



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTONOMA DE MEXICO

FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFIA

15
2ej

FUNCION Y SENTIDO DEL CONCEPTO DE
RELACION EN EL SISTEMA FILOSOFICO DE
H E G E L

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TITULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFIA

PRESENTA

LUIS ESTEBAN MURGUIA BAÑUELOS

COLEGIO DE FILOSOFIA



FACULTAD DE FILOSOFIA Y
LETRAS

AGOSTO DE 1993

TESIS CON
BALLA DE ORIGEN

MEXICO, D. F.



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 está 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.

I N D I C E

PROLOGO	VIII
INTRODUCCION	1
CAPITULO PRIMERO	
SER-PENSAMIENTO: LA DUALIDAD DE UNA MISMA REFLEXION	12
I. 1. Sentido de la cuestión	12
I. 2. La vía Lógica	14
I. 3. La vía Dialógica	19
CAPITULO SEGUNDO	
CRITICAS A LA ONTOLOGIA DE HEGEL	22
II. 1. Sentido de la cuestión	22
II. 2. La crítica revalorativa	23
II. 3. La crítica detractora	27
II. 4. La crítica asuntiva	31
II. 4. a. La crítica de Feuerbach	32
II. 4. b. La crítica de Marx	33
II. 4. c. La crítica de Engels	36
II. 5. Síntesis de las críticas anteriores	39

CAPITULO TERCERO

LA NECESARIEDAD 42

 III. 1. Sentido de la cuestión 42

 III. 2. La necesidad fenomenológica 43

 III. 3. La necesidad dialéctica del pensamiento 47

 III. 4. Las relaciones conceptuales "necesarias"
 y el ámbito epistemológico de la necesidad 50

CAPITULO CUARTO

LA RELACIONALIDAD 56

 IV. 1. La génesis de la relación necesaria 56

 IV. 2. La concepción sistemática
 de la relación necesaria 59

CONCLUSIONES 64

NOTAS 67

APENDICE A

FUNCION HERMENEUTICA DE LA RELACIONALIDAD 79

APENDICE B

LA CONCEPCION DIALOGICA DEL CONOCIMIENTO
 Y LA CIENCIA ACTUAL 83

BIBLIOGRAFIA 87

P R O L O G O

En el ámbito de la filosofía y las ciencias sociales se conoce la afirmación de que "lo concreto es concreto porque es la síntesis de múltiples determinaciones". Y aunque este enunciado explica la condición fundamental para entender cualquier circunstancia sociohistórica, el presente escrito -que por ser el producto de una formación cultural es también un "concreto"- no es ajeno a este principio.

Resulta imposible, en sólo tres páginas, manifestar un expreso agradecimiento a un <<sin número>> de personas que han determinado la trayectoria por la educación básica, media y profesional de quien esto escribe. Sin embargo es justo reconocer que, por esta razón, todas ellas se encuentran de alguna manera presentes en la configuración final del documento que aquí se presenta como el último requisito para obtener el título profesional. Más aún, esta tesis representa la culminación de múltiples esfuerzos, tanto académicos como laborales, personales y familiares; y donde algunos de estos esfuerzos han sido no sólo del orden moral sino también económico.

Con todo, no quiero dejar <<pasar de largo>> la oportunidad de expresar un sincero agradecimiento a algunas personas cuya actitud fue decisiva para que este "concreto" fuera posible.

Primeramente, al Dr. Enrique Dussel, de quien aprendí -además de la pasión por la filosofía- a introducirme por el <<intrincado>> pensamiento de Hegel. Con ayuda de su cátedra, durante el otoño del '86 y el verano del '87, en compañía de otros estudiantes de los seminarios de filosofía política, analizamos y discutimos los contenidos de la Ciencia de la Lógica y de los Principios de la Filosofía del Derecho. Fue durante este periodo que el presente escrito tuvo su génesis partiendo de una argumentación de Antonella Atilli respecto del tema de la Eticidad. Atilli, compañera brillante, es quien acuñó el concepto de la necesariedad que posteriormente fungiría como noción-guía en el desarrollo de las ideas que se exponen a lo largo de este trabajo. Por esta razón, sería ingrato no considerar que este documento, en alguna medida, también le pertenece.

De igual manera quiero agradecer a la Dra. María Noel Lapoujade su amable disposición para dirigir esta tesis, sobre todo por el doble esfuerzo que en ella significó -ciertamente- el hecho de conducirla <<a distancia>>. Además, cabe decir que en la actitud crítica y acuciosa de la Dra. Lapoujade para cada una de estas páginas nunca faltaron las oportunas sugerencias y las palabras de aliento para continuar en su desarrollo.

Por otra parte, mi reconocimiento a las autoridades de la Universidad Iberoamericana plantel Laguna, en particular al Lic. Enrique Macías y a la Lic. Dora Gómez Palacio, por brindarme las facilidades administrativas para <<echar mano>> en mis horas laborales de un tiempo mayor -del <<normalmente>> posible- para la realización de este trabajo.

Igualmente, a mis padres Hortencia Bañuelos y Roberto Murguía de quienes el apoyo obtenido me permitió deslindarme de otros compromisos laborales y aplicarme con más seriedad y constancia a mi titulación.

Finalmente, con especial gratitud quiero mencionar a mi esposa Araceli Palmerín por su paciente espera y amoroso apremio; y a mis hijos Emmanuel Nezahualcōyotl, Elena Eduarne, Ana Rebeca y Andrea a quienes, durante los cuatro años en que cursé la carrera y los dos que se han requerido para la realización de este documento, tuve que negar muchas horas de un tiempo que por derecho les pertenece y que, sin embargo, nunca reclamaron.

Torreón, Coah., agosto de 1993.

I N T R O D U C C I O N

"Para Marx, lo mismo que para Hegel, la filosofía busca la muerte de la filosofía, he ahí su verdadera pasión."

Jean-Françoise Lyotard

¿ Por qué filosofar? p. 151.

I

En la actualidad nos encontramos frente al umbral del nuevo milenio y, con él, ante la revisión crítica de todo el conjunto de la producción histórica y cultural del hombre. En este panorama crucial la filosofía no escapa a esa condición.

Ya desde el siglo XVIII se perfila su cuestionamiento en la voz de los ilustrados franceses y de los empiristas ingleses. Un siglo después en la Alemania decimonónica, durante las décadas que siguieron a la expresión más alta del idealismo, el pensamiento sociohistórico de la época pronostica su muerte señalando la <<miseria de la filosofía>> y el consecuente <<fin de la filosofía clásica alemana>>. En lo anterior se observa la paradoja que Lyotard encuentra en la filosofía: su necesidad de desarrollo y, a la vez, su condición de autodetracción. En la historia del pensamiento los nombres de Hume, Diderot, Rousseau, Comte y Marx, entre otros, representan esta singular manifestación.

Frente a ello, en la presente centuria, algunos filósofos como Husserl presentan una actitud <<reivindicativa>>: en 1935, en La crisis de las ciencias europeas hace una significativa defensa de la filosofía al considerarla como el mayor legado histórico-antropológico de Europa digno de ser preservado y desarrollado, paralelamente al asombroso despliegue contemporáneo de la ciencia y la tecnología. Posteriormente el propio Lyotard, en las conferencias dictadas a sus alumnos de la Sorbona en 1964 -y publicadas con el título ¿Por qué filosofar?- muestra cómo la actitud filosófica es una condición ineludible en el espectro antropológico de la existencia, a la vez que resalta ese <<curioso>> destino socrático de la filosofía: el siempre verse condenada a argumentar un discurso apologético que nos convenza de la necesidad de su presencia.

Sin embargo, en la actualidad, la filosofía continental tiene en Cioran el heredero de la actitud detractora ya señalada en líneas arriba, quien nos deja perplejos frente a sus agudas reflexiones y sentencias. Por su parte, la filosofía anglosajona, sin renunciar a su característico <<rigorismo lógico>>, también participa en la actual contienda enjuiciatoria. Rorty publica en 1981 el libro La filosofía y el espejo de la naturaleza donde hace un profundo análisis de las condiciones de fundamentación de las verdades filosóficas, bajo la hipótesis de que toda filosofía parte de la aceptación de determinados "supuestos" que se encuentran a la base de su estructura discursiva y que, siendo rigurosos, debemos empezar por esclarecer. La tarea que Rorty nos

propone es la de hacer una nueva revisión crítica de los postulados y estatutos fundamentales de todo discurso y/o sistema filosófico. La propia revisión metódica que Rorty realiza en esta obra <<cala>> hasta el criterio mismo del concepto de "lo mental". Su conclusión es contundente: la filosofía es imposible como un conocimiento fundamentado en la búsqueda de un telos o en la esencia de una verdad absoluta. Frente a esta situación -concluye- sólo queda la posibilidad de continuar depurando y desarrollando nuestra capacidad de reflexión filosófica mediante el discurso y, mediante el consenso, establecer nuevas verdades en función de la comunidad.

Como un mediador en este panorama crítico de la filosofía se encuentra Habermas quien en Conciencia moral y acción comunicativa argumenta que: si ahora la filosofía ya no puede sostener su pretenciosa condición de "juez legitimadora" de todo el conocimiento ni como una "acomodadora" y rectora de las disciplinas científicas, bien puede adoptar la posición modesta pero igualmente digna, necesaria y muy significativa como "vigilante e intérprete": un vigilante de los fundamentos teóricos y metodológicos de las teorías científicas más productivas que tienen la pretensión de generalizarse -apoyados en el alcance de sus particulares resultados- como principios rectores válidos también para otros ámbitos de la ciencias exactas y de las ciencias humanas. Así mismo, la filosofía debe actuar como un mediador o "intérprete" entre las diversas disciplinas específicas del conocimiento científico y el <<saber>> popular y cotidiano de

la sociedad en general que se encuentra ajena a ellas. Así, la filosofía puede contribuir a que la sociedad comprenda las tareas, producciones y resultados más significativos de las ciencias y las artes que, por su condición actual, Habermas define como "las culturas de expertos que se han refugiado en formas exotéricas". De este modo, la filosofía -según Habermas- puede posibilitar al conocimiento científico y a la producción artística su contextualización e incorporación a la vida y práctica cultural comunitaria contemporánea.

Por lo anterior, resulta comprensible que el proyecto filosófico de la modernidad -concebido como la búsqueda y/o el desarrollo de una razón unificadora, rectora y legitimadora del conocimiento científico en general y de todo saber posible- se vea en la actualidad seriamente <<resquebrajado>>.

Teniendo a la vista el contexto de la crítica postmoderna a toda pretensión **fundamentalista** y **legitimadora** de la racionalidad, consideramos <<arriesgado>> manifestar nuestro interés por una <<revisión>> epistemológica de la filosofía hegeliana. Y ello sin considerar las importantes críticas que ya en el siglo pasado le dirige la denominada <<izquierda hegeliana>> respecto de su "presupuesto" ontológico (Feuerbach) o a su método racional "mistificado" (Marx); y, por otra parte, el calificativo de <<filosofía fatalista>> que en nuestro siglo algunos de los representantes de la corriente analítica (v. gr. Popper) atribuyen a la conclusión ontológico-historicista de Hegel y que le pone en

evidencia -según ellos- como una franco enemigo de la sociedad libre. Empero, consideramos que actualmente es importante hacer algunas recapitulaciones sobre el pensamiento hegeliano: un pensamiento que sigue presente <<como un espíritu>> al interior de toda reflexión sobre la filosofía, la ciencia, la historia y la sociedad de nuestro tiempo.

Es por ello que ahora, situados en la antesala del nuevo milenio, las palabras de Palmier, citadas a manera de epígrafe a nuestro trabajo, adquieren su más pleno sentido. Y de igual manera hacemos nuestra la idea de Rodríguez-Ibáñez que exponemos en el mismo lugar: ambas expresiones justifican nuestro propósito de <<ensayar>> aquí una re-interpretación de los aspectos metodológicos de la filosofía de Hegel que, consideramos, aún tienen vigencia al interior de la investigación epistemológica contemporánea y en la actual teorización sobre la ciencia.

En sentido figurado, podemos decir que nuestro interés se orienta a <<rastrear>> algunas de las <<cenizas humeantes>> del pensamiento hegeliano que -a nuestro juicio- aún se encuentran <<encendidas bajo los escombros>> de la modernidad.

"Es necesario convenir [...] que el avanzar es un retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero, del cual depende el principio con que se comenzó y por el que en realidad es producido."
[...]

"Este último, el fundamento, constituye, pues, también aquello de donde surge el Primero, que primitivamente se presentaba como inmediato."

G.W.F. Hegel

Ciencia de la Lógica, p. 92

II

El <<recuento panorámico>> de la crítica postmoderna a la filosofía brevemente descrito en las páginas anteriores es necesario para explicar la justificación y el propósito de la investigación que aquí exponemos.

Sin adoptar como válidas las conclusiones a las que llega la respuesta de Rorty, convenimos en la importancia de su punto de partida, a saber: que toda filosofía tiene a la base determinados principios o supuestos considerados tácitamente válidos, mediante los cuales se estructura toda la argumentación sistemática de sus verdades; y que en la tarea de comprender y convalidar toda filosofía, debemos comenzar primero, necesariamente, por analizar sus respectivos supuestos.

Con referencia a Hegel, consideramos que esta condición es

indispensable para toda actitud hermenéutica hacia su filosofía. A nuestro juicio, en la tarea por comprenderla se presenta una problemática que se sitúa en la **génesis epistemológica** de su discurso; es decir, a la base de toda su concepción de la negatividad y de la dialéctica, y por ende, se encuentra **necesariamente** implícita en todos los estadios de su sistema filosófico.

Lo anterior muestra que el enfoque del presente trabajo es de carácter gnoseológico. Nuestro análisis no se dirige al conjunto del sistema hegeliano, ni mucho menos al estudio del despliegue ontológico del proceso de conformación del Espíritu en su sistema. En sentido específico, más bien <<mira>> hacia el seno **epistémico-estructural** mismo de su filosofía. El propósito es, en mayor medida, didáctico: explicitar los elementos epistemológicos fundantes del pensamiento de Hegel que le llevan a concebir el despliegue conceptual-dialéctico de su sistema filosófico.

En el presente análisis, el foco de atención se concentra en el concepto hegeliano de la **relación necesaria** y en su función al interior del sistema. Nuestra investigación parte de la hipótesis de que en este término de la **relación necesaria** -y su ámbito conceptual- en verdad se constituye como el **apoyo gnoseológico sustantivo del devenir** en la dialéctica hegeliana y que, por ello, es uno de los elementos fundamentales del proceso que da coherencia y unidad a la totalidad de su sistema filosófico. Así pues, intentamos mostrar cómo esta concepción hegeliana de la

relación necesaria es importante para comprender plenamente su filosofía.

Todo lo anterior expresa el interés de nuestro estudio: explicitar el aspecto epistemológico que Hegel inserta en la historia de la filosofía, y por el cual la re-voluciona.

Al respecto, queremos subrayar el propósito único de explicitar y no descubrir, puesto que este señalamiento sobre la condición transformadora de la teoría del conocimiento hegeliana se ha hecho con anterioridad, durante el siglo XIX, por filósofos de la talla de Feuerbach, Marx y Engels; y, en la época contemporánea, por algunos marxistas como Colletti y Althusser, entre otros. Es por ello que, en sentido estricto, nuestro estudio no presenta un carácter <<novedoso>>. Sin embargo, consideramos que la explicitación de esta cualidad de la epistemología hegeliana no ha sido lo suficientemente desarrollada como para mostrar toda la relevancia que contiene. Como arriba señalamos, por principio dicha explicitación puede fungir como una valiosa herramienta hermenéutica para asimilar y exponer el pensamiento de Hegel, pero sobre todo porque contribuye a una mejor comprensión de la relevancia de su teoría sobre la naturaleza del conocimiento. Una concepción que, si la separamos de la respuesta ontológica e historicista de su filosofía, presenta cierta actualidad para la investigación epistemológica contemporánea, como se comenta al final de nuestro trabajo.

"[...] el sistema hegeliano puede presentarse como una serie de círculos que se implican y suponen mutuamente. Cada apartado del sistema implica necesariamente al conjunto."

Juan Garzón

Prólogo a la Filosofía del Derecho,
p. XXIII.

III

El carácter de <<circularidad>> de la filosofía de Hegel y el aspecto metodológico de la problemática a la que se dirige nuestro trabajo nos remiten directamente al análisis de algunos de sus libros más significativos, sobre todo a aquellos en donde se encuentran consideraciones directas sobre el problema en cuestión. Esto significa que aquí no hacemos un análisis detallado de las etapas del desenvolvimiento dialéctico de su sistema, puesto que, como arriba se apunta, no es lo que nos interesa. Nuestra atención se concentra en aquellos capítulos que se refieren al origen y el despliegue de lo que el propio Hegel manifiesta como el "método que lo guía", o también el "espíritu lógico" de su sistema. En suma, únicamente nos concretamos a las partes de la obra donde se hace mayor referencia a la génesis epistemológica de su método.

En el capítulo primero se hace una justificación del enfoque de nuestro estudio y ensayamos una breve exposición de la historia de la filosofía desde una perspectiva gnoseológica. El propósito de este primer apartado es remarcar la distinción entre el punto de partida epistemológico del pensamiento hegeliano y el de los

grandes sistemas filosóficos anteriores.

En el capítulo segundo se exponen brevemente algunas de las críticas a Hegel más significativas y que están relacionadas con el enfoque presentado en el apartado anterior. En conjunto, estas críticas muestran un carácter heterogeneo, puesto que no comparten el mismo criterio y sus respectivas interpretaciones no confluyen hacia la misma conclusión sobre la filosofía hegeliana. Dichas críticas las definimos aquí como **asuntiva** (Palmier), **detractora** (Popper) y **asuntiva** (Feuerbach, Marx y Engels). De ellas se destacan los aspectos que sobre la filosofía de Hegel, a nuestro juicio, han sido mal interpretados y/o que no han sido lo suficientemente desarrollados.

En el capítulo tercero, teniendo como base algunas secciones de la Fenomenología del Espíritu, de la Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas y de los Principios de la Filosofía del Derecho, se analiza el concepto de la **necesidad**, y a través de éste explicamos como el concepto hegeliano de la **relación** es fundamentalmente epistemológico y muy importante para comprender no sólo la sistematización de su pensamiento sino también la radical transformación que Hegel genera en el <<seno>> de la historia de la filosofía. Al final del capítulo re-definimos esta concepción epistemológica hegeliana de la "naturaleza" del entendimiento con el concepto de la **relacionalidad** con el cual **significamos** al ámbito epistemológico de la **relación necesaria** como la condición **prístina y dia-lógica** de la conciencia y, por

ende, como la naturaleza y característica propia de la capacidad cognoscente del intelecto.

En el capítulo cuarto se hace una explicación de la génesis epistemológica de la **relacionalidad** partiendo del estudio de algunas secciones de la Ciencia de la Lógica. Al final se ensaya la <<instrumentación hermenéutica>> de este concepto en un pasaje de la misma obra.

En el último apartado expresamos las conclusiones generales a las que conduce cada uno de los capítulos y finaliza con el comentario de las posibles aportaciones que el concepto de la **relacionalidad** puede ofrecer a la investigación de la epistemología contemporánea y al desarrollo de las ciencias que actualmente se relacionan estrechamente con ella.

C A P I T U L O P R I M E R O

SER-PENSAMIENTO: LA DUALIDAD DE UNA MISMA REFLEXION

"Creo que hemos obtenido un punto de partida. Si no hay una lectura [filosófica] inocente es porque toda lectura no hace sino reflejar en su lección y en sus reglas al verdadero responsable: la concepción del conocimiento que, sosteniendo su objeto, lo hace lo que es."

Louis Althusser

I. 1. Sentido de la cuestión.

Todo propósito hermenéutico ante un discurso filosófico cualquiera debe considerar, cuando menos, dos lecturas posibles:

- a) el reconocimiento de su **sustentación gnoseológica**;
- b) la comprensión del **desarrollo y resolución ontológicos** que presenta respecto de su objeto de reflexión.

Ambas lecturas están íntimamente relacionadas, aunque son claramente diferenciables. La primera nos remite, fundamentalmente, al análisis de la **estructura conceptual cognoscitiva** de su discurso, es decir, a su concepción particular sobre la producción del conocimiento. En cambio, la segunda nos conduce propiamente a la comprensión del **proceso ontológico de**

reflexión ejercido sobre su objeto de estudio, así como también a las consecuentes verdades concluidas sobre ambos (el proceso y el objeto). Por la primera lectura observamos como las consideraciones epistemológicas sobre el acto del Pensar funcionan como un soporte precedente a las reflexiones ontológicas sobre el Ser. A su vez, por la segunda lectura reconocemos que la verdad concluida sobre el Ser, finalmente (y más allá de su proceso ontológico), encuentra su sustentación prístina en la base epistemológica de su discurso, es decir, en su noción particular respecto a cómo se constituye el proceso real y auténtico del conocimiento.

Con la diferenciación anterior no queremos decir que sólo el pensamiento determina la configuración de la realidad, lo cual conduce a una concepción idealista del Ser. Tenemos claramente en cuenta que en la relación entre los términos de la antigua fórmula de la problemática general de filosofía, expresada en la relación **Ser-Pensar**, existe un factor de **co-determinación**; esto es, que la concepción y categorización del Ser sólo es posible por la mediación del pensamiento; pero este último, a su vez, no se produce -como **facto**- sin el pre-supuesto necesario de la **cosa que aparece** e impacta al sujeto (sea esta **cosa** lo que sea): el conocimiento del objeto sólo es posible por el pensamiento, pero no puede darse un conocimiento si el pensamiento no tiene la referencia previa (y terminal) de (y acerca de) su objeto. Marx bien observa lo anterior² cuando considera que el problema de lo

real o irreal de un pensamiento producido con independencia de la realidad misma es en sí un falso problema. Sin embargo, ésto no es el asunto de nuestra argumentación: sin negar el carácter de co-relación entre el Ser y el Pensamiento

Ser (pensado)-Pensamiento (sobre el Ser)

consideramos que (siendo las operaciones epistemológicas las que posibilitan al entendimiento la apropiación del objeto para ser concebido), en última instancia, toda conceptualización del Ser (es decir, su conocimiento) está en función directa de la noción que se tenga sobre la naturaleza del pensamiento, comprendido éste como la forma de operación propia del entendimiento. A nuestro juicio, lo anterior constituye el sentido último de las palabras de Althusser que encabezan este capítulo.

I.2. La vía Lógica.

"El gran problema cardinal de toda la filosofía [...] es el problema de la relación entre el pensar y el ser."³

Friedrich Engels

El problema general de la filosofía se remonta hasta la propia alborada del pensamiento griego en donde, ya desde entonces, se hace presente su doble caracterización. Primero en Heráclito y después (más explícitamente) en Parménides se manifiesta la concepción primaria de una idea fundamental que posteriormente determina toda la historia de la filosofía: la

consideración onto-epistemológica del Ser:

"[...] que es una misma cosa el Pensar con el Ser;
 [...] Lo mismo es el pensar y aquello por lo que <<es>> el pensamiento [...]."4

A partir de esta concepción se enuncia el primer principio lógico que es también la segunda aproximación gnoseológica de la filosofía: el ente es Ser (pensado) y no puede no-ser (ser no-pensado)⁵.

Con anterioridad a Parménides, Heráclito presenta un discurso configurado en el devenir contradictorio del Ser y que en referencia a la realidad fenoménica del mundo resulta por demás inteligible. Sin embargo, el camino de la tradición filosófica que continúa por la vía de Sócrates, Platón y Aristóteles retoma principalmente la expresión parmenídea anteriormente citada. En ella la noción ontológica original es sustentada por un principio de condición epistémica, es decir, la condicional sustantiva del pensamiento que sólo es posible como tal sin contradicción alguna. La idea del no-ser sólo es "lo impensable, lo indecible"; es decir, un pensamiento sin-sentido, un no-pensamiento⁶. En conclusión, en esta vía filosófica la concepción sobre el valor gnoseológico de la alteridad resulta inaceptable.

Esta noción parmenídea del Ser ya contiene ambos enfoques

firmemente expresados, aunque evidentemente **con-fundidos**. Posteriormente Aristóteles en sus estudios de lógica y metafísica formula una relación y diferenciación (que no distinción⁷) entre el ámbito de la fundamentación cognoscitiva del Ser (las categorías y sus relaciones epistemológicas) y el contexto de la determinación de la verdad ontológica del mismo (su substancia). En este segundo tratado, denominado originalmente como la "filosofía primera", su estudio es definido como "la ciencia que contempla al Ente en cuanto ente y lo que le corresponde de suyo"⁸. Ubicado en la línea de la tradición parmenídeo-platónica, Aristóteles considera que sólo puede concebirse "el Ente como lo verdadero, y el No ente como falso"⁹. Con base en estos postulados, Aristóteles desarrolla en los libros VII, VIII y IX un estudio de los fundamentos epistemológicos y ontológicos de la substancia del Ser¹⁰.

Siglos más tarde, en el pensamiento de Descartes encontramos nuevamente enunciado y de una manera "clara" y "distinta" la relación y diferenciación sobre los dos ámbitos generales de la reflexión filosófica. La necesidad de determinar un fundamento epistemológico indubitable anterior a toda pretensión de conocimiento del mundo lleva a Descartes a configurar un método fundamentado en el **yo pensante** (Cogito) como un principio de verdad, el cual presupone¹¹ -necesaria y evidentemente- la substancialidad del **yo**¹².

Sin embargo, la sola evidencia intuitiva del **Cogito** como principio de conocimiento es válido pero insuficiente para sustentarse ontológicamente a sí mismo. Para Descartes el **Cogito** no es el sustrato ontológico de sí, ni mucho menos del mundo que rodea a este **yo pensante**. Es por esto que se le presenta -como una exigencia- la demostración de la existencia de la **idea de Dios** como la concepción ontológica necesaria que fundamenta en su sistema -finalmente- tanto la substancialidad real del mundo y del "[yo] pienso" como de la posibilidad del conocimiento verdadero de ambos. Se observa cómo esta <<red>> epistémica-ontológica (tejida en el pensamiento cartesiano a partir de la expresión "**Cogito ergo sum**" <"[yo] pienso, luego soy">) muestra, en su momento, el estadio más desarrollado de la prístina fórmula parmenídea: "es una misma cosa el Pensar con el Ser"¹³.

Kant, por su parte, durante el siglo XVIII formula el contrapeso teórico pero ahora puesto en el lado epistemológico de la <<balanza>> aristotélica: así como los filósofos medievales prácticamente <<desajustaron>> su equilibrio, abocándose al estudio y desarrollo del carácter metafísico del Ser, Kant hace lo mismo, inclinándola nuevamente pero ahora en el sentido contrario, haciendo llegar hasta sus últimas consecuencias las propuestas racionalistas de los ilustrados franceses -basadas en la consideración exclusiva del poder de la razón- mediante la elaboración de un estudio crítico sobre las condiciones de

posibilidad de todo conocimiento filosófico-científico racional y concluyendo en la imposibilidad de la metafísica como ciencia. La razón, según Kant sólo puede **conocer** -a partir de las categorías epistemológicas que ella misma contiene- lo **fenoménico**, es decir, lo que <<aparece>> para nosotros; acerca de lo que **sean** las cosas, esto es, lo **nouménico** (lo ontológico), nada podemos decir y nada podemos saber.¹⁴

Con Kant, la perspectiva de una doble lectura de la filosofía se resuelve en una consideración exclusivamente epistemológica, es decir, en la delimitación de la filosofía como una crítica de la fundamentación teórica de todo conocimiento científico posible. Por ello le reduce a su concepción exclusiva como una **Teoría del Conocimiento**: una teoría legitimadora, acomodadora y reguladora de todos los estatutos gnoseológicos fundamentales de las diferentes disciplinas del saber que pretenden considerarse como ciencias¹⁵. Es precisamente en este punto donde <<engarza>> el pensamiento de Hegel, ya que su producción filosófica se dirige, fundamentalmente, a restablecer nuevamente el equilibrio -más aún, la plena **identidad**- entre el Ser y el Pensar.

I. 3. La vía Dialógica

"Es aquí [en la abstracción pura] donde se concibe que el ser es pensamiento; aquí es donde encaja el modo de ver que trata de rehuir la manera corriente y aconceptual de expresarse acerca de la identidad del pensamiento y el ser."¹⁶

G.W.F. Hegel

En la sección anterior, la descripción del desenvolvimiento histórico de la filosofía es esquemática. Con ella sólo queremos mostrar que es posible **ensayar** una lectura de su desarrollo a través de la interpretación de las respectivas teorías sobre la concepción del conocimiento y mediante las cuales, a su vez -siguiendo la tesis althusseriana- definen las variadas respuestas al problema de la relación entre el Ser y el Pensamiento sobre él.

Bajo este enfoque, es posible caracterizar al desarrollo histórico que va de Parménides a Platón, Aristóteles, Descartes y Kant (por citar sólo algunos) como la **vía lógica** de la filosofía: un desarrollo que tiene su origen en la concepción de la relación entre el **ser del mundo** y el **pensamiento sobre él**. Una concepción basada principalmente (de una manera tácita y/o explícita) en los principios epistémico-lógicos de **identidad** y de **no contradicción**. Hegel continúa también en el propósito de dilucidar sobre la condición de esta relación, pero partiendo de un parámetro epistemológico singularmente diferente: haciendo una síntesis de

toda la historia de la filosofía hasta su época, Hegel asimila su problemática general e instaurándose en ella la <<re-volucionaria>> en su fundamentación gnoseológica. En otras palabras, Hegel, a nuestro juicio, inaugura una <<peculiar>> concepción sobre los procesos epistémicos de la conciencia que, relacionada con una concepción teológica produce una respuesta ontológica diferente respecto de todas las anteriormente formuladas sobre la interpretación del Ser: la concepción de la necesidad del desarrollo dialéctico del Espíritu como la auténtica realidad del Ser del universo que se manifiesta concretamente en su devenir, es decir, en su historicidad.

La concepción que resulta de esta particular cosmovisión se manifiesta con toda claridad en la expresión de la máxima hegeliana:

"Lo que es racional es real,
y lo que es real es racional."¹⁷

Esta expresión en un primer acercamiento puede interpretarse como la plena identificación ontológica y epistemológica del Ser y, por tanto, como la expresión más fina y acabada de la tradición filosófica configurada en un desarrollo (descrito en la sección anterior) que tiene su paradigma en la noción original de Parménides. Sin embargo, aunque la máxima hegeliana establece una identificación categórica entre la realidad y la reflexión sobre ella, dicha expresión es el resultado de una interpretación dia-lógica, y por ello, ciertamente dis-tinta¹⁸ sobre el

conocimiento.

Pero antes de abocarnos directamente a explicar nuestra interpretación sobre esta concepción dia-lógica conviene destacar, brevemente, algunas de las críticas formuladas a las conclusiones del desarrollo ontológico de la filosofía de Hegel que -a nuestro juicio- están muy relacionadas con el ámbito conceptual de nuestro tema de estudio.

C A P I T U L O S E G U N D O

CRITICAS A LA ONTOLOGIA DE HEGEL

"[...] la superación [hegeliana] de la <<cosa en sí>> tiene su reverso en una identificación acrítica e inmediata de lo real con la₁ idea, del ser con el pensamiento."¹

Lucio Colletti

II. I. Sentido de la cuestión.

Considerando el status dialógico de la identidad que Hegel establece a la relación entre el Ser y el Pensamiento, en nuestro propósito por analizar la fundamentación gnoseológica de su filosofía, es indispensable un reconocimiento, cuando menos esquemático, de su fundamentación ontológica ya que ésta funge como uno de los <<pilares>> de su sistema. Y es precisamente en este aspecto a donde las críticas más significativas -formuladas durante la segunda mitad del siglo XIX y a lo largo de la presente centuria- se dirigen: al ámbito ontológico, tanto a su fundamentación como a su desarrollo y conclusiones respectivos.

Por lo anterior, en el presente capítulo seleccionamos para su exposición sólo algunas de ellas², considerando que no todas, en sus respectivos enfoques, presentan una relación directa con nuestro estudio.

II.2. La crítica revalorativa.

Dentro del conjunto de posturas críticas hacia la filosofía hegeliana figura una que, con respecto a la variedad de sus enfoques, es muy amplia y diversa, pero a pesar de ello la consideramos como una agrupación <<virtual>> en términos del propósito general de sus <<integrantes>>: el decidido interés por revalorarla.

En nuestro siglo esta <<agrupación>> esta representada por filósofos como Solomon, Bloch, Labarrière, Hyppolite y Palmier, entre otros³.

Palmier, en su crítica, señala como fundamento de la filosofía de Hegel un principio ontológico que se presenta ya desde los mismos orígenes de su pensamiento y que se <<enriquece>> a través de todo su desarrollo, configurando en éste último la condición -aparentemente paradójica pero, según Hegel, verdadera- de ser a la vez el principio y resultado del Ser: la concepción teológica-filosófica del Absoluto. Justamente, desde este <<ángulo>>, Palmier enfoca su análisis.

En el breve opúsculo titulado Hegel, ensayo sobre la formación del sistema hegeliano⁴ Palmier considera que el pensamiento de Hegel tiene su génesis en el ámbito religioso que vive en su juventud como seminarista, siendo el ulterior desarrollo de su filosofía sólo la configuración conceptual de

esta huella teológica primaria⁵. Según Palmier, la formulación hegeliana que expresa que "la sustancia es sujeto"⁶ es en verdad el "axioma fundamental" del sistema⁷ y el punto en el que confluyen todos y cada uno de los escritos de la obra de Hegel. Estos, a su vez, son el resultado del desarrollo racional de los conceptos de "conciencia desdichada", "alma bella" y "enajenación" que tienen su fragua original dentro de ese "horizonte teológico" juvenil⁸: un "horizonte" que no abandonan dichos conceptos sino hasta la redacción de la Fenomenología del Espíritu en donde toman un <<tinte>> filosófico y, posteriormente, en la Ciencia de la Lógica⁹, su conceptualización <<científica>>.

La senda de este desarrollo -expresa Palmier- también contiene un origen teológico puesto que, desde su juventud, Hegel establece la necesidad de una "reconciliación" entre el pensamiento religioso y el racional. Y precisamente esta "reconciliación" se presentará como el fin último y más importante de todo el ulterior sistema filosófico: la "reconciliación" de Dios (el Absoluto), el en sí mismo, como el Absoluto (Dios) para sí mismo¹⁰. Y en efecto, el propio Hegel en el Prólogo de la primera obra nos dice:

"La vida de Dios y el conocimiento divino pueden, pues, expresarse tal vez como un juego del amor consigo mismo; y esta idea desciende al plano de lo edificante e incluso de lo insulso si faltan en ella la seriedad, el dolor, la paciencia y el trabajo de lo negativo."¹¹

Y más adelante, en la parte final de la misma obra, reitera que:

"[...] Dios se revela aquí como es; es allí como es en sí; es allí como espíritu. Dios sólo es asequible en el puro saber especulativo, y sólo es en él y sólo es este saber mismo, pues es el espíritu; y este saber especulativo es el de la religión revelada. Aquel saber especulativo sabe a Dios como pensamiento o esencia pura, y este pensamiento lo sabe como ser y como ser allí, y el ser allí como la negatividad de sí mismo y, con ello, como sí mismo, como este sí mismo y sí mismo universal; y es precisamente esto lo que sabe la religión revelada."²

También, en la Ciencia..., desde la definición del título de la obra, Hegel puntualiza esta "reconciliación" necesaria entre la religión y la razón:

"[...] la lógica tiene que ser concebida como el sistema de la razón pura, como el reino del pensamiento puro. Este reino es la verdad tal como está en sí y por sí, sin envoltura. Por eso puede afirmarse que dicho contenido es la representación de Dios, tal como está en su ser eterno, antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito."³

En lo particular, no es nuestro interés ahondar en la clarificación de esta interpretación hegeliana sobre Dios o el Absoluto, puesto que no es el objetivo principal del presente trabajo. Baste con señalar que estas consideraciones de Hegel sobre lo Absoluto se encuentran intrínsecamente relacionadas con la cuestión que nos importa: la naturaleza (o concepción) epistemológica de la negatividad. El mismo Hegel, en el párrafo de la Fenomenología... citado anteriormente, identifica este ser del Absoluto como "la negatividad de sí mismo". Según Palmier, este "movimiento del Aufhebung es el carácter principal de la dialéctica hegeliana, que logra unir los contrarios en una unidad

más rica y siempre nueva"¹⁴. Y en otro lugar del ensayo, interpretando el primer capítulo de la misma obra de Hegel, concluye que "lo que es esencial es la manera como va a efectuarse el paso de la consciencia a la consciencia de sí". Y continúa: "Hegel define esta última como la <<verdad de la consciencia>>", es decir, como el "motor de la dialéctica"¹⁵.

Por el conjunto de las expresiones anteriores podemos notar como los conceptos -citados por Palmier- del "Aufhebung", "el trabajo de lo negativo" y el "motor de la dialéctica" están revestidos, en su interpretación, de sentido ontológico. Esto se explica por el <<ángulo>> de análisis inicialmente adoptado. Sin embargo, consideramos que dichos conceptos pueden tener un <<alcance>> mayor que el que Palmier, le adjudica en este ensayo. Esto explica también el hecho de que Palmier ahí demuestra estar más interesado en presentar una exposición sintética del desarrollo ontológico del sistema hegeliano, sin detenerse a ponderar -cuando menos, de una manera breve- las <<condiciones>> epistemológicas, y no sólo ontológicas, que -pensamos- también posibilitan a Hegel la formulación de estos conceptos fundamentales de su filosofía. Y aunque en otro lugar del mismo escrito Palmier manifiesta la posibilidad de interpretar a la Ciencia... en el sentido de "una teoría del pensamiento puro" a la vez que como "una teoría del ser", resulta evidente que -por lo que ya hemos señalado-, frente a esta obra metodológica de Hegel, Palmier sólo se ubica, de manera prácticamente exclusiva, en el "horizonte ontológico" del "segundo sentido". Por tanto, él mismo

parece soslayar la importancia del desarrollo de una explicación, no sólo de este libro, sino también de la obra en general de Hegel, en la dirección del primer "sentido" de su interpretación antes señalada¹⁶.

Para finalizar, también cabe destacar el interés de Palmier por contestar a las impugnaciones de otros críticos de la filosofía hegeliana, como es el caso de algunos neopositivistas, que califican de "reaccionaria" y "justificacionista" el pensamiento general de Hegel. Pero esto se entiende mejor si lo relacionamos directamente con la temática de la sección siguiente.

II. 3. La crítica detractora.

En contraparte a este revisionismo revalorativo de la ontología hegeliana, en nuestro siglo también encontramos otro grupo de analistas que tiene sus referencias de origen en las posturas antimetafísicas de Wittgenstein y el Círculo de Viena. Como ejemplo de su crítica presentamos los argumentos de Popper, expuestos en su libro La sociedad abierta y sus enemigos, en donde sostiene que "Hegel, la fuente de todo el historicismo contemporáneo, fue el sucesor directo de Heráclito, Platón y Aristóteles"¹⁷. Así mismo, considera que el historicismo de Hegel es el resultado de "las mistificaciones más absurdas"¹⁸ de su pensamiento.

La interpretación de Popper se fundamenta en una lectura-crítica que también se guía por un enfoque ontológico, si bien claramente diferenciado del palmieriano: considerando a la "triada dialéctica" (sustentada en la contradicción fenoménica del pensamiento) como uno de "los dos pilares fundamentales del hegelianismo"¹⁹, Popper no profundiza en un análisis de ella por concebirla sólo como el <<trampolín>> epistemológico que lleva necesariamente hacia un segundo principio que denomina como

"[...]la filosofía de la identidad, que, es, a su vez, una aplicación de la dialéctica [...]"²⁰

Mediante este segundo principio puede explicarse -según Popper- el verdadero origen de la máxima hegeliana que identifica lo racional y lo real²¹. En suma, pensamos que el conjunto de estas afirmaciones niegan la posibilidad de reconocer la importancia de la transformación que Hegel introduce en la base de la vía Lógica de la tradición histórica de la filosofía y con la que Popper le identifica²².

Respecto a todo lo anterior, Popper expresa:

"No es mi intención hacerle perder tiempo al lector tratando de encontrarle sentido [...]; en su contenido esencial, la filosofía de la identidad no es sino un desvergonzado equivoco y, para usar las propias palabras de Hegel, sólo consiste en <<fantasías, estúpidas incluso>>. Es una especie de laberinto donde han sido atrapadas las sombras y ecos de filosofías pretéritas, Heráclito, Platón y Aristóteles, como así también Rousseau y Kant [...]. La idea rectora y al mismo tiempo, el eslabón entre la dialéctica de Hegel y su filosofía de la identidad es la doctrina de Heráclito de

la unidad de los opuestos [...]. Esta teoría heracliteana de la identidad de los opuestos es aplicada a una serie de reminiscencias de los viejos sistemas filosóficos que quedan, de este modo, <<reducidos a componentes>> del propio sistema de Hegel. Esencia e Idea, singularidad y pluralidad, sustancia y accidente [...], y, en fin, todos aquellos fantasmas del pasado parecen merodear el cerebro del Gran Dictador, mientras éste ejecuta la danza con su globo, con sus problemas inflados y ficticios referentes a Dios y al universo. Sin embargo, su locura no carece de método, incluso de método prusiano. En efecto, detrás de la aparente confusión asoman los intereses de la monarquía absoluta de Federico Guillermo. La filosofía de la identidad cumple la función de justificar el orden existente. Su resultado principal es un positivismo ético y jurídico, la doctrina de que lo que es, es bueno, puesto que no puede haber normas sino normas existentes; es la teoría de que la fuerza es derecho."

"¿Cómo se llega a tal doctrina? Simplemente, a través de una serie de equívocos. Platón [...] había dicho que sólo las Ideas eran reales y que las cosas perecederas eran irreales. Hegel extrae de esa doctrina la ecuación Ideal = Real. Kant hablaba, en su dialéctica, de la "Ideas de la Razón pura", utilizando el término "Ideas" con el sentido de "ideas de nuestra mente". Y de aquí, Hegel extrae la doctrina de que las Ideas son algo mental o espiritual o racional susceptible de ser expresado mediante la ecuación Idea = Razón. Combinando estas dos ecuaciones o, mejor dicho, equivocaciones, se obtiene Real = Razón, lo cual le permite a Hegel sostener que todo lo razonable debe ser real y que todo lo real debe ser razonable y que la evolución de la realidad es la misma que la de la razón. Y puesto que no puede haber patrón más elevado en la existencia que el desarrollo último de la Razón y de la Idea, todo aquello que es real o concreto en la actualidad existe por necesidad, y debe ser, a la vez, razonable y bueno."²³

No es necesario extendernos más en la tarea de exponer a detalle la conclusión a la que conduce esta crítica. Empero, hacemos la observación de que Popper, en un afán de mostrar la supuesta "deshonestidad intelectual" del "histórico historicismo de Hegel"²⁴, no señala los elementos epistemológicos que, según nuestra hipótesis, subyacen al interior de la fundamentación de la

dialéctica hegeliana y que no se reduce a ser la simple continuidad del pensamiento griego, tal como afirma Popper²⁵. En suma, concluye:

"No hay nada en la obra de Hegel que no haya sido dicho antes y mejor. Nada hay en su método apologético que no haya sido tomado de sus antecesores. La tarea de Hegel consistió en dedicar estos pensamientos y métodos prestados [...] a un solo objetivo: luchar contra la sociedad abierta y servir, de este modo, a su superior Federico Guillermo de Prusia [...]."

"Nuestra afirmación [es] [...] que la filosofía de Hegel fué inspirada por motivos ajenos a la inquietud filosófica propiamente dicha [...] y [...], por lo tanto, no puede ser considerada seriamente [...]."²⁶

El pasaje anterior es francamente detractor: su interés no es sólo por mostrar el pensamiento de Hegel en su condición de irrelevancia, sino también evidenciar el supuesto carácter fatalista para la sociedad que -según Popper- el historicismo hegeliano contiene en sus conclusiones. Y con ésto podemos ahora explicar lo que en el último párrafo de la sección anterior²⁷ ya hablamos señalado como la respuesta revalorativa de Palmier en relación a la tesis de este grupo. Al respecto éste último expresa:

"Si Hegel ha rendido homenaje al Estado alemán como a la institución más racional existente, no por ello debe acusarse a Hegel de defensor del más limitado prusianismo. Es indudable que, para la época de Hegel, el estado Alemán era superior al régimen de las grandes propiedades y de los "burgos podridos" de Inglaterra, superior también a las revoluciones burguesas y a las restauraciones francesas. Como con tanta frecuencia lo dice Hegel, todos somos hijos de nuestro tiempo. Por lo tanto, no se le podría censurar por haber dado para su tiempo la respuesta que él consideraba la mejor. Nadie, en este punto,²⁸ ha comprendido mejor a Hegel que el propio Marx."

El mismo Hegel, en las primeras páginas de sus Principios de la Filosofía del Derecho, incluye un párrafo que funge como una respuesta a la crítica de Popper:

"Si se debe hablar filosóficamente de un contenido, lo único que corresponde es un tratamiento científico objetivo, por lo cual toda réplica que no sea un tratado científico de la cosa misma, valdrá para el autor sólo como un comentario subjetivo y una afirmación arbitraria, y le será por lo tanto indiferente."²⁹

II. 4. La crítica asuntiva.

El tercer <<grupo>> crítico que incluimos en este capítulo está integrado por los representantes de la llamada <<izquierda hegeliana>>: Feuerbach, Marx y Engels³⁰. Aunque sus respectivas posturas sobre el materialismo los separa, en relación con el pensamiento de Hegel, los tres coinciden críticamente en el carácter apologético e historicista de la filosofía hegeliana, pero también en la importancia epistemológica de su **método dialéctico**. Lo anterior explica el sentido de nuestra denominación de su crítica como **asuntiva**: la actitud por retomar críticamente la propuesta metodológica de Hegel sobre el conocimiento, separándole de los fundamentos y conclusiones ontológicos erróneos de su filosofía.

II. 4. a. La crítica de Feuerbach.

En efecto, en 1839, Feuerbach reprocha a Hegel la "mística racional" de su filosofía³¹. Y poco después, en 1843, la interpreta como el resultado de una teología racionalizada³². Al igual que Popper, Feuerbach define al pensamiento hegeliano como una "Filosofía de la Identidad" en la cual la relación entre el Ser y el Pensamiento concebida como identidad sólo es posible a través de su interpretación como la "sucesión y desarrollo necesarios del concepto de Dios, concebido como el Ser cuyo concepto o esencia envuelven la existencia"³³. Y en esto reside -nos dice- la inconsecuencia racional de la filosofía de Hegel: el anteponer como su presupuesto ontológico el concepto teológico del absoluto, el cual obliga al propio Hegel a definir su filosofía como el despliegue de este presupuesto, es decir, el desarrollo necesario del absoluto; pero es una necesidad que, a decir verdad -concluye Feuerbach-, es sólo como tal para el entendimiento mismo³⁴.

Por tanto, afirma Feuerbach, si la historia de la filosofía ha sido la historia del problema del pensamiento auténtico y real sobre el Ser, la filosofía de Hegel -debido al carácter inmanente e intelectual de la necesidad de su desarrollo- "no ha superado", ciertamente, "la contradicción del Pensamiento y del Ser"³⁵: el Ser que para Hegel es sólo Ideal, no material. En conclusión -continúa-:

"[...] la Filosofía de la Identidad ha rechazado igualmente los límites de la razón y de la filosofía. La unidad del pensamiento y del ser o de la intuición no era más que la unidad del pensamiento y de la imaginación [...]."³⁶

Sin embargo, esta filosofía -recusa Feuerbach- se distingue por su cientificidad, su universalidad y su innegable riqueza de pensamiento³⁷, además de que en Hegel:

"La unidad del pensamiento y del ser alcanzó en él una significación racional [...]. Su principio es el espíritu pensante. Integra en la filosofía el elemento del racionalismo, el entendimiento (que se hallaba excluido de hecho de la idea del absoluto, si bien no lo fuera en la imaginación, ni en la afirmación) y lo integró como un momento del mismo absoluto. La expresión metafísica está dada por la proposición: el negativo, lo diferente, lo que es objeto para la reflexión, no debe ser concebido de manera puramente negativa, ni como terminado, sino, por el contrario, como positivo, como esencial. De ahí viene el elemento negativo, crítico, que contiene Hegel. Sin embargo, es la idea del absoluto que lo determinaba."³⁸

II. 4.b. La crítica de Marx.

En cuanto al particular punto de vista de Marx sobre este asunto, baste con recordar las palabras ya célebres del Prólogo a la segunda edición de El capital donde afirma que en Hegel la dialéctica esta <<vuelta abajo>> por lo que es preciso <<enderezarla>>³⁹. Esta observación ya está presente desde los Manuscritos económico filosóficos de 1844 del joven Marx, si bien no lo suficientemente clarificada, en donde (retomando las

conclusiones de la crítica feuerbachiana acerca del idealismo y la negatividad mistificada de Hegel⁴⁰ paralelamente al análisis de la Fenomenología...) manifiesta el "doble error" de Hegel: 1) la consideración de que todo el proceso histórico de la "enajenación" del hombre (que se observa en sus productos sociales como la religión, el Estado, la riqueza, etc.), así como el consecuente proceso de la "revocación de la enajenación" resulta sólo del proceso histórico del **pensamiento especulativo**; esto es, 2) que la "objetivación humana" (que se manifiesta en los productos sociales del hombre) se reconoce, por la conciencia, sólo como productos no reales, es decir, como "entidades pensadas"⁴¹. Y es aquí donde Marx establece el inicio de su crítica a la identificación hegeliana de lo real y lo racional (la identificación que Popper también observa cien años después y que, además, intenta refutar mediante un análisis lógico-formal⁴² que concluye con el calificativo de dicha identidad como la <<ecuación equívoca>> de Hegel):

"Hegel cayó en la ilusión de concebir lo real como resultado del pensamiento que, partiendo de sí mismo, se concentra en sí mismo, profundiza en sí mismo y se mueve por sí mismo [...]. Pero esto no es de ningún modo el proceso de formación de lo concreto mismo."⁴³

Por lo anterior, es comprensible por qué Marx en los Manuscritos... define a Hegel como el prototipo del filósofo que se considera a sí mismo como la "medida del mundo enajenado"⁴⁴. En conclusión, sobre la primera obra de Hegel nos dice:

"En consecuencia, pese a su negativa absoluta y apariencia crítica y a pesar de la crítica contenida realmente en ella, que a menudo anticipa sucesos muy posteriores, hay ya latente en la **Fenomenología** en forma de germen, de potencialidad, de secreto, el positivismo no crítico e igualmente a-crítico idealismo de las obras posteriores de Hegel, esa disolución y restauración⁴⁵ filosóficas del mundo empírico existente."

Sin embargo, el joven Marx, criticando a Feuerbach el no haber reconocido suficientemente el alcance de la negatividad⁴⁶, también señala que "la dialéctica de la negación como principio dinámico y generación" es "lo destacado de la **Fenomenología**"⁴⁷.

Años después, Marx no considera sólo este escrito de Hegel como la única obra donde reside el punto medular de su pensamiento. En una carta fechada el 14 de enero de 1858 comenta que él, Marx, <<casualmente>> "había vuelto a hojear la **Lógica** de Hegel" al trabajar en la <<captación>> de su propio método de análisis sobre la teoría económica de la ganancia. Y a este respecto confiesa su gran interés por tener, algún día,

"[...]el gran placer de hacer accesible, en dos o tres pliegos impresos, a los hombres con sentido común, el fondo racional del método que H[egel] ha descubierto y al mismo tiempo mistificado".⁴⁸

II. 4. c. La crítica de Engels.

Por su parte Engels, el corresponsal de esta carta, en 1886 escribe en su ensayo titulado Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana acerca del supuesto carácter <<reaccionario>> de la filosofía hegeliana cifrado en la argumentación apologética sobre la monarquía de Federico Guillermo III de Prusia; y manifiesta su asombro (medio siglo antes que Popper) de que el pensamiento de Hegel, nos dice, haya sido "elevado incluso, en cierto grado, al rango de filosofía oficial del Estado monárquico Prusiano!"⁴⁹

Respecto al supuesto carácter <<justificacionista>> de la máxima hegeliana que afirma que "todo lo real es racional" (y que Popper transforma en la ecuación $\text{Real} = \text{Razón}$ ⁵⁰), Engels ofrece una respuesta importante sustentada en el concepto hegeliano de la **necesidad** del proceso dialéctico:

"[...]para Hegel, no todo lo que existe, ni mucho menos, es real por el solo hecho de existir. En su doctrina, el atributo de la realidad sólo corresponde a lo que, además de existir, es necesario.

<<la realidad, al desplegarse se revela como necesidad>>:

por eso Hegel no reconoce, ni mucho menos, como real, por el solo hecho de dictarse, una medida cualquiera de gobierno [...]. Pero todo lo necesario se acredita también, en última instancia, como racional. Por tanto, aplicada al Estado prusiano de aquel entonces, la tesis hegeliana sólo puede interpretarse así: este Estado es racional, ajustado a la razón, en la medida en que es necesario; si, no obstante eso, nos parece malo, y, a pesar de serlo, sigue existiendo, esta maldad del gobierno tiene su justificación y su explicación en la

maldad de sus súbditos [...]."

"Ahora bien; según Hegel la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el Imperio romano que la desplazó lo era también. En 1879, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la Gran Revolución, de la que Hegel hablaba con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y viable; pacíficamente, si lo viejo es lo bastante razonable para resignarse a morir sin lucha; por la fuerza, si se opone a esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer."

"Y en esto estribaba la verdadera significación y el carácter⁵¹ revolucionario de la filosofía hegeliana [...]."

En resumen, encontramos que para Engels en este reconocimiento -de lo que más adelante define como al "proceso mismo del conocer"⁵²- radica "la verdadera significación" revolucionaria para toda la historia de la filosofía anterior al pensamiento de Hegel: la negación de la existencia de una "verdad absoluta"⁵³. En su lugar -agrega- Hegel nos demuestra como lo único verdadero "el proceso ininterrumpido del devenir y del perecer"⁵⁴. Para Engels, lo anterior representa la "gran idea

cardinal" del pensamiento de Hegel: la idea "de que el mundo no puede concebirse como un conjunto de **objetos** terminados, sino como un conjunto de **procesos**" donde tanto lo **cósmico** como su **concepto** (en nuestra conciencia) advierte una serie de transformaciones ininterrumpidas mediante un "proceso de **génesis** y **caducidad**" que, a fin de cuentas, y pese a algunos aparentes retrocesos, presenta "siempre una **trayectoria positiva**"⁵⁵. Sin embargo -dice-, aunque este resultado es "una consecuencia necesaria de su método", Hegel "no llegó a deducirla con toda claridad"⁵⁶, ya que siempre estuvo "coaccionado por la necesidad de construir un sistema" que, como todo sistema filosófico -continúa- debe tener su conclusión "en un tipo cualquiera de **verdad absoluta**"⁵⁷. En esto constituye -a juicio de Engels- la "contradicción" del sistema de Hegel "con su método dialéctico": en que el aspecto "revolucionario" de su filosofía -su método- quede finalmente "asfixiado bajo el peso" de su idea de la **verdad absoluta**, que, a fin de cuentas, representa el "lado conservador hipertrofiado" de su sistema⁵⁸.

II. 5. Síntesis de las críticas anteriores.

El análisis de Palmier -en el texto citado- establece que el concepto de la "reconciliación" es el principal fundamento de la filosofía hegeliana, siendo el "Aufhevang" -prácticamente- sólo un concepto derivado del primer principio ontológico.

Por otra parte, en su crítica Popper hace un breve análisis sobre los fundamentos del método epistemológico hegeliano (análisis que, <<dicho sea de paso>>, en conjunto sólo abarca las páginas 232 y 233 de su <<extensa>> crítica). Sin embargo, no profundiza en el conocimiento de la fundamentación de dicho método, lo que impide detectar todos los aspectos epistemológicos contenidos en la teoría hegeliana de la contradicción. Además, aunque Popper tiene razón al decir que en Hegel hay una clara relación de origen con la teoría del devenir de Heráclito y con la tradición histórica de la filosofía -representada por Parménides, Platón, Aristóteles, Descartes y Kant-, a nuestro juicio, dicha relación es insuficiente para identificarlo **simplemente** con ellas.

Con todo, el explícito enfoque sociológico de la crítica popperiana le reviste de considerable importancia. Pero, por otra parte, también pensamos que es preciso atenuarla puesto que los términos que Popper emplea para calificar a Hegel (como son, el de "la deshonestidad", "el histórico historicismo", "la locura", "el desvergonzado equívoco" y "las mistificaciones más absurdas",

entre otras,) restan objetividad a su discurso.

A lo anterior sumamos lo que en la tercera sección observamos respecto a los señalamientos de Popper sobre las conclusiones ontológicas y sociológicas a las que conduce la filosofía hegeliana, las cuales, ciertamente, son formuladas con anterioridad por algunos <<posthegelianos>> de mitad del siglo XIX y que, no obstante observar también el carácter apologético e historicista del resultado de su desarrollo, no lo consideraron como un aspecto suficiente para desacreditar la importancia del método dialéctico hegeliano.

Y en efecto, en las tres exposiciones de esta crítica de Hegel que calificamos de asuntiva, observamos que tanto Feuerbach como Marx y Engels reconocen al método dialéctico su racionalidad y su condición de necesidad como una base metodológica-científica importante dentro de la tarea por comprender el fundamento y el proceso general del conocimiento real y efectivo.

En suma, las críticas presentadas en este segundo capítulo nos permiten justificar la afirmación -expuesta en el primero- de que Hegel asimila el <<legado>> heraclíteano y parmenídeo de la <<tradición>> filosófica pero sólo para cimentar la base de su personal formulación epistemológica. Con ello, Hegel configura el nuevo status de la reflexión filosófica que posteriormente caracteriza de manera medular a un sector históricamente importante del pensamiento filosófico-sociológico y

epistemológico-científico de la modernidad de los siglos XIX y XX. Con este replanteamiento metodológico, Hegel **consolida** las bases de lo que denominamos en el primer capítulo como la **vía Dialógica** de la filosofía.

C A P I T U L O T E R C E R O

LA NECESARIEDAD

"[...] una ciencia filosófica [...] no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea [...] y son efectivamente reales, en toda su extensión [...]." ¹

G.W.F. Hegel

III. 1. Sentido de la cuestión.

Antes de proseguir en el análisis de los fundamentos del carácter dialógico del pensamiento de Hegel, retomamos aquí lo que en el segundo capítulo² señalamos como su concepción general del Ser y que se expresa en el párrafo que prologa el presente capítulo. Debido a que, aun cuando esta concepción de la necesidad remite a la interpretación ontológica de su filosofía, en ella se expresan algunos conceptos claves que consideramos importantes para el enfoque de nuestra investigación.

III. 2. La necesidad fenomenológica.

La revisión del concepto de la **necesidad** en la Fenomenología... es decisivo, no sólo para acercarnos a una comprensión general de la filosofía de Hegel, sino también para conocer las raíces gnoseológicas fundamentales y que son desarrolladas posteriormente en la Ciencia... Según Hyppolite, la conexión entre ambas obras se encuentra ya configurada desde el Prólogo mismo de la primera obra³.

En efecto, en este lugar observamos el manejo de algunas parejas de conceptos como **verdad y sistema científico, sustancia y sujeto, devenir y desarrollo dialéctico, negatividad y mediación**, etc., donde cada par-conceptual se relaciona entre sí en virtud de una **necesidad interna** propia que tiene lugar en el seno del conocimiento mismo:

"La necesidad interna de que el saber sea ciencia radica en su naturaleza [...] y la explicación satisfactoria acerca de esto sólo puede ser la exposición de la filosofía misma."⁴

Según el propio Hegel, su propósito en esta obra es el de "contribuir a que la filosofía se aproxime a la forma de la ciencia"⁵. A su vez, por ciencia entiende la exposición sistemática y conceptual de la **verdad**. Así mismo, afirma que la "verdadera figura en que existe la verdad no puede ser sino el sistema científico de ella [...]" puesto que "[...] la verdad sólo tiene en el concepto el elemento de su existencia[...]"⁶. Pero

esta sistematización de la verdad sólo es posible para Hegel a través de la comprensión de la **necesidad** de su proceso, al que denomina como **desarrollo**:

"[...] la cosa no se reduce a su fin sino que se halla en su **desarrollo** ni el **resultado** es, el todo real, sino que lo es en unión con su devenir."

"Lo verdadero es el todo. Pero el todo es solamente la esencia que se completa mediante su desarrollo. De lo absoluto hay que decir que es esencialmente **resultado** [...]."

Por lo anterior comprendemos que para Hegel el saber tiene, como una "naturaleza" propia, una "necesidad interna". La científicidad de la verdad es sólo posible en función de esta "naturaleza" del conocimiento; de aquí se explica por qué la noción de la **necesidad** se reviste en su filosofía como una exigencia con carácter de **inmanencia**: mostrar el desarrollo inmanente, conceptual y sistemático que la verdad, **necesariamente**, debe recorrer para lograr el reconocimiento de sí misma como tal. Un recorrido que -para Hegel- se inicia en la manifestación fenomenológica de la (auto)conciencia:

"En esta naturaleza de lo que es que consiste en ser en su **ser** su **concepto**, reside en general la **necesidad lógica**; sólo ella es lo racional y el ritmo del todo orgánico, y es precisamente saber del contenido en la misma medida en que el contenido es **concepto y esencia** [...]."

Y más adelante agrega:

"Esta naturaleza del método científico, [...] encuentra su verdadera exposición [...] en la filosofía especulativa."¹⁰

Tal como se observa en el argumentación de Engels incluida en el segundo capítulo¹¹ del presente estudio, este carácter de la **necesidad** juega un papel muy importante en el pensamiento de Hegel. No sólo dentro del plano ontológico de su filosofía sino, fundamentalmente, como el basamento epistemológico introductorio al desarrollo de su sistema. Como atinadamente sostiene Habermas¹², a partir del término de la **necesidad** se inicia la crítica de Hegel al fundamentalismo¹³ kantiano. Con él busca sustituir la "forma trascendental" de la fundamentación del conocimiento por otra: "la forma dialéctica de fundamentación"¹⁴. Esta última -continúa Habermas-:

"[...] surge del enfrentamiento de Hegel con la trascendental. En mi examen superficial bastará con recordar que Hegel admite el reproche de que Kant ha encontrado el concepto puro de comprensión en la mesa de las formas del juicio y se lo ha <<apropiado históricamente>> sin fundamentarlo. Kant no ha conseguido demostrar que las condiciones a priori de la posibilidad de la experiencia sean <<necesarias>>. El Hegel de la Fenomenología trata de suplir esta laguna mediante una observación genética. En la reflexión trascendental [...] Hegel descubre el mecanismo de una inversión de la conciencia, que entra de continuo en la manifestación del espíritu. En el sujeto, que se hace conciente de sí mismo y en el cual se rompe una forma de la conciencia tras otra, es donde se realiza la experiencia de que, lo que se le presenta en un principio como un ser en sí, sólo puede convertirse en contenido bajo las formas que previamente ha conferido al objeto. La experiencia del filósofo trascendental se repite de modo natural en el devenir-para ello del en sí. Hegel llama dialéctica a la reconstrucción de la elaboración de esta experiencia repetida de la que surgen de continuo estructuras cada vez más complejas y, por último surge también, no sólo la forma de la conciencia que Kant investigó, sino lo que se ha convertido en autónomo, incluso el saber absoluto, que permite al fenomenólogo Hegel participar en la génesis de aquellas estructuras de conciencia que Kant había encontrado hechas."¹⁵

Analizando la cita anterior tenemos que, según Habermas, la concepción hegeliana del surgimiento **necesario e inmanente** de las "formas de la conciencia" se presenta, paradójicamente, como una respuesta crítica al fundamentalismo trascendental **al mismo tiempo** que como una continuación en la tarea por demostrar el carácter necesario de las condiciones **a priori** de toda experiencia. Y en esta respuesta -puntualiza Habermas- Hegel descubre "el mecanismo de una inversión de la conciencia" que está a la base de toda posibilidad conceptuadora y por tanto de toda experiencia posible. Pero este "mecanismo" del entendimiento -prosigue- ya no se explica bajo la forma de la fundamentación **a priori**, sino como el proceso de la experiencia "natural" de la conciencia en el devenir para ella como en sí misma y que es lo que denomina como dialéctica¹⁶.

En resumen, la interpretación hegeliana del tránsito dialéctico y fenomenológico de la conciencia está fundamentada en el concepto de la "**necesidad lógica**", "interna" e inmanente del mismo proceso de conocimiento¹⁷.

Todo lo anterior nos conduce a una pregunta que consideramos importante para nuestra investigación: ¿<<qué es>> lo que permite a Hegel comprender la "**naturaleza**" conceptualizadora del entendimiento como una "**necesidad**" con carácter dinámico, es decir, de "**automovimiento**", como inmanente al mismo?¹⁸

III. 3. La necesidad dialéctica del pensamiento.

En los párrafos 1 y 2 de la Introducción a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas Hegel define la filosofía, en términos generales, como "la consideración reflexiva de los objetos"¹⁹. De éstos, el objeto más importante es "la verdad en el sentido más amplio de la palabra". Una verdad que por su esencia pone a la filosofía en una estrecha relación con la religión, puesto que:

"[...] Dios, y solamente Dios, es la verdad. Además ambas a dos tratan del reino de lo infinito, de la naturaleza y del espíritu humano, y de las relaciones que tienen entre sí y con Dios, como su verdad. Por lo que la filosofía puede, y aun debe suponer un cierto conocimiento de sus objetos [...] y esto resulta [...] de que la conciencia, antes de formarse conceptos, se forma representaciones de los objetos y el espíritu pensador sólo a través de las representaciones [...] puede alzarse hasta el conocimiento pensado y el concepto."

"Pero en la consideración pensadora pronto se impone la obligación de mostrar la necesidad de su contenido." ²⁰
de probar la esencia y los caracteres de sus objetos."

A nuestro juicio, en esta "obligación" del pensamiento por "mostrar la necesidad de su contenido" radica la condición de cientificidad del sistema filosófico hegeliano.

Además, en toda la Introducción se observa que este concepto aparece reiteradamente. En este lugar Hegel tiene el propósito de clarificar su definición de filosofía, sus objetos de estudio, su concepción como ciencia y el método general que configura todo su sistema. Por lo anterior, resulta comprensible su interés por reiterar el carácter fundamental de la necesidad en el desarrollo

de su ciencia filosófica²¹. Así, por ejemplo, en el párrafo 4, encontramos a Hegel afirmando que:

"En sus relaciones con nuestra común conciencia, la filosofía debería, ante todo, demostrar, o más bien revelar la **necesidad** de su modo peculiar de conocimiento."²²

Más adelante, en el párrafo 9 señala la característica más importante de esta **necesidad**:

"[...] la razón subjetiva exige su ulterior satisfacción respecto de la **forma**, y esta **forma** es en general la necesidad[...]"²³

En el párrafo anterior la **necesidad** es definida como la "**forma**" en que se genera y desarrolla la auténtica reflexión filosófica; pero no explicita **cómo opera**, es decir, **cómo se produce y actúa** esta **necesidad** en el pensamiento.

Más adelante, en un párrafo posterior, el propio Hegel despeja la incógnita sobre lo que considera como la forma de la "más alta necesidad, la necesidad filosófica"²⁴. Es decir, define la **naturaleza** de la condición formal del filosofar con el concepto de "**dialéctica**":

"La concepción de la dialéctica como **constituyendo** la naturaleza misma del pensamiento [...]"²⁵;

puesto que,

"[...] en realidad, el pensamiento es **esencialmente** la negación de un existente inmediato [...]"²⁶

Por ello se comprende que para Hegel este pensamiento -"como intelecto"- se desarrolla y logra su concreción "en la negación de sí mismo, en la contradicción"²⁷.

De todo lo anterior se concluye que:

- 1) La **necesidad** filosófica es, para Hegel, la **forma única** del desarrollo del pensamiento.
- 2) Esta **forma única** es la **dialéctica**, entendida como la estructuración del pensamiento a partir de la contradicción.

Sin embargo, esta conclusión, aunque nos aclara lo que Hegel entiende por el concepto de **necesidad**, nos formula, en consecuencia, las cuestiones siguientes:

- a). ¿Qué es lo que permite a Hegel afirmar que el pensamiento reflexivo se origina por una **contradicción conceptual fenomenológica** que tiene lugar en el seno mismo del intelecto, y cuya característica principal es la de ser **necesaria**?
- b). ¿Qué es lo que conduce a Hegel a pensar que la **dialéctica** es la **forma necesaria y única** del auténtico pensamiento reflexivo?

Al respecto, Hegel no ofrece respuestas conclusivas en esta Introducción. Empero, en el parágrafo 11, hace un esbozo de su **teoría de la mediación** comprendida como "la relación entre inmediatividad y mediación en la conciencia"²⁸ en donde **habla de ella** como la noción epistemológica principal para la fundamentación de su filosofía pero **sin llegar a explicitarla**. Y continúa con el señalamiento de que "hablaremos después expresa y más extensamente"²⁹, sobre dicha teoría, en otro lugar de la obra.

En este punto detenemos el análisis sobre el fundamento

ontológico del pensamiento de Hegel basado en la Enciclopedia... Es importante trasladarnos a la última de sus obras, los Principios de la Filosofía del Derecho³⁰ donde vuelve a aparecer la noción de la **necesidad**, lo cual nos permite mostrarla no sólo como fundamento sino también como una constante en la concepción general de su sistema.

III. 4. Las relaciones conceptuales "necesarias" y el ámbito epistemológico de la necesidad.

En el parágrafo 148 de los Principios... Hegel argumenta:

"La doctrina ética del deber tal como es objetivamente, no debe ser reducida al vacío principio de la subjetividad moral, en el cual no se determina en realidad nada [...]. La diferencia de esta exposición y una doctrina ética del deber radica en que aquí las determinaciones éticas se obtienen como relaciones necesarias, por lo que no es preciso agregar en cada caso <<es por lo tanto un deber para el hombre>>. En la medida en que no es una ciencia filosófica, una doctrina del deber toma su materia de las relaciones existentes y toma su conexión con las propias representaciones, principios y pensamientos universales dados, fines, instintos, sensaciones, etcétera [...]. Pero una doctrina del deber immanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias por la idea de libertad y son por lo tanto efectivamente reales en toda su extensión en el estado."³¹

En el párrafo anterior, además de formular una crítica contra el imperativo categórico kantiano, Hegel nos muestra la fundamentación de su "doctrina del deber" y la inscripción de ésta en su teoría filosófica del Estado. Empero, también se encuentran ahí términos que se relacionan con la totalidad de la estructuración del sistema. Concretamente, con los conceptos de **dialéctica y necesidad**.

En efecto, según Hegel una auténtica teoría filosófica del deber **debe** revelar las "relaciones necesarias" presentes en las determinaciones éticas. Es decir, debe describir la **necesariedad** del desarrollo de las determinaciones éticas. Con el término de **necesariedad** nos referimos al **proceso único** de desarrollo en el cual el conjunto de determinaciones ético-conceptuales sólo puede **-y debe-** producirse así, **necesariamente en ese sentido**, y no de otra manera.

Por tanto, en este pasaje, Hegel presenta el concepto de las "relaciones necesarias" como <<eso>> que se encuentra a la base de todas las determinaciones éticas del Espíritu.

Pero esta condición de **relacionalidad necesaria** de las determinaciones conceptuales no es exclusiva de la reflexión ética³² sino que, como fundamento, tiene una extensión -no sólo mayor sino- **totalitaria** con respecto al método lógico del sistema filosófico en que se inscribe. Esto se confirma en el Prefacio

donde el propio Hegel, refiriéndose al contenido y método reflexivo de la obra, señala:

"[...] este compendio se diferencia de los usuales; en primer lugar por el método que lo guía. Se dará aquí sin embargo por supuesto que el modo filosófico de progresar de una materia a otra, el modo de la demostración científica y en general todo lo que se refiere al conocimiento especulativo, se distingue esencialmente de cualquier otro modo de conocimiento [...]."

"He desarrollado detalladamente en mi Ciencia de la Lógica la naturaleza del saber especulativo, por lo que en este compendio sólo se agregará ocasionalmente alguna aclaración sobre el procedimiento y el método. Ante el carácter concreto y en sí tan diverso del objeto, se ha descuidado el poner de relieve y demostrar en cada caso la concatenación lógica. Esto hubiera podido resultar superfluo dado que se supone el conocimiento del método científico, y por otra parte resultará evidente que tanto el todo como la formación de las partes descansan sobre el espíritu lógico. Quisiera se entendiese y juzgase este tratado teniendo en cuenta especialmente este aspecto, pues de lo que se trata aquí es de la ciencia, y en ella la forma está esencialmente ligada al contenido."

Tomando en cuenta lo anterior, en continuación con nuestro análisis del párrafo 148 encontramos que Hegel implícitamente afirma que todas "las determinaciones [conceptuales de una "ciencia filosófica"] se obtienen como relaciones necesarias"³⁴. Más adelante reitera que una doctrina -o una "ciencia filosófica"- "inmanente y consecuente no puede ser otra cosa que el desarrollo de las relaciones que resultan necesarias"³⁵ por la idea de libertad y son por tanto efectivamente reales en toda su extensión". De esto se sigue que <<eso>> que posibilita las determinaciones conceptuales y/o del espíritu (de la Idea), y con éstas, la existencia de toda "ciencia filosófica" es lo que Hegel llama las "relaciones necesarias". A nuestro juicio, este concepto

es el que **da** sentido a las categorías de la **necesidad** y de la forma **dialéctica** del conocimiento en la filosofía hegeliana: pero también a lo que -en nuestra interpretación- hemos denominado como la **necesidad** de las determinaciones del espíritu en el proceso del desarrollo sistemático de la Idea. Así mismo, en el análisis de dicho concepto pensamos que se encuentra la respuesta a la pregunta formulada por nosotros al final de la segunda sección del presente capítulo.³⁶

Ahora bien, en este concepto el término que funge con mayor importancia es el de la **relación**, ya que éste indica la condición prístina mediante la cual tienen lugar la concepción y la reflexión en la conciencia; mientras que el segundo, el de la **necesidad**, connota al primero su forma de operatividad en la conciencia, es decir, la forma **dialéctica** y **contradictoria** del **carácter relacional** del intelecto. No es gratuito pues que el propio Hegel, en este lugar, adjective el sentido de "necesarias" a las "**relaciones**", donde este último término funge como el sujeto en esta expresión y **no** a la inversa.

En suma, para Hegel la **necesidad** -que subyace en el proceso de todas las determinaciones conceptuales del Espíritu- se **presenta** como una **condición inmediata** de la "**forma**" **relacional** del **intelecto** y que torna posible el pensamiento reflexivo. En otras palabras, el concepto de la **necesidad** se fundamenta en la noción de una **dialéctica del entendimiento** comprendida como la facultad del pensamiento que permite concebir la **relación inmanente**,

contradictoria, de los conceptos entre sí.

De esta manera, la **necesidad** se entiende como la característica inmanente al proceso reflexivo que resulta de la **condición relacional-operativa** del entendimiento. A su vez, esta **condición**, es lo que se constituye como la "naturaleza" de la "necesidad lógica" del conocimiento científico que enuncia Hegel en el Prólogo de la Fenomenología...³⁷.

En síntesis, esta **naturaleza relacional** del intelecto es la que hace posible la **forma dialéctica** del entendimiento; y con ello hace factible, según Hegel, la comprensión de la totalidad del proceso fenomenológico del Ser, es decir, de la **necesidad** del desarrollo dialéctico del Espíritu³⁸.

En consecuencia, el presente análisis exige que este concepto de las relaciones necesarias -y su ámbito epistemológico- sea definido, **bajo un sólo término**, como un fundamento clave de la teoría del conocimiento hegeliana y del esquema ontológico de su sistema. Proponemos definir como la **relacionalidad** a la **relación necesaria** que enuncia Hegel como la **cualidad epistemológica que subyace esencial y necesariamente en la reflexión** sobre todo el proceso de las determinaciones del Espíritu en la totalidad del desarrollo ontológico de este último.

Así mismo, pensamos que esta definición funge como una respuesta a la pregunta a) que formulamos al final de la sección precedente³⁹. En cuanto a la pregunta b) -aunque de momento no pueda ser aclarada- en razón de este análisis puede reformularse como sigue:

b). En la filosofía de Hegel, ¿cómo se origina, epistemológicamente, la noción de las "relaciones necesarias", y que ahora re-conceptualizamos como la relacionalidad?

C A P I T U L O C U A R T O

LA RELACIONALIDAD

"[...] la gran aportación de Hegel, reside, pues, precisamente en la aguda percepción de la instancia negativa o relacional de la razón [...]." ¹

Lucio Colletti

IV. 1. La génesis epistemológica de la relación necesaria.

Podemos establecer un paralelismo entre el <<punto de partida>> de la Fenomenología... y el de la Ciencia.... Dicho paralelismo radica en que los conceptos primarios con los que inicia su análisis cada una de las obras -la certeza sensible y el Ser Indeterminado, respectivamente- son abordados desde la misma <<perspectiva>>: a través del carácter dialógico de sus conceptos, de su ser y no-ser a la vez, es decir, de su negatividad. En sendos análisis se observa la misma "pauta" epistemológica de su investigación y que el propio Hegel reconoce². A nuestro juicio, en esta "pauta" se constituye gran parte del <<meollo>> de la filosofía hegeliana³.

En efecto, en la Introducción de la Fenomenología... Hegel nos señala el propósito general de la obra: hacer una exposición del desarrollo de la "**ciencia** hacia el saber tal como se **manifiesta**", o en otras palabras, llevar a cabo una "**investigación y examen de la realidad del conocimiento**" que la conciencia efectúa⁴. Y subraya el término de "**realidad**" para diferenciarla de la investigación crítica kantiana⁵.

El método que la conciencia emplea para esta investigación -nos dice- está apoyado en una "pauta" que consiste en que ella, en su seno,

"[...]distingue de sí misma algo con lo que, al mismo tiempo, se relaciona [...]."⁶

Con este acto principia el conocimiento de la conciencia de su fenomenología propia. Un acto que lleva connotada la idea de la **relación** y de la **necesidad**. La conciencia establece esta **distinción-relación** en la base de su intención de mirar para sus adentros de su **ser conciencia**. El intento de relacionarse da lugar a su propia alteridad. Entonces, la **necesidad** surge del **re-conocimiento** mismo de la conciencia de su "no verdad", es decir, de su realidad "no real" que sin embargo es real en la existencia. Este **re-conocimiento** es, en sí para la conciencia, la necesidad de "la pérdida de sí misma", su "desesperación"⁷, la "necesidad inherente de la realización del concepto"⁸. La "desesperación" que -nos dice- conduce a un escepticismo que "proyectado sobre toda la extensión de la conciencia es lo único que pone al espíritu en condiciones de poder examinar lo que es en

verdad [...]."⁹

Esta "pauta" es, a fin de cuentas, "la **inversión** de la **conciencia** misma" y sólo se da para ella, es decir, **para nosotros**¹⁰. Es esta **in-versión**, precisamente, lo que la distingue y la **relaciona necesariamente** a sí misma. Al momento en que la conciencia se in-vierte se da cuenta de su **no saber** de sí y, a partir de ello, es que se distingue **en sí misma** respecto de un algo: **de sí misma**.

Esta in-versión es el acto de la conciencia que sólo es posible en virtud de la **naturaleza y/o condición relacional propia** de ella. Es una in-versión en donde ella, la conciencia, se re-conoce **en ella** (como objeto) **por ella** (como sujeto). Es decir, ella se re-conoce ya no a través de cualquier concepto sino por el concepto **de sí misma**.

Esto último es lo que comprende Colletti cuando nos expresa que, fundamentalmente,

"[...] la argumentación de Hegel apunta a golpear esencialmente la **distinción** de sujeto y predicado, de ser y pensamiento, y que, por tanto, se desarrolla como una crítica del entendimiento."¹¹

IV. 2. La concepción sistemática de la relación necesaria.

En el Prefacio a la primera edición de la Ciencia... Hegel hace una consideración muy importante sobre la perspectiva general de esta obra que nos permite ubicarla con mayor claridad:

"He expuesto de manera preliminar en la Introducción lo que más exactamente comprendo bajo el nombre de esta ciencia, y respecto a su punto de vista."

"El punto de vista esencial es que se trata sobre todo de un concepto nuevo del procedimiento científico."

12

Esta "ciencia", pues, es propuesta como una **teoría del conocimiento**: una nueva reflexión sobre el proceso conceptual del entendimiento.

Esta reflexión, según Hegel, es posibilitada por un acto **ordenador** del intelecto, puesto que:

"El **intelecto determina** y mantiene firmes las determinaciones. La razón es negativa y **dialéctica**, porque resuelve en la nada las determinaciones del intelecto; es **positiva**, porque crea lo universal, y en él comprende lo particular." 13

¿Cómo se da en el intelecto esta capacidad ordenadora? Para responder a esta pregunta Hegel propone el método de la Ciencia... En éste reconoce que:

"Solamente la **naturaleza del contenido** puede ser lo que se mueve en el conocimiento científico, puesto que es al mismo tiempo la **propia reflexión** del contenido, la que funda y crea su propia determinación." 14

Y sobre la naturaleza del contenido, Hegel -más adelante- señala que:

"Al aceptar que la lógica sea la ciencia del pensamiento en general, se entiende con ello que este pensamiento constituye la **pura forma** de un conocimiento, que la lógica hace abstracción de cualquier **contenido** y que el llamado **segundo elemento**, que pertenecería a un conocimiento, es decir la **materia**, debe ser ofrecido trayéndolo de otra parte[...]."

"Pero, en primer lugar, es inapropiado decir que la lógica hace abstracción de cualquier **contenido**, que enseña sólo las reglas del pensar, sin penetrar en lo que ha sido pensado, y sin poder considerar su naturaleza. Puesto que son el pensamiento y las reglas del pensar los que deben constituir su objeto, en estos tiene la lógica su contenido característico inmediato, y en ellos tiene también aquel **segundo elemento** del conocimiento, a saber, una **materia**, de cuya naturaleza debe preocuparse."¹⁵

Por consiguiente, la **naturaleza del contenido** que se **"mueve en el conocimiento científico"** es "lo que ha sido pensado", "el **segundo elemento**" del conocimiento: "la **materia**". Y la **"propia reflexión"** sobre ella es lo que determina su **ser materia**.

De lo anterior podemos concluir que la **Ciencia...** posee como característica filosófica el ser una reflexión **onto-epistemológica** sobre el conocimiento, y por ello considera que su objeto de estudio es "el **pensamiento que concibe**"¹⁶ "la **verdad** y la **certeza**": la **verdad** como el "contenido" y la **certeza** como la "forma" y estructura del conocimiento¹⁷.

Sin embargo, en su definición de la **verdad** como "la concordancia del pensamiento con el objeto"¹⁸, Hegel deja entrever que su producción es posible en virtud de una <<condición>> que se encuentra a la base como un fundamento gnoseológico, puesto que "a fin de producir esta concordancia (pues ella no existe en sí ni por sí) el pensamiento debe ajustarse y acomodarse al objeto".¹⁹

Ahora bien, en el siguiente capítulo de la obra, Hegel nos dice:

"[...] el comienzo de la filosofía es el fundamento presente y perdurable en todos los desarrollos sucesivos; lo que permanece inmanente, en modo absoluto en sus determinaciones ulteriores."²⁰

Por lo general, en la tradición académica de la enseñanza de la filosofía de Hegel, los conceptos de la **negatividad** y la **dialéctica** son considerados como este "comienzo", principio o fundamento de la reflexión filosófica. Sin embargo, el mismo Hegel nos expresa que:

"El comienzo es **lógico**, en cuanto debe efectuarse en el elemento del pensamiento libre, que existe para sí, es decir, en el **puro saber**."

"Por eso es **mediato**, en cuanto el puro saber es la última, absoluta verdad de la **conciencia**."²¹

Posteriormente, Hegel nos presenta la definición de este principio del conocimiento:

"[...] lo que constituye el comienzo absoluto, debe ser [...] algo conocido; ahora bien, si se trata de un concreto, y por consiguiente con varias determinaciones en sí, entonces esta **relación**, que es el comienzo **en sí**, se presupone como algo conocido; y por ello esta dado como un **inmediato**; **sin embargo no lo es**, pues es relación únicamente en cuanto que [está puesta] entre cosas diferentes, y en consecuencia contiene la **mediación** en sí misma."

"Además en lo concreto se presenta lo accidental y la arbitrariedad del análisis y las diferentes determinaciones. Las determinaciones que resultan, dependen de lo que cada cual **encuentra** en sus representaciones inmediatas y accidentales. La relación contenida en un concreto, en una unidad sintética es **necesaria** sólo en cuanto no es **encontrada**, sino **producida** por el propio movimiento de los momentos que envuelven esa unidad, un movimiento que es lo contrario del procedimiento analítico, es decir, de una actividad extrínseca a la cosa misma, y que cae en el sujeto."

"En esto está comprendido también, más particularmente, que lo que constituye el comienzo no puede ser un concreto, no puede ser algo que contenga una relación **dentro de sí mismo**."²²

La "**relación**", que enuncia Hegel en este pasaje, es postulada como el principio filosófico-científico del conocimiento. Esta "**relación**" tiene como característica el ser "**necesaria**". El por qué de su necesidad radica en que el sujeto, en un primer momento ubicado frente a las cosas, éstas se le manifiestan como lo que **aún no son**. Si pretende conocerlas, requiere de una actividad propia de él, la producción misma del sujeto que le permita aprehenderlas y -consecuentemente- ordenarlas y dotarlas de sentido dentro de la totalidad.

Esta producción que Hegel define como "el movimiento de los momentos que envuelven a [la] unidad" es la "**relación**" que el entendimiento del sujeto pone a la base del pensamiento de los

conceptos de las cosas para dotarlas del orden y sentido que requieren para su conocimiento científico. Es por ello que no sólo analiza sino que también sintetiza las nociones de todas las cosas circundantes; las dota de un sentido que sólo adquieren a partir de su relación entre todas. De aquí se sigue el que esta "relación" sea, no una inmediatez de la cosa como algo propio de ella sino, una mediación propia del sujeto, ya que la "relación" no se encuentra en las cosas diferenciadas -porque las cosas no son diferentes para ellas mismas- sino que es <<lo su-puesto>> por el sujeto a partir de sí mismo para diferenciarlas, definir las y conocerlas para sí mismo. Dicho <<su-puesto>> es lo que con antelación, en la última sección del capítulo precedente²³, conceptualizamos como la relacionalidad.

C O N C L U S I O N E S

El carácter de **relacionalidad** que -en los dos últimos capítulos- destacamos del seno de la fundamentación de la teoría del conocimiento hegeliana clarifica nuestra afirmación -expuesta desde el primer capítulo- sobre la distinción entre el <<punto de partida>> **dia-lógico** de la filosofía de Hegel respecto de las epistemologías cimentadas sobre los principios de **identidad** y de **no contradicción** de los grandes sistemas filosóficos anteriores.

Esta concepción de la **relacionalidad** la entendemos como la **condición natural y operativa** su-puesta a la base del intelecto, a la manera de un fundamento posibilitador (fundante) de toda producción y operación conceptual del entendimiento.

La relevancia de este señalamiento radica en la observación a que conlleva: que la noción de la negatividad surge -en la filosofía de Hegel-, por principio, de la **condición epistémica relacional-necesaria** del intelecto humano (que el mismo Hegel define como su "naturaleza" propia) y que posibilita al entendimiento la concepción negativa, dialéctica y deviniente de los conceptos, de la existencia, de la historia y -en una palabra- del Ser.

En consecuencia, con este concepto de la **relacionalidad** destacamos la importancia que Hegel atribuye a la **relación necesaria** en todo el desarrollo y exposición de su sistema, pero no como un término secundario, sino como el **principio posibilidad y fundamento de la factibilidad de la dialéctica del intelecto** y, por tanto, de la concepción del devenir y de la superación reflexiva de cada uno de los momentos de la Idea, desde la consideración de ésta como Ser Indeterminado hasta su objetivación y plena determinación como Espíritu Absoluto. Por lo anterior, ésto que definimos como la **relacionalidad** representa -en la filosofía de Hegel- **el fundamento de lo negativo, de la dialéctica y del devenir.**

Así, sostenemos que la **relacionalidad** está presente -en la teoría epistemológica de Hegel- con antelación lógica a toda determinación conceptual y con anterioridad temporal a todo movimiento dialéctico de los conceptos. Por ello, la **relacionalidad** se encuentra a la base de la configuración y el proceso mismo del entendimiento y de la racionalidad en general. Entendemos, pues, la **relacionalidad** como el **elemento epistemológico sustantivo propio del pensamiento que hace posible el conocimiento del Ser.**

Puesta así, en esta conclusión manifestamos la importancia que debe presentar este concepto de la **relacionalidad** para la investigación epistemológica contemporánea, sobre todo para aquella que está estrechamente relacionada con las ciencias

físico-matemáticas, particularmente con la informática. Las razones que justifican esta afirmación se expresan en el apéndice B con el cual concluye nuestra exposición.

Por otra parte, este reconocimiento de la gnoseología hegeliana nos <<da pie>> para una ulterior investigación en el terreno de la antropología filosófica, en la cual la reflexión sobre la **condición fundamental** del hombre y de su producción cultural no parta únicamente de postulados metafísicos sino también de la concepción de la **condición dia-lógica** del entendimiento humano que hace factible el conocimiento y la consecuente transformación dinámica de su entorno histórico.

Finalmente, consideramos que esta observación sobre el principio epistemológico de la **relacionalidad** en el pensamiento de Hegel ofrece una <<vía didáctica>> para incursionar en la <<circularidad>> de su sistema filosófico. Una <<circularidad>> conceptual que el propio autor, en el parágrafo 16 de la Enciclopedia..., define así:

"Cada una de las partes de la filosofía es un todo filosófico, un círculo que se cierra en sí mismo; pero la idea filosófica está dentro de él en una determinación o elemento particular. El círculo singular, siendo en sí mismo totalidad, rompe también los límites de su elemento y funda una más amplia esfera: el todo; el todo se pone así como un círculo de círculos, cada uno de los cuales es un momento necesario; así que el sistema de sus peculiares elementos constituye toda la idea, la cual aparece, además, en cada uno de ellos."

N O T A S

CAPITULO PRIMERO

1. Althusser, Balibar. Para leer El Capital. Trad. Marta Harnecker. 14ed. México, Siglo XXI. 1977 (Biblioteca del pensamiento socialista). p. 40.

2. Cfr. La segunda tesis de Marx sobre Feuerbach, a la letra, dice:

"El problema de si al pensamiento humano se le puede atribuir una verdad objetiva, no es un problema teórico, sino un problema **práctico**. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir, la realidad y el poderío, la terrenalidad de su pensamiento. El litigio sobre la realidad o irrealdad de un pensamiento aislado de la práctica, es un problema puramente escolástico." Marx-Engels, Ideología alemana, Tesis sobre Feuerbach, L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana. 6ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978 (Biblioteca Marx-Engels, 4). p. 226.

3. *Ibidem*. p. 161.

4. Parménides. Poema ontológico en Los presocráticos. Trad. Juan David García Bacca. 4reim. México, FCE, 1984 (Colección popular no. 177). pp. 39, 45 (I.3, I.16).

5. *Idem*. (I,2).

6. *Ibidem*. p. 42 (I.10).

7. Esta aclaración es técnicamente filosófica: lo dis-tinto literalmente significa <<de otro-tinte>>, es decir, sin relación alguna entre ambos enfoques. Por el contrario, lo di-ferente nos significa <<lo dual- [interpretado] -referente a lo mismo>>.

8. Aristóteles. Metafísica. Trad. Valentín García Yebra. Madrid, Ed. Gredos, Madrid, 1970. L. IV, 1, 1003 a, 21.

9. *Ibidem*., L. VI, 2, 1026 b, 34.

10. Abbagnano considera esta interpretación de la "metafísica-teológica" desarrollada por la escolástica y que todavía prevalece en la actualidad como una "caracterización imperfecta" del vasto planteamiento ontológico original contenido ya en la Metafísica de Aristóteles. Vid. Apud. Abbagnano, Nicola. Diccionario de filosofía. Ireim. México, FCE, 1980. pp. 793 - 800.

11. Ramón Xirau, en su Introducción a la historia de la filosofía, así lo explica: "Esta fórmula cartesiana [Cogito, ergo sum] puede llevar a confusiones. Es bueno aclararla del todo. Importa señalar, en primer término, que Descartes considera que esta afirmación de la existencia propia es una intuición, un dato inmediato en el cual no tiene por qué entrar una reflexión de tipo deductivo. En segundo término, es necesario decir que la segunda parte de la frase es explicativa, pero que en rigor no es necesaria. Bastaría, en efecto, con decir "Yo pienso" para que, implícitamente, quedara claro que este yo que piensa existe. Estas consideraciones nos llevan a ver claramente que la relación "pienso, luego existo" no es una relación de causa a efecto. Descartes no quiere decir que mi pensamiento sea la causa de mi ser, idea que sería claramente absurda. Lo que Descartes afirma simplemente es que el hecho de pensar me revela y me muestra que existo." Cfr. Op. cit. 9ed. México, UNAM, 1983 (Textos universitarios). p. 196.

12. Descartes. Discurso del método. Trad. Manuel Machado. 8ed. México, Ed. Porrúa, 1981 ("Sepan Cuantos..." no. 177). p. 21.

13. Op. Cit. Parménides. p. 45 (I.16).

14. Cfr. Kant. Crítica de la Razón Pura. Trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Nuñez. 1ed. México, Ed. Porrúa, 1972 ("Sepan Cuantos..." no. 203). pp. 142 - 153.

15. Habermas. La filosofía como vigilante (platzhalter) e intérprete en Conciencia moral y acción comunicativa. Trad. Ramón García Cotarelo. 1ed. Barcelona, Península, 1985 (homo sociológicos, 34). pp. 11 - 13.

16. Hegel. Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. Sreim. México, FCE, 1982 (Sección de Obras de Filosofía, Colección de Textos Clásicos). p. 37.

17. Hegel. Principios de la Filosofía del Derecho. Trad. Juan Luis Verma. Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (Biblioteca de filosofía). P. 23.

18. Cfr. La nota no. 4 de este capítulo.

CAPITULO SEGUNDO

1. Colletti. El marxismo y Hegel. Trad. Francisco Fernández Buey. México. Ed. Grijalbo. 1977 (Colección Enlace). p. 243.

2. Las críticas a la filosofía hegeliana expuestas por filósofos como Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche, aunque son importantes, no son incluidas en este capítulo porque no se refieren, directamente, al aspecto gnoseológico.

3. Cabe aclarar que esta <<agrupación>> de pensadores hecha por nosotros es subjetiva, puesto que no pretende identificar las posturas y conclusiones de sus respectivas filosofías, sino de señalar la <<actitud>> generalizada hacia el pensamiento de Hegel. Para observar el criterio de una agrupación hecha <<más a conciencia>> consúltese el ensayo de Hans-Georg Gadamer titulado Hegel's Philosophy and Its Aftereffects, publicado en Reason in the Age of Science. 7imp. Massachusetts. Trad. Frederick G. Lawrence. MIT, 1992 (Contemporary German Social Thought). En particular, las páginas 26 y 27.

4. Palmier. HEGEL, ensayo sobre la formación del sistema hegeliano. Trad. Juan José Utrilla. México, F.C.E., 1986 (Breviarios # 220).

5. Ibidem. pp. 9-10.

6. Cfr. Palmier. Op. cit. p. 63. A la letra: "[...] Se encuentra aquí de nuevo el axioma hegeliano que aclara todo el sistema: <<LA SUSTANCIA ES SUJETO>>".

7. Ibidem. p. 63.

8. Palmier. Op. cit. p. 10.

9. En adelante, ambos escritos son referidos como Fenomenología... y Ciencia..., respectivamente.

10. Ibidem. pp. 62-67.

11. Hegel. Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. Sreim. México, F.C.E., 1982 (Sección de Obras de Filosofía, Colección de Textos Clásicos). p. 16.

12. Hegel. Op. cit. p. 441.

13. Hegel. Ciencia de la Lógica. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. Sed. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982. t. I, p. 66.

14. Palmier. Op. cit. p. 66.

15. Ibidem. pp. 40-42.

16. **Ibidem.** p. 77.

17. Karl R. Popper. La sociedad abierta y sus enemigos. Trad. Eduardo Loedel. 2reim. Barcelona, Paidós, 1982 (Paidós Studio, básica). p. 221.

18. Palabras de Schopenhauer, citadas por Popper. Cfr. **Ibidem.** p. 226.

19. Cfr. Nuestra idea expresada en el capítulo anterior, páginas 21 a 23.

20. Popper. Op. cit. pp. 231-232.

22. Cfr. Nuestro comentario a esta máxima de Hegel, expresado en las mismas páginas de la nota 19.

22. Popper. Loc. cit.

23. Popper. Op. cit. pp. 232-233.

24. Cfr. **Ibidem.** p. 248.

25. Por otra parte, esta observación nos parece una <<obviedad>> poco propia de un teórico de la <<talla>> de Popper. Además, en la manera de expresar Popper sus calificativos sobre Hegel, nos permiten comprender las palabras de Carlos Pereira (que hace algunos años le escuchamos, a través de una charla informal, en su oficina siendo aún coordinador del Colegio de Filosofía) referentes a que este libro de Popper, en su opinión, es muy dis-tinto en relación con otros de sus escritos importantes como lo es, por ejemplo, La lógica de la investigación científica. Por el carácter de su discurso -decía Pereira- La sociedad abierta y sus enemigos "parece que hubiera sido escrito por otra persona".

Aprovechamos esta digresión para honrar aquí la memoria del maestro Carlos Pereira como un sencillo testimonio de respeto y gratitud sinceros. Gracias a Pereira comprendimos -además de otras ideas verdidas tanto en el aula como a través de sus escritos- el sentido fundamental de la noción de **proceso**: un concepto que ha sido fundamental para la formulación primaria de la problemática general que abordamos en este estudio. Y es por ello que su pensamiento, tanto como su recuerdo, se encuentran presentes <<a todo lo largo>> de nuestra investigación.

26. Popper. Op. cit. p. 225.

27. Cfr. El presente capítulo. p. 29.

28. Palmier. Op. cit. p. 62.

29. Hegel. Op. cit. P. 26.

30. En nuestra época también encontramos dignos integrantes de esta <<agrupación>>: los <<revisionistas del marxismo>> Colletti y Althusser, entre otros.

31. Feuerbach. La filosofía del porvenir. Crítica de la filosofía de Hegel. Trad. Victoria Pujolar. led. México, Ediciones Roca, 1975 (Colección "r"). p. 142.

32. Feuerbach. Op. cit. p. 67.

33. Ibidem. p. 53-54.

34. Ibidem. pp. 127-129.

35. Ibidem. p. 59.

36. Ibidem. p. 140.

37. Ibidem. p. 108.

38. Ibidem. pp. 140-141.

39. Marx. El capital. Trad. Pedro Scaron. 13ed. México, S XXI, 1983 (Biblioteca del pensamiento socialista). pp. 19-20. A la letra, dice:

"Mi método dialéctico no sólo difiere del de Hegel, en cuanto a sus fundamentos, sino que es su antítesis directa. Para Hegel el proceso del pensar, al que conviene incluso, bajo el nombre de idea, en un aspecto abstracto, es el demiurgo de lo real; lo real no es más que su manifestación externa. Para mí, a la inversa, lo ideal no es sino lo material traspuesto y traducido en la mente humana."

"Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto misticador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que estaba todavía de moda. Pero [...] La misticación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística."

40. Marx. Manuscritos económico filosóficos de 1844. 2reim. México, Ediciones de Cultura Popular, 1977 (Biblioteca marxista). p. 148.

41. Ibidem. pp. 152-153.

42. Cfr. Obsérvese el final de la cita expuesta en la página 31 de la sección anterior.

43. Marx. Introducción a la crítica de la economía política, publicado como apéndice en Contribución a la crítica de la economía política. led. México, S XXI, 1980 (Biblioteca del pensamiento socialista). p. 301.

44. Marx. Op. cit. p. 152.

45. *Ibidem.* p. 153.

46. Textualmente, Marx arguye:

"Feuerbach concibe la negación de la negación sólo como contradicción de la filosofía consigo misma: como la filosofía que afirma la teología (lo crascendente, etcétera), después de haberla negado y que afirma en oposición a ella misma."

"La posición de autoafirmación y autoconfirmación contenida en la negación de la negación es concebida [por Feuerbach] como no segura de sí, que está lastrada de su opuesta, que duda de sí y necesita ser comprobada y que, por tanto, no es una posición que se prueba a sí misma por su propia existencia; no es una posición que se justifica a sí misma; por tanto está confrontada directa e inmediatamente por la posición autofundada de la certeza sensorial."

"Pero como Hegel ha concebido la negación de la negación, de acuerdo con el aspecto positivo inherente a ella, como el verdadero y único positivo, y desde el punto de vista de la negación relativa inherente a ella, como el único acto verdadero y automanifestación de todo ser, ha encontrado [-según Marx-] sólo el reflejo abstracto, lógico, especulativo pra el movimiento de la historia; que aún no es la auténtica historia del hombre, del hombre como sujeto dado, sino como el acto de génesis del hombre: la historia del origen del hombre. Explicamos [-continúa Marx-] la forma abstracta de este proceso y la diferencia entre este proceso, como lo presenta Hegel en contraste con la crítica moderna, esto es, en contraste con el mismo proceso en *Wesen des Christentums* (Esencia del cristianismo), de Feuerbach, o mejor, la forma crítica de esto en el proceso aún no crítico de Hegel." **Cfr. *Ibidem.* pp. 148-149.**

47. *Ibidem.* p. 154.

48. Cfr. Carta de Marx a Engels publicada en la página 315 del texto citado en la nota 43.

49. Engels. Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana, publicado en C. Marx F. Engels, obras escogidas. Moscú, Progreso, 1970. t. III, p. 355.

50. Cfr. La nota 42 de la presente sección.

51. Engels. Op. cit. pp. 354-357.

52. *Ibidem.* p. 357.
53. *Ibid.*
54. *Ibidem.* p. 358.
55. *Ibidem.* p. 381-382.
56. *Ibidem.* p. 358.
57. *Ibid.*
58. *Ibidem.* p. 359.

CAPITULO TERCERO

1. Hegel. Principios de la Filosofía del Derecho. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (Biblioteca de filosofía). Parâg. 148, pp. 197-198.
2. Cfr. La sección primera del capítulo anterior, páginas 24 a 29.
3. Cfr. Hyppolite. Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu. Trad. Francisco Fernández Buey. led. Barcelona, Península, 1974 (Historia, Ciencia, Sociedad). pp. 7 y 519-520.
4. Hegel, Fenomenología... p. 9.
5. *Ibid.*
6. *Ibid.*
7. *Ibidem.* p. 8.
8. *Ibidem.* p. 16.
9. *Ibidem.* p. 38.
10. *Ibid.*

11. Cfr. El capítulo anterior, última sección, páginas 38 a 40.
12. Habermas. Op. cit. p. 14.
13. Ibid.
14. Ibid.
15. Ibidem. pp. 14-15.
16. Sin embargo, a este respecto, Habermas replica:

"Por lo demás, puede hacerse a Hegel el mismo tipo de objeción que éste había hecho a Kant. La reconstrucción de la serie sucesiva de formas de la conciencia no es prueba alguna de la necesidad inmanente con la que, al parecer, se sigue una de la otra [...]." Cfr. Habermas. Op. cit. p. 15.

17. En otras palabras, podemos decir que esta "necesidad lógica" e "interna" del proceso definida como la "naturaleza" misma del saber de "lo verdadero" es lo que exige su "cientificidad" como conocimiento conceptualizado, es decir, su "racionalidad". Cfr. Hegel. Op. cit. p. 38.

18. Ibid. Además, consideramos fundamental esta respuesta porque pensamos que en este <<qué es>> radica la "prueba" que expresamente solicita Habermas (Vid. La nota 16 del presente capítulo). Por su parte, Habermas está enteramente convencido de que el propósito de Hegel por establecer un fundamentalismo dialéctico y absolutista superior al fundamentalismo trascendental de Kant es suficiente para otorgar completa indiferencia a sus planteamientos epistemológicos de base (Cfr. Ibid.). Por lo anterior, consideramos conveniente <<dirigir>> a Habermas una pregunta: la confusión de Hegel en su explicación lógica y en la reconstrucción ontológica del Ser es una razón suficiente para invalidar la fundamentación epistemológica cifrada en lo que el propio Habermas señala como el descubrimiento de Hegel sobre el "mecanismo de la conciencia"?

19. Hegel. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Trad. Ovejero y Maury. led. México, Porrúa, 1980 ("Sepan Cuantos..." no. 187). Parág. 2, p. 1. En adelante sólo se cita como la Enciclopedia...

20. Ibid. parág. 1. El subrayado no pertenece a la cita.

21. Aquí se puede apreciar la influencia de Kant sobre Hegel en relación a la idea de lo que debe contener, mínimamente, todo conjunto de conocimientos que pretenda constituirse como una ciencia. Al respecto Kant, en la Introducción de la Crítica de la

Razón Pura, parág. II, expresa:

"Necesidad y universalidad estrictas son pues señales seguras de un conocimiento a priori y están inseparablemente unidas."

Y más adelante, en el encabezado al parág. V, reafirma con mayúsculas:

"EN TODAS LAS CIENCIAS TEORICAS DE LA RAZON ESTAN CONTENIDOS JUICIOS SINTETICOS "A PRIORI" COMO PRINCIPIOS". Cfr. Kant. Op. cit. pp. 28 y 33.

22. Hegel. Op. cit. p. 3. El subrayado no pertenece a la cita.

23. Ibidem. p. 7. El subrayado no pertenece a la cita.

24. Ibidem. Parág. 11, p. 8.

25. Ibidem. Parág. 11, p. 9.

26. Ibidem. Parág. 12, p. 10.

27. Ibidem. Parág. 11, p. 9. Es oportuno señalar que esta expresión sobre el desarrollo del intelecto a través de la "contradicción" negativa "de sí mismo" es, a final de cuentas, otra forma del concepto de la "reconciliación" que tanto preocupa al joven Hegel (según hemos visto con Palmier en el capítulo anterior), aunque ahora se presenta <<revestido>> de un carácter ya no religioso sino evidentemente epistemológico. Mediante un análisis más detallado sobre el <<tamiz>> gnoseológico que se observa aquí sobre dicho concepto, volveremos a él en páginas posteriores.

28. Idem. Parág. 12.

29. En efecto, más adelante, en el parágrafo 50 del capítulo denominado Concepto previo Hegel hace una consideración importante sobre esta teoría:

"[...] La elevación del pensamiento sobre lo sensible, su ascensión desde lo finito a lo infinito, el salto que damos rompiendo la serie de lo sensible hasta lo suprasensible; todo esto es lo que constituye el pensamiento [...]. En general, como en particular, cuando dicha elevación se hace en forma de razonamiento (las llamadas pruebas de la existencia de Dios), el punto de partida es ciertamente la contemplación del mundo, determinado, en cierto modo, un agregado de accidentalidad, o bien de fines y relaciones finales. Este punto de partida puede parecer en el pensamiento, en cuanto éste hace silogismos, como un principio firme e independiente, cuyo contenido es, y sigue siendo, empírico, como primero se nos presenta. La relación del punto de partida con el término final, al cual se tiende, es

representado de este modo como afirmativo, como un inferir de uno que es y sigue siendo a otro que igualmente es. Pero el gran error es precisamente querer conocer la naturaleza del pensamiento sólo en esta forma intelectual. Pensar el mundo empírico significa, por el contrario, esencialmente, transformar su forma empírica y cambiarla en algo universal; el pensamiento ejerce a la vez una actividad negativa sobre aquel fundamento; la materia percibida, cuando es determinada mediante la universalidad, no subsiste en su primera forma empírica. Es sacado a la luz el contenido interior del percepto con la eliminación y negación de la envoltura exterior [...]" Cfr. Ibidem. pp. 33-34. Vid. También el ensayo de Colletti titulado La teoría hegeliana de la mediación publicado en Op. cit. pp. 11-53.

30. Hegel. Op. cit. En adelante sólo se cita como los Principios...

31. Ibidem. p. 197-198.

32. Puede objetársenos que este pasaje no tiene relación directa con nuestro tema puesto que Hegel, en este lugar, **exclusivamente** se refiere a la forma del deber y la eticidad en el Estado. Empero,

<< s i r e c o r d a m o s q u e :

a) en el sistema hegeliano las determinaciones éticas del Espíritu Objetivo figuran como las determinaciones <<intermedias>>, es decir, como la continuación de las precedentes determinaciones fenomenológicas del Espíritu Subjetivo; y que, a su vez:

b) estas determinaciones del Espíritu Objetivo se constituyen como la mediación conceptual de la transformación última del Espíritu -a través del arte, la religión y la filosofía- como Espíritu Absoluto (en donde, finalmente, la Idea originaria en el proceso deviniente del Espíritu se sabe y se reconoce <reconcilia> a <en> sí misma como concepto;

e n t o n c e s

de aquí se sigue que esta explicación de la teoría filosófica del deber se encuentra formulada con base en conceptos que no están sólo referidos a la reflexión ética, sino que se **inscriben**, por principio, dentro de la concepción general que fundamenta -y explica- el desarrollo de la totalidad sistémica de las determinaciones del Espíritu.>>

La explicación anterior permite que adquiera pleno sentido nuestra afirmación, en este pasaje, de que la "condición de **relacionalidad necesaria** de las determinaciones conceptuales no es exclusiva de la reflexión ética".

También con base en esta última argumentación es que nos tomamos el atrevimiento de **inducir** -a partir del análisis del

citado parágrafo 148 que particularmente se refiere al ámbito ético- una formulación tan general como la del epígrafe que encabeza el presente capítulo.

33. Hegel, Op. Cit. pp. 12, 13.

34. Ibidem. p. 197. El subrayado es nuestro.

35. Cfr. Ibid. El subrayado no pertenece a la cita.

36. Cfr. p. 45.

37. Cfr. Ibidem. pp. 42-43.

38. Con la clarificación de este concepto de la necesariedad nos resulta inmediato comprender el carácter de <<circularidad>> sistemática de la filosofía hegeliana tal y como se enuncia en la Enciclopedia..., y que citamos al final de las conclusiones de nuestro trabajo (Vid. p. 66).

39. Cfr. p. 48.

CAPITULO CUARTO

1. Colletti. Op. cit. p. 126.

2. Hegel. Fenomenología... pp. 56-57.

3. Cfr. La tesis de Colletti a este respecto. Op. cit. Capítulo I, p. 11-53.

4. Cfr. Hegel. Op. cit. p. 56.

5. Cfr. Ibidem. pp. 51-53.

6. Ibidem. p. 57.

7. Cfr. pp. 57-60.

8. Ibidem. p. 54.

9. Ibidem. pp. 57 y 59.

10. Ibidem. p. 55.
11. Colletti. Op. cit. pp. 24-25.
12. Hegel. Ciencia... p. 38.
13. Idem.
14. Idem.
15. Ibidem. p. 58.
16. Idem.
17. Ibidem. p. 59.
18. Idem.
19. Idem.
20. Ibidem. p. 93.
21. Ibidem. p. 89.
22. Ibidem. p. 96.
23. Cfr. Capítulo tercero, cuarta sección, pp. 84-85.

ESTA TESIS NO DEBE
SALIR DE LA BIBLIOTECA

A P E N D I C E A

FUNCIÓN HERMENEUTICA DE LA RELACIONALIDAD

Como una forma de ejemplificar el valor hermenéutico de la **relacionalidad** en la comprensión de la filosofía hegeliana, intentamos ahora su aplicación como <<herramienta conceptual>> de apoyo en la interpretación del primer capítulo de la Primera Sección del Libro I: La Doctrina del Ser, páginas 107 a 139, de la Ciencia de la Lógica.

El estudio de este capítulo principia con el análisis del concepto del Ser. Un término que, por su extensión, significa a la totalidad. Entonces, dicho Ser es el todo, la totalidad que es. Pero, específicamente:

- ¿Qué es lo que podemos pensar o decir **expresamente** de él?
- Únicamente esc: que el Ser es la totalidad.

Nótese que en esta expresión surge una gran paradoja, ya que el entendimiento (la conciencia), en su propósito por comprender lo que es la **totalidad** del Ser, encuentra que este último, el Ser, se presenta como la noción más completa porque abarca en sí a todo lo existente; pero a la vez, también como el concepto más pobre ya

que, por significar precisamente al todo, nada puede predicársele. Esto último es enseñado por la Lógica Formal desde antaño como <<la ley de la extensión y comprensión de los conceptos>>. Sin embargo, no es lo que Hegel pretende destacar aquí. En esta relación entre ambos conceptos nos señala cómo la caracterización de la nada es estrictamente gnoseológica y no ontológica: la nada es lo no predicable y no <<lo ausente de contenido>>.

Entonces, a nuestra pregunta respecto a ¿cómo llegamos a determinar el Ser?, es decir, ¿cómo puede el entendimiento concebir cualitativamente el Ser y/o la nada? Hegel responde que su determinación consiste, precisamente, en Ser lo indeterminado.

Por tanto, podemos decir que en el análisis hegeliano las categorías del Ser y la nada, considerados como términos gnoseológicos, se encuentran aparejados. Es decir, ambos conceptos se dan juntos como contrarios a través de una relación epistemológicamente necesaria: la nada no puede <<surgir>> sino mediante una operación -la relacionalidad- efectuada por el entendimiento en el preciso momento de intentar pensar o definir al Ser. Este es el principio del movimiento de los conceptos. Movimiento que consiste en el <<reconocimiento>> de su devenir: el Ser concebido a través de la nada; la nada concebida a través del Ser. Y precisamente en este devenir consiste su verdad: que el Ser en realidad es un estar siendo: el uno en el otro, el otro en el uno.

En síntesis, concluimos que el motor de este movimiento dialéctico que sustenta toda la estructuración conceptual de la Ciencia... -y, por consecuencia, de todo el sistema hegeliano- se encuentra en la identificación-distinción que hace el entendimiento en el seno mismo del primer concepto en análisis (el Ser). Es decir, el fundamento de posibilidad y factibilidad del devenir radica en la necesidad del concepto primero de identificarse y distinguirse como una alteridad mediante una operación proyectada exógenamente al concepto mismo desde el entendimiento propio del sujeto (Hegel) que se aboca a su análisis con la intención de <<des-valor>> su verdad.

Con todo lo anterior comprendemos ahora por qué el concepto de "negación" en la doctrina de Hegel no tiene la connotación de una <<eliminación o anulación terminante>>, sino de una eliminación-incorporación que Hegel define como el "Aufheben", término que a su vez (retomando las consideraciones de Enrique Dussel al respecto), podemos traducir como la <<sub-sumción>> de y entre los conceptos alternos, tal como lo explica el propio Hegel en la nota 8 (páginas 138 y 139) de la misma obra. Esta sub-sumción se produce a partir de la relación epistemológicamente necesaria que se da entre sí, de tal manera que no tiene lugar una exclusión terminante entre ellos (como sucede bajo el enfoque lógico-parmenídeo, por ejemplo) sino una desaparición-incorporación mediante continuos pasajes o movimientos definidos como dialécticos de <<el otro>> en <<el uno>>: <<el otro>> que, sustentando la factibilidad conceptual de <<el uno>> en turno,

permanece al interior del seno de este último.

Este movimiento dialéctido de "lo negativo" es el que siempre está presente en todo el desarrollo del sistema filosófico hegeliano. Empero, como ya hemos anotado, el fundamento posibilitador de "lo negativo" es la "naturaleza" de la **relacionalidad** del pensamiento.

A P E N D I C E B

LA CONCEPCION DIALOGICA DEL CONOCIMIENTO Y LA CIENCIA ACTUAL

"A veces, en el entusiasmo de la investigación se abren caminos complementarios o alternativos y no se resiste la tentación de hablar de estas intuiciones. Relegándolas a un apéndice conseguiréis satisfacer vuestra necesidad de expresaros sin comprometer el rigor de la tesis."

Humberto Eco

Cómo se hace una tesis, p. 257.

A continuación, al abrigo del consejo de Eco que justifica la inclusión de este anexo, queremos expresar algunas "intuiciones", aún no reflexionadas sistemáticamente (pero que pueden fungir como <<punto de partida>> para una investigación futura más amplia), sobre una de las posibles relaciones entre la filosofía y la ciencia actual desde el marco de lo que definimos al término de la exposición de nuestro trabajo como el carácter relacional del pensamiento.

Hoy en día, el ámbito de la epistemología contemporánea no se circunscribe únicamente al terreno filosófico, sino que guarda también una estrecha relación con la investigación científica de la informática en el propósito de esta última por encontrar el

modelo **verdadero** del entendimiento humano que guíe el diseño de un prototipo **auténtico** de inteligencia artificial (IA).

Al parecer, todos los modelos computarizados de IA que hasta el momento se han desarrollado se sustentan, respecto de su operatividad, en la relación binaria de falso y **verdadero** (F,V), que es equivalente a la relación lógica-operativa fundamentada en los principios -también lógicos- de identidad y no contradicción.

Los modelos que se han obtenido como resultado de esta concepción lógica-operativa del pensamiento son mecanismos electrónico-magnéticos computarizados que pueden realizar una gran variedad de operaciones lógico-matemáticas con una rapidez y exactitud verdaderamente sorprendente. Empero, dichos mecanismos son sistemas que únicamente <<elaboran respuestas lógicas>> partiendo de un conjunto de información previamente inducido en su <<memoria>> electro-magnética. En consecuencia, no podemos considerar como una función estrictamente **pensante** la que realizan dichos sistemas.

Algunos especialistas en la materia como Douglas R. Hofstadter consideran fundamentalmente importante para el avance de esta investigación la búsqueda de configuraciones más certeras sobre las operaciones <<comprensivas>> de la inteligencia humana. Al respecto, éste científico manifiesta:

"[...] Muchos de los ejemplos anteriores [donde se observa la <<aplicación de IA a la matemática>>] han sido citados a fin de subrayar que la forma en que es representado un dominio se sustenta grandemente en el modo en que ese dominio es <<comprendido>>. Un programa que se limite a dar salida impresa, en un orden preestablecido, a teoremas de TNT, carecería de toda comprensión de la teoría de los números; un programa como el de Lenat, con sus estratos adicionales de conocimiento, puede merecer que se lo considere poseedor de un sentido rudimentario de teoría de los números; y un programa que incorpore el conocimiento matemático a un contexto amplio de experiencia del mundo real probablemente sea el más capacitado para <<comprender>>, en el sentido en que nosotros creemos que lo hacemos. Esta **representación del conocimiento** es la cuestión esencial en IA."

"En las primeras épocas se supuso que el conocimiento se presentaba en oraciones semejantes a <<paquetes>>, y que por lo tanto el mejor medio para implantar conocimiento en un programa consistía en desarrollar una forma simple de traducir hechos a pequeños paquetes pasivos de datos. Después, Cada hecho sería simplemente una pieza de datos, disponibles para su utilización en los programas. Esto es ejemplificado por los programas de ajedrez, donde las posiciones de tablero son codificadas en matrices o listas de cierto tipo, y almacenadas eficientemente en la memoria, de donde pueden ser recuperadas y accionadas mediante el empleo de subrutinas."

"El hecho de que el ser humano almacene hechos de una manera más complicada era algo conocido desde hace mucho por los psicólogos, y descubierto sólo en épocas recientes por la investigación en IA, la cual se encuentra ahora estudiando los problemas del conocimiento articulado <<en bloques>>, y la diferencia entre tipos procedimentales y declarativos de conocimiento, la cual se relaciona [...] con la diferencia entre el conocimiento accesible a la introspección, y el innaccesible a esta última."

"La concepción ingenua de que todo conocimiento debía ser codificado en piezas pasivas de datos es contradicha, en verdad, por el hecho más fundamental en materia de diseño de computadoras, a saber: cómo efectuar sumas, restas, multiplicaciones, etc., no es algo codificado en piezas de datos y almacenado en la memoria; no está representado en ninguna parte de la memoria, sino en los patrones interconectados del hardware. Una calculadora de bolsillo no almacena en su memoria el conocimiento de cómo sumar; este conocimiento está codificado en sus <<visceras>>. No existe ningún

punto en la memoria que pueda ser señalado si alguien pregunta: <<¿Puede mostrarme dónde está localizado el conocimiento de cómo efectuar sumas, en esta máquina?>> [...]." (Hofstadter. Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada. México, CONACYT, 1982. pp. 727-728.)

Los resultados hasta el momento infructuosos sobre la creación de un auténtico sistema artificial lógico-pensante pueden tener su origen en la concepción epistemológica de la que parten. Es decir: si bien es cierto que el entendimiento humano elabora sus pensamientos y respuestas más cotidianos mediante procedimientos lógicos de identificación y exclusión, a la base de dichos procedimientos se encuentra un proceso dialéctico del intelecto fundamentado en una condición (o naturaleza) relacional que le posibilita, finalmente, establecer los criterios de identificación y exclusión de sus propias respuestas. Por ello consideramos que el modelo epistemológico que orienta la investigación sobre estos sistemas de pensamiento artificial debe ser modificado en función de una concepción dialógica-relacional (y no únicamente lógica) del pensamiento.

Con lo anterior, está por demás señalar el apoyo que la teoría del conocimiento hegeliana puede ofrecer al interior de esta investigación de la informática contemporánea.

B I B L I O G R A F I A

Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Trad. Alfredo N. Galletti. 1reim. México, FCE, 1980. 1206 pp.

Althusser, Louis. La revolución teórica de Marx. Trad. Martha Harnecker. 16ed. México, Siglo XXI, 1977 (Biblioteca del pensamiento socialista, Serie Ensayos Críticos). 206 pp.

_____ y Etienne Balibar. Para leer El capital. Trad. Martha Harnecker. 14ed. México, Siglo XXI, 1977 (Biblioteca del pensamiento socialista, Serie Ensayos Críticos). 335 pp.

Aristóteles. Metafísica. Trad. Valentín García Yebra. 2vol. Madrid, Gredos, 1970 (Biblioteca Hispánica de Filosofía).

Bloch, Ernst. SUJETO-OBJETO. El pensamiento de Hegel. Trad. Wenceslao Roces, et. al. 1reim. México, F.C.E. 1985 (Sección de Obras de Filosofía). 514 pp.

Colletti, Lucio. El marxismo y Hegel, Trad. Francisco Fernández Buey. México. Ed. Grijalbo. 1977 (Colección Enlace). 247 pp.

Copleston, Frederick. Historia de la Filosofía. Vol. VII. Trad.

Ana Domenech. 1reim. México, Ariel, 1983 (Colección

"Convivium" - 9). 393 pp.

Descartes, Renato. Discurso del método, Meditaciones metafísicas,

Reglas para la dirección del espíritu, Principios de la
filosofía. Trad. Manuel Machado. 8ed. México, Ed. Porrúa,

1981 ("Sepan Cuantos...", no. 177). 166 pp.

Eco, Humberto. Cómo se hace una tesis. Trad. Lucía Baranda y

Alberto Clavería Ibáñez. 14reim. México, Gedisa, 1991

(Colección Libertad y Cambio, Serie Práctica). 267 pp.

Feuerbach, Ludwig. La filosofía del porvenir. Crítica de la

filosofía de Hegel. Trad. Victoria Pujolar. 1ed. México,

Ediciones Roca, 1975 (Colección "r"). 152 pp.

Gadamer, Hans-Georg. Reason in the Age of Science. Trad.

Frederick G. Lawrence. 7imp. Massachusetts, MIT, 1992

(Contemporary German Social Thought). 179 pp.

García Bacca, Juan David. Los presocráticos. 4reim. México, FCE,

1984 (Colección popular no. 177). 391 pp.

Habermas, Jürgen. Conciencia moral y acción comunicativa. Trad.

Ramón García Cotarelo., 1ed. Barcelona, Península, 1985 (Homo
sociológico, 34). 219 pp.

- Hegel, G.W.F. Ciencia de la Lógica. Trad. Augusta y Rodolfo Mondolfo. 2 t. 5ed. Buenos Aires, Ediciones Solar, 1982.
- _____. Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas. Trad. Ovejero y Maury. 1ed. México, Porrúa, 1980 ("Japan Cuantos..." no. 187). 314 pp.
- _____. Fenomenología del Espíritu. Trad. Wenceslao Roces. Sreim. México, F.C.E., 1982 (Sección de Obras de Filosofía, Colección de Textos Clásicos). 483 pp.
- _____. Filosofía del Derecho. Pról. Juan Garzón. 1ed. México, UNAM, 1975 (Nuestros Clásicos no. 51). 347 pp.
- _____. Principios de la Filosofía del Derecho. Trad. Juan Luis Vermal. Buenos Aires, Sudamericana, 1975 (Biblioteca de Filosofía). 395 pp.
- _____. Propedéutica Filosófica. Trad. Eduardo Vázquez. Caracas, U. Simón Bolívar, Ed. Equinoccio, 1980 (Colección Divulgación Científica).
- _____. Propedéutica Filosófica. Trad. Laura Mues de Schrenk. México, UNAM, 1984 (Coordinación de Humanidades). 79 pp.

Hofstadter, Douglas R. Gödel, Escher, Bach: una eterna trenza dorada. Trad. Mario Arnoldo Usabiaga Brandizzi. México, CONACYT, 1982. 915 pp.

Hyppolite, Jean. Génesis y estructura de la Fenomenología del Espíritu. Trad. Francisco Fernández Buey. 1ed. Barcelona, Península, 1974. 564 pp.

Kant, Emmanuel. Crítica de la Razón Pura. Trad. Manuel García Morente y Manuel Fernández Nuñez. 1ed. México, Ed. Porrúa, México, 1972 ("Sepan Cuantos..." no. 203). 376 pp.

Labarrière, Jean-Pierre. La Fenomenología del Espíritu de Hegel. Trad. Guillermo Hirata. 1ed. México, F.C.E., 1985 (Sección de Obras de Filosofía). 320 pp.

Liotard, Jean-Françoise. ¿Por qué filosofar? Trad. Godofredo González. 1ed. Barcelona, Paidós, 1989 (Pensamiento contemporáneo 4). 164 pp.

Marx, Karl. Crítica de la filosofía del estado y del derecho de Hegel. 1 ed. México, Ediciones de cultura Popular, 1975 (Biblioteca Marx-Engels no. 19). 194 pp.

- _____. Contribución a la crítica de la economía política.
Trad. Jorge Tula, et. al. 1ed. México, Siglo XXI, 1980
(Biblioteca del pensamiento socialista, Serie Los Clásicos).
410 pp.
- _____. El capital. Trad. Pedro Scaron. 13ed. T.1, vol.1.
México, Siglo XXI, 1983 (Biblioteca del pensamiento
socialista, Serie Los Clásicos). 241 pp.
- _____. Manuscritos económico filosóficos de 1844. 2reim.
México, Ediciones de Cultura Popular, 1977 (Biblioteca
marxista). 179 pp.
- _____, Friedrich Engels. Obras escogidas. T. III. Moscú,
Progreso, 1970. 613 pp.
- _____. Marx-Engels. Ideología alemana, Tesis sobre
Feuerbach, L. Feuerbach y el fin de la filosofía clásica
alemana. 6ed. México, Ediciones de Cultura Popular, 1976
(Biblioteca Marx-Engels, 4). 236 pp.
- Palmier, HEGEL. Ensayo sobre la formación del sistema hegeliano.
Trad. Juan José Utrilla. México, F.C.E., 1986. (Breviarios
no. 220). 118 pp.

Pereira, Carlos. Configuraciones: Teoría e Historia. led. México, Edicol, 1979 (Colección Filosofía y Liberación Latinoamericana no. 21). 204 pp.

Popper, Karl R. La sociedad abierta y sus enemigos. Trad. Eduardo Loedel. 2reim. Barcelona, Paidós, 1982 (Paidós Studio, básica). 667 pp.

Rodríguez-Ibáñez, José E. El sueño de la razón. Madrid, Taurus, 1982 (Ensayistas 213). 254 pp.

Rorty, Richard. La filosofía y el espejo de la naturaleza. Trad. Jesús Fernández Zulaica. Madrid, Cátedra, 1983 (Colección Teorema serie mayor). 355 pp.

Xirau, Ramón. Introducción a la historia de la filosofía. 9ed. México, UNAM, 1983 (Textos universitarios). 501 pp.

FE DE ERRATAS

1. P. 7, párrafo 3, línea 4, dice: "que en este término"; y debe decir: "que este término".

2. P. 10, párrafo 2, línea 7, dice: "asuntiva"; y debe decir: "revalorativa".

3. P. 39, párrafo 1, línea 3, dice: "Aufheveng"; y debe decir: "Aufhebung".

4. P. 45, cita textual, línea 26, dice: "convetido"; y debe decir: "convertido".

5. P. 70, nota 19, dice: "21 a 23"; y debe decir: "19 a 21".

6. P. 70, la nota siguiente a la 20 tiene el no. "22" y debe tener el no. "21".

7. P. 70, nota 27, dice: "p. 29"; y debe decir: "p. 27".

8. P. 71, nota 42, dice: "página 31"; y debe decir: "página 29".

9. P. 74, nota 11, dice: "páginas 38 a 40"; y debé decir: "páginas 36 a 38".

10. P. 74, nota 18, líneas 1-2, dice: "consideramos fundamental esta respuesta porque pensamos que en este <<qué es>> [...]"; y debe decir: "consideramos fundamental esta pregunta porque pensamos que en la respuesta a este <<qué es>> [...]".

11. P. 74, nota 18, líneas 10-11, dice: "la reconstrucción ontológica del Ser es una razón suficiente [...]?" y debe decir: "la reconstrucción ontológica del Ser, es una razón suficiente [...]?".

12. P. 76, párrafo 1, línea 7, dice: "catividad"; y debe decir: "actividad".

13. P. 77, nota 36, dice: "p. 45"; y debe decir: "p. 46".

14. P. 77, nota 39, dice: "p. 48"; y debe decir: "p. 49".

15. P. 81, párrafo 2, línea 5, dice: "las considera de Enrique Dussel"; y debe decir: "las consideraciones de Enrique Dussel".