racional. Es un hombre que vive en la creación y la destrucción, esto es, la vitalidad que en su circularidad crea y destruye. La cual está inscrita en el más acá, en la materialidad y, la voluntad de poder que la transforma. Es el arte en su movimiento de creación y destrucción. El alma bella no destruye, está estancada y muerta y, por lo tanto, tampoco crea. Pero no por eso deja de ser voluntad de dominio pero, desde el resentimiento que debilita todo lo vivo. Se refiere principalmente al sacerdote que disminuye la entereza natural del hombre al pretender hacerlo "un buen cristiano".

Todo lo anterior resulta inspirador y es parte de la seducción que este filósofo ejerce en los que leemos sus libros. Pero la pregunta sería si ¿se puede prescindir de la formación del sujeto tal como Hegel nos lo mostró? El problema con Nietzsche no es la consecuencia que emana de su sistema, a saber, el despliegue de la creatividad del individuo y, la producción de creaciones artísticas en las que el hombre también puede llegar a ser una

obra de arte. Más bien, lo que separa a Nietzsche de Hegel es la *forma*. Porque en cuanto a contenido no hay diferencia sustancial entre ambos pensadores. Pues Hegel no está lejos de la vitalidad creativa cuando nos dice que la contradicción es el alma del mundo. El individuo en la relación absoluta está en una identidad sustancial consigo mismo e inmerso en un movimiento de creación y destrucción que emana de la contradicción absoluta. Es autoconciencia que deviene vida. En seguida citamos uno de sus momentos de acuerdo a nuestro filósofo: “La esencia es la infinitud como el ser superado de todas las diferencias, el puro movimiento de rotación alrededor de su eje, la quietud de sí misma como infinitud absolutamente inquieta; la independencia misma, en la que se disuelven las diferencias del movimiento; la esencia simple del tiempo, que tiene en esta igualdad consigo misma la figura compacta del espacio.”⁹⁸ Como vemos, tenemos también en Hegel los elementos fundamentales del pensamiento nietzscheano, a saber, la vitalidad y lo problemático que, en el primero, es como contradicción. Lo mismo que la idea de la unidad del individuo con el todo. Por ejemplo nos dice Nietzsche: “Ahora, en el evangelio de la armonía universal, cada uno se siente no sólo reunido, reconciliado, fundido con su prójimo, sino uno con él, cual si el velo de Maya estuviese desgarrado y ahora sólo ondease de un lado para otro, en jirones, ante lo misterioso Uno primordial.”⁹⁹ Si bien en Hegel la relación absoluta en su momento epistemológico aun no es propiamente la que se refiere a lo social, es el presupuesto para su posterior desarrollo. Nos referimos a las relaciones entre individuos dentro del Estado. Para este pensador el Estado constituye una forma de comunidad superior en la cual los hombres son uno con su sustancia, de la cual emanan, arte, religión, política y, demás manifestaciones culturales propias de esa comunidad. Un ejemplo concreto lo tenemos en la historia de los griegos antiguos. Y también, porque la unidad

⁹⁸ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 109.

⁹⁹ Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000, p. 46.

superior del arte en el Estado, la podemos verificar en que para Hegel se da como religión.¹⁰⁰

Hegel, igual que Nietzsche, también crítica el alma bella por considerarla sólo como un momento transitorio que tiene que contradecirse a sí mismo para ser superado. O también, que el individuo tiene que encarar la existencia en toda su crudeza sin sesgarla, vivir sus contradicciones y asimilarla. El absoluto es una positividad y en este sentido un sí a la vida. Pero el arribar al absoluto en Hegel no quiere decir que se acaba la contradicción. Que culminando ésta, el sujeto descansaría por toda la eternidad. Ya vimos que en la autoconciencia la vida es un proceso de creación y destrucción que nunca se detiene. Y lo mismo podemos decir de la vida como proceso cultural-espiritual del hombre. Cuando éste arriba al absoluto es vida autoconsciente. El concepto (sujeto) diferenciado que tiene ciencia pero, como automovimiento y contradicción:

Los pensamientos se hacen fluidos en tanto que el pensamiento puro, esta inmediatez interior, se conoce como momento o en cuanto que la pura certeza de sí misma hace abstracción de sí -no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de fijo en su ponerse a sí misma, tanto lo fijo de lo puro concreto que es el yo mismo por oposición al contenido diferenciado, como lo fijo de lo diferenciado, que, puesto en el elemento del pensamiento puro, participa de aquella incondicionalidad del yo. A través de este movimiento, los pensamientos puros devienen conceptos y sólo entonces son lo que son en verdad, automovimientos, círculos; son lo que su sustancia es, esencialidades espirituales.¹⁰¹

¹⁰⁰ Cfr. Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 408

¹⁰¹ *Ibíd.* p. 25.

Foucault, busca reivindicar la locura¹⁰² como algo que le es ajeno al racionalismo y, principalmente, al “racionalista” Hegel. Pero este último al hablar de contradicción se refiere a la locura como, por ejemplo, cuando se va a dar la transición del “espíritu” a la “religión” tal cual nos lo muestra en la *Fenomenología del espíritu*:

El alma bella carente de realidad, en la contradicción de su puro sí mismo y de la necesidad del mismo enajenarse en el ser y de trocarse en realidad, en la inmediatez de esta oposición retenida –una inmediatez que es solamente el medio y la reconciliación de la oposición llevada hasta su abstracción pura y que es el ser puro o la nada vacía-; el alma bella, por tanto, como conciencia de esta contradicción en su inconciliada inmediatez, se ve desgarrada hasta la locura y se consume en una nostálgica tuberculosis.¹⁰³

La locura también está presente en Hegel pues, a este gran pensador no le pasó desapercibido el dolor y la contradicción humana que, en algún momento como ya vimos en la cita anterior raya en la locura. Pero es una locura que llega a tener sentido porque es parte de la realización del concepto.

Ya para finalizar vamos a postular a tenor de hipótesis que, Nietzsche, lejos de ser un filósofo antagónico de Hegel obedece a una continuidad del sistema del absoluto. Esto con base en lo que ya se dijo, es decir, por las similitudes en cuanto al contenido de las filosofías de ambos pensadores y, su diferencia en cuanto a la forma. Con Nietzsche nos encontramos con la potencia (sustancia) que ha devenido sujeto. Es el sujeto autosuficiente y pleno de poder que obedece a la forma que se objetivó en el sistema Hegeliano. La sustancia que deviene sujeto y que, en Nietzsche, podemos decir la *potencia* que es sujeto.

¹⁰² Cfr. Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I Y II*, México, FCE.

¹⁰³ Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007, p. 390.

Sólo que, cuando se está en la luz absoluta, es lo mismo que estar en la obscuridad absoluta y no se puede ver nada, como nos lo dice nuestro filósofo en la *Ciencia de la lógica*:

Pero se representa el ser de cierto modo con la imagen de la pura luz, como la claridad del ver no enturbiado, y la nada en cambio como la pura noche, y se relaciona su diferencia a esta bien conocida diferencia sensible. Pero en la realidad, cuando uno se representa también este ver de un modo más exacto, puede muy fácilmente advertir que en la claridad absoluta no se ve más ni menos que en la absoluta oscuridad, esto es, que uno [de los dos modos de] ver, exactamente como el otro, es un ver puro, vale decir un ver nada.¹⁰⁴

Nietzsche se encontraba en esta “pura luz” de la forma racional Hegeliana, es decir, con la potencia absoluta devenida sujeto que, por tratarse de una relación inmediata la proscribió como no existente. De ahí la diferencia en cuanto a la forma y, las analogías en cuanto al contenido. Posiblemente Hegel hubiera recogido en su sistema filosófico el de Nietzsche al reconocerse en él. Pues la consecuencia del sistema hegeliano es el sujeto que en su modalidad es potencia que se va a diferenciar ejerciendo su *voluntad de poder*. Después de Hegel la existencia del sujeto se da como poder y este sería el contenido a desarrollar concretamente. Tal como lo podemos ver en los sucesores posmodernos de Nietzsche como, por ejemplo Foucault, que diferencio ya más en la lejanía que el problema que surgió de la forma Hegeliana es el del poder y, que derivó en su crítica al poder formal (Estado) y la reivindicación del libre ejercicio del poder por parte del individuo. De alguna manera la temática de los pensadores posmodernos se refiere a la ética del poder, en el sentido de, que está bien o que está mal, que es correcto o que es incorrecto, trátase del Estado o de los individuos particulares. Por lo tanto, con Nietzsche y su posterior influencia en los posmodernos nos encontramos con la problemática del poder y la manera en que éste

¹⁰⁴ Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982, p. 86.

se ejerce. Pero también vemos que no se pueden sacudir la poderosa influencia del pensamiento hegeliano porque obedecen a la *forma* que este culminó. Y siendo consecuentes con Hegel, pasan a ser también pilares del pensamiento universal.

La formación del sujeto está cobrando hoy nueva relevancia por la importancia que reviste para este mismo. El cómo ejercer la libertad en las condiciones actuales, es decir, sin mitologías regresivas.

BIBLIOGRAFIA

- Aristóteles, *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, 2000.
- Cassirer Ernst, *El problema del conocimiento III*, México, FCE, 1986.
- Descartes René, *Discurso del método*, Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2004.
- Dri, Rubén, *Hegel y la lógica de la liberación*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2007.
- Duque Félix, *Hegel, La odisea del espíritu*, Madrid, Círculo de bellas artes, 2010.
- Foucault Michel, *Historia de la locura en la época clásica I Y II*, México, FCE.
- Hegel, G.W.F., *Ciencia de la lógica*, Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, México, FCE, 2007.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía I*, México, FCE, 1977.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía II*, México, FCE, 2002.
- Hegel, G.W.F., *Lecciones sobre la historia de la filosofía III*, México, FCE, 2002.
- Kant Immanuel, *Crítica de la razón pura*, México, Taurus, 2006.
- Kant Emmanuel, *Filosofía de la historia*, México, FCE, 2004.
- Kojéve Alexandre, *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Editorial la Pléyade, 1972
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Nuevo tratado sobre el entendimiento humano*, México, Editorial Porrúa, 2003.
- Leibniz Gottfried Wilhelm, *Monadología*, México, Editorial Porrúa, 2003.
- Locke John, *Ensayo sobre el entendimiento humano I*, Madrid, Editorial nacional, 1980.
- Nietzsche, Friedrich, *La voluntad de poderío*, Madrid, Editorial EDAF, 1998.
- Nietzsche Friedrich, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza Editorial, 2000.

Palmier, Jean Michel, *Hegel*, México, F.C.E., 1977.

Platón, *Diálogos VI*, “Filebo”, Madrid, Editorial Gredos, 1992.

Ryle Gilbert, *El concepto de lo mental*, España, Editorial Paidós, 2005.

Schopenhauer Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Editorial Trotta, 2004.

Taylor Charles, *Hegel*, Barcelona, Editorial Anthropos, 2010.