

Dimensiones de la libertad

Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel

Miguel Giusti (Ed.)

Capítulo 14



ANTHROPOS



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

DIMENSIONES de la libertad : Sobre la actualidad de la *Filosofía del derecho* de Hegel / Miguel Giusti, editor. — Barcelona : Anthropos Editorial ; Lima (Perú) : Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015 286 p. ; 24 cm. (Autores, Textos y Temas. Filosofía ; 91)

Bibliografía p. 265-275. — Índices
ISBN 978-84-16421-05-3

1. Filosofía 2. Filosofía del derecho 3. Libertad (Filosofía) 4. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831 I. Giusti, Miguel, ed. II. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú (Lima) III. Colección

Portada: *Tríada*, escultura de Sonia Prager

Primera edición mayo de 2015

© Miguel Giusti y otros, 2015

© Anthropos Editorial. Nariño, S.L., 2015

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2015

Edita: Anthropos Editorial. Barcelona
www.anthropos-editorial.com

En coedición con el Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú,
Avenida Universitaria 1801, San Miguel, Lima

ISBN (PUCP): 978-612-317-081-3

ISBN (Anthropos Editorial): 978-84-16421-05-3

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2015-04823

Diseño, realización y coordinación: Anthropos Editorial
(Nariño, S.L.), Barcelona. Tel.: (+34) 936 972 296

Tiraje: 500 ejemplares

Impreso en Perú - *Printed in Peru*

Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

Todos los derechos reservados. Esta publicación no puede ser reproducida, ni en todo ni en parte, ni registrada en, o transmitida por, un sistema de información, en ninguna forma ni por ningún medio, sea mecánico, electrónico, magnético, electroóptico, por fotocopia o cualquier otro, sin el permiso previo por escrito de los editores.

LÓGICA Y METAFÍSICA. «EL REINO DE LAS SOMBRAS» DE HEGEL

Robert B. Pippin
University of Chicago

En el § 24 de la «Lógica» de la *Enciclopedia* se plantea el primer y más importante problema que uno enfrenta al tratar de determinar qué es lo que cree Hegel que una *Ciencia de la lógica* es. Se trata también de una afirmación por medio de la cual uno se ve situado en el centro de una serie de controversias interpretativas extensamente debatidas. «Por consiguiente, la *lógica* coincide con la *metafísica*, con la ciencia de las *cosas* captadas en *pensamientos*, los cuales se consideraba que expresaban las *esencialidades de las cosas*».¹

Resulta especialmente importante que Hegel no diga que la metafísica se ocupa de un tema que requiere de una lógica especulativa en sentido hegeliano, sino que la metafísica *es* lógica. Sin embargo, el sugerir que recién *ahora* (luego de que de algún modo se ha superado la visión metafísica tradicional según la cual los «Gedanke» debían ser considerados las «Wesenheiten der Dinge») la lógica puede coincidir con la metafísica es una propuesta bastante compacta, sobre la que volveremos luego. Pero primero hay que abordar el problema más amplio de la relación misma entre lógica y metafísica. En lo que sigue se tratará brevemente el contexto histórico de la lógica en Kant y luego de Kant, y se presentarán algunos de los términos técnicos con los que Hegel busca explicar la sustancia de la afirmación de que la lógica es ahora metafísica (1). Luego de ello, se especulará sobre el posible significado de la «metafísica» para Hegel (2) y se delimitará hasta donde sea necesario lo que él entiende por lógica con miras a entender la identificación sustantiva y se evaluarán brevemente algunas de las implicancias de este modo de ver las cosas para la interpretación de la *Ciencia de la lógica* (3).

1. La lógica coincide con la metafísica

En primer lugar, es necesario mencionar ciertos aspectos del contexto histórico en que debe situarse la afirmación hecha por Hegel en el § 24: por un lado, el problema central que Kant introduce en las teorías de la lógica, la relación del concepto con el objeto;² por otro lado, el modo en que Hegel se relaciona con dicha innovación.

1. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, GWA 8, § 24, p. 81.

2. Eckart Förster ha defendido recientemente la importancia de distinguir el problema crítico temprano de la posible relación entre los conceptos puros y los objetos de la formulación más tardía del problema de los juicios sintéticos *a priori* (cf. *The Twenty-Five Years of Philosophy. A Systematic*

Tal innovación es la más famosa e importante de Kant y concierne a la lógica general (*allgemeine Logik*) entendida como una reflexión *a priori* acerca de las relaciones entre ideas. La propuesta de Kant es, por supuesto, una crítica de posiciones pasadas hecha a nombre de aquella actividad reflexiva.

La lógica pasó a ser, con Kant, mucho más que el estudio de las formas válidas de inferencia, pero mucho menos que una descripción de las leyes que el pensamiento obedece o debe obedecer (como en la lógica de Port-Royal), o que una categorización de una estructura ontológica básica (como en la lógica de Wolff). Para Kant, la lógica expresa las condiciones de todo sentido posible, las distinciones y relaciones sin las que el sentido no sería posible. Por tanto, cubre más que las afirmaciones funcionales de verdad, incluyendo imperativos y juicios estéticos.

Entonces, ¿dónde situar a Hegel? En este, como en tantos otros aspectos, se encuentra firmemente situado, desde mi punto de vista, en un mundo poskantiano. Esto se encuentra ya indicado en su toma de distancia, en el § 24, respecto del modo en que la metafísica había sido entendida; esto es, simplemente (o no especulativamente) identificando los pensamientos con las «esencialidades» de las cosas, como si el pensamiento libre de la ayuda de lo empírico fuese transparente respecto de la estructura conceptual de lo real. Hegel está de acuerdo en que el razonamiento lógico entendido de *ese modo*, según las tradiciones de la lógica general de Port-Royal y de Wolff, no provee conocimiento de los objetos. En especial, está de acuerdo en que la razón y el entendimiento son actividades discursivas no pasivamente «iluminadas». Tratándose de «aquel gran enemigo de la inmediatez»,³ citando a Sellars; no hay mención alguna a una intuición receptiva tal, ni confianza en ella. Además, la más comprehensiva descripción que tenemos de cómo quiere Hegel que comprendamos dos tercios de su lógica, la «lógica objetiva», es la siguiente: «Lo que aquí ha sido llamado lógica objetiva correspondería en parte a lo que para él [Kant] es la lógica trascendental».⁴ Luego expresa el punto central tan claramente como es posible: «La lógica objetiva toma, por tanto, más bien el lugar de la antigua metafísica que se suponía debía ser el edificio científico del mundo en tanto construido puramente por pensamientos».⁵

Hegel también afirma cosas tan kantianas como que «el concepto es la base y la fuente de toda determinidad y multiplicidad finitas».⁶ Como veremos, Hegel no en-

Reconstruction, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2012). Sin duda se trata de dos problemas diferentes: ¿cómo puede un predicado no contenido analíticamente en el sujeto ser atribuido *a priori* al sujeto? versus ¿tiene un concepto puro un objeto? Pero, en última instancia, la «tercera cosa», como señala Kant, la «condición», que permite tal conexión es una relación con un objeto por medio de las formas puras de la intuición, y así con todos los objetos sensibles posibles. El problema de si esta es una distinción importante para la filosofía moral y la filosofía estética es demasiado complicado como para ser tratado en este contexto.

3. W. Sellars, *Empiricism and the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997, p. 14.

4. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Lehre vom Sein (1832)*, GW 21, p. 47.

5. *Ibid.*, p. 48.

6. G.W.F. Hegel, *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die subjektive Logik (1816)*, GW 12, p. 8. Concuero con Peter Rohs, quien observa que esta formulación es la contraparte de la afirmación kantiana (I. Kant, *Crítica de la razón pura*, B130) según la cual toda combinación debe ser entendida como una «actividad del entendimiento», una *Verstandeshandlung* (cf. P. Rohs, *Form und Grund. Interpretation eines Kapitels der Hegelschen Wissenschaft der Logik*, Bonn: Bouvier, 1982, p. 4). Aparentemente es necesario señalar, cuando se resaltan estos pasajes kantianos, que esto no lleva a Hegel a forma alguna de idealismo subjetivo o escepticismo noumenal.

tiende a la lógica trascendental, y por lo tanto al «problema de los objetos», de la misma manera que Kant, pero es importante notar cómo Hegel plantea sus lealtades. Considero que estos pasajes y otros que citaré más adelante indican que Hegel acepta la crítica hecha por Kant a la vieja relación entre lógica y metafísica y que quiere incorporar dicha crítica a su propia posición; es decir, que él acepta que no hay modo en que una determinación de lo lógicamente posible pueda contribuir a conocimiento alguno acerca de lo que es. (Esto no significa que Hegel piense que la metafísica no es de importancia en una lógica trascendental reconsiderada, como veremos).

Finalmente, tanto para Kant como para Hegel, la unidad de significado para toda lógica no es la proposición ni alguna estructura formal estática, sino actos de razonamiento y aserción. Por ello, la lógica que funge de modelo tanto para la lógica trascendental como para la ciencia hegeliana es aún una lógica judicativa, lo cual plantea la pregunta inevitable por el estatus de la «subjetividad» en la lógica, problema que tanto inquietó a Frege.

He aquí pues una descripción típica ofrecida por Hegel del tema de la *Ciencia de la lógica*. Hegel nos dice solamente que la obra se ocupa de «la ciencia del pensar puro [*die Wissenschaft des reinen Denkens*]» y luego procede a decir en ese mismo pasaje que es «la [ciencia] que tiene al *conocimiento puro* como su principio y que es una unidad no abstracta sino por ello viviente y concreta, de tal modo que la oposición de la conciencia entre un ser subjetivamente *existente para sí* y otro ser tal *existente* objetivamente ha sido superada en ella, y el ser es conocido como siendo en sí mismo un concepto puro y el concepto puro como siendo el ser verdadero. Estos son, entonces, los dos *momentos* contenidos en lo lógico. Pero ahora son conocidos como existiendo de modo *inseparable*, no como en la conciencia, donde cada uno *existe para sí*; es por esta razón y solo por esta razón, porque se conocen a la misma vez como *distintos* [*unterschiedene*] (aunque no existentes para sí), que su unidad no es abstracta, muerta o inerte, sino concreta».⁷

Todo aquello que es característico de la aproximación de Hegel está contenido en este párrafo, por lo que debemos proceder lentamente, especialmente con respecto a la afirmación central, la cual consta de dos partes: (1) una doble afirmación de identidad —que el ser es él mismo un concepto puro y que tal concepto puro es el ser—. Ello establecería sin duda una relación entre la lógica y la metafísica, una relación de identidad. Sin embargo, se supone que esto es así inclusive cuando (2) nos advierte que esta identidad es de un tipo bastante especial, un tipo de identidad paradójicamente compatible con su distinción sostenida. Tal insistencia en la distinción al menos deja inmediatamente en claro que Hegel no puede estar diciendo que lo que es sea una entidad, o entidades, abstracta(s) o inmaterial(es), del modo en que un realista entendería los universales o en el que un panteísta o un monista de la idea entendería todo, o en el que un platónico entendería las ideas. Pues, entonces, solo o justamente *serían* realmente o verdaderamente tales universales o ideas, o tal mente; no habría una «distinción» sostenida, nada «*unterschiedene*».

Una especificación previa de esta identidad, en la «Introducción», ofrece una clave más profunda acerca de cómo proceder y plantea un tema que está entretejido en toda la *Lógica*, pero que, a mi parecer, no ha sido aún exitosamente interpretado. El pasaje supone una especificación bastante más hegeliana de lo que signifi-

7. *GW* 21, p. 45.

ca para él «ser» en aquella afirmación de la identidad «ser-concepto»: «Como *ciencia*, la verdad es pura autoconciencia que se desarrolla a sí misma y tiene la figura de sí misma, de modo que *lo que existe en y para sí es el concepto conocido [gewußter] y el concepto como tal es lo que existe en y para sí*».⁸

«Lo que existe en y para sí» obviamente introduce muchas más complicaciones que la referencia al mero «ser». ¿Qué puede significar que algo exista «para sí»? ¿Solo ello ha de ser lo que es idéntico al «concepto conocido [gewußte]»? ¿Qué quiere decir al añadir el «conocido» al «concepto»? (¿Por qué no decir simplemente idéntico al concepto, como haría si fuese un realista del concepto?)

La situación es, de inmediato, bastante complicada. En cierta medida, parte de la enorme deuda de Hegel con Aristóteles surge aquí (en términos generales, tan generales que no resultan inmediatamente útiles, *an sich* y *für sich* son las traducciones que hace Hegel de *dynamis* y *energeia*). Las entidades son las entidades determinadas que son «en términos de» o «debido a» su concepto o forma sustancial o verdadera realidad efectiva. Dicha forma da cuenta de dicha determinación. Dichas entidades encarnan alguna medida de lo que es verdaderamente ser *tal* cosa e instancian dicha esencia en mayor o menor grado. Un lobo no es simplemente, en sí, un lobo, pero en mayor o menor grado, si uno tiende a ser más platónico, es una mejor o peor ejemplificación de dicho concepto «para sí»; o, en una vena más aristotélica, el existente orgánico está «en camino a» su plena realización madura, o a volverse una realización más débil con la edad. El punto principal es el siguiente: el objeto no es solo «como es»; es «para» (aquí, en cierto sentido, «por mor de») su concepto y, por tanto, para sí mismo. (Un lobo meramente «existente», acerca del cual uno puede hacer una serie de afirmaciones empíricas, no nos dirá qué es un lobo real, «en acto». Este último supondría ser verdaderamente en y para sí, la realización de la «lobedad». Hegel nos dirá más tarde que el tema de la *Ciencia de la lógica* es «Wirklichkeit», no la existencia, lo cual será tratado más adelante).⁹ Decir que un objeto es «para su forma» es decir simplemente que hay una dinámica inteligible en su desarrollo. Esta dinámica inteligible es su concepto y no es algo que «exista» separado de o sobreviniendo sobre ciertos atributos físicos y la causalidad eficiente. Es solamente *la manera inteligible* en la que un desarrollo se desarrolla; no hay nada «por encima de y sobre» el desarrollo.¹⁰ (Nos acercamos aquí también a la afirmación general más importante hecha en la *Lógica*. Se trata de la afirmación acerca de las «diferencias lógicas» —esto es, las diferencias entre las diferentes modalidades de juicio, las diferentes formas de pensamiento— entre la inteligibilidad de particulares atómicos en sus distinciones cualitativa y cuantitativa, particulares como apariencias de esencia y particulares juzgados «de acuerdo con su con-

8. *Ibid.*, p. 33, el énfasis es nuestro. Hay pasajes como este en la «Filosofía del espíritu»: «lo que es pensado, es; y aquello que es, solamente es, en tanto es pensamiento» (G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III*, GWA 10, § 465, p. 283). Pero es claro que para este momento, en la *Enciclopedia*, Hegel no está hablando de lo que meramente existe y súbitamente transformándose en el obispo Berkeley, al afirmar que *esse est percipi*. Lo que una cosa verdaderamente es, es su concepto, y un concepto no es un «pensamiento» independiente, sino un momento en una red de reglas de determinación que se definen entre sí mutuamente. Cf. la nota siguiente sobre *Wirklichkeit*.

9. La unidad del concepto y la «Realität» es a lo que Hegel se refiere con *Wirklichkeit*, realidad efectiva. Cf. GWA 8, § 215.

10. Sobre Aristóteles cf. J. Lear, *Aristotle. The Desire to Understand*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 41-42.

cepto». Hegel quiere entender tanto la distinción como la interrelación entre «ese caballo es marrón», «los caballos tienen cuatro patas» y «ese es un buen caballo».)

La posición en cuestión acerca de la realidad efectiva y la filosofía es una posición poco usual aunque aún familiar acerca de la filosofía y debemos detenernos un momento a considerarla.

Es decir, cada vez que Hegel trata de explicar el tema de la *Ciencia de la lógica*, deja en claro que no se trata de deducir una gran cantidad de contenido empírico, la multiplicidad intuida, ni tampoco acerca del contenido del pensamiento en el sentido de contenido lógico, como la relación sujeto-predicado. Sostiene lo siguiente: «Con esta introducción del contenido a la consideración lógica, no son las cosas [Dinge], sino lo que es más bien el hecho [Sache], el concepto de las cosas, lo que se vuelve el objeto».¹¹ La palabra «hecho» no es una traducción muy útil. Hegel no parece referirse a nada parecido a una *Tatsache* o a aquello que es el caso. Se mueve más bien en la dirección contraria a todo lo empírico, a todo lo que tenga que ver con cosas o con hechos acerca de la existencia. Esto queda más claro cuando dice acerca del concepto de un contenido tal lo siguiente: «Este concepto no es intuido por los sentidos, no es representado en la imaginación; solo es objeto [Gegenstand], el producto y contenido del pensamiento, el hecho que existe en y para sí [die an und für sich seyende Sache], el logos, la razón de aquello que es, la verdad de lo que llamamos cosas; el logos es lo que menos debería quedar fuera de la ciencia de la lógica».¹²

Esta «razón de aquello que es» significa que Hegel no puede estar hablando de contenido lógico (como «sujeto», «disjunto» o «antecedente») y esto se subraya de otras maneras a lo largo de la *Ciencia de la lógica* y de la «Lógica» de la *Enciclopedia*: «Tomando al pensar como activo en relación con objetos, como el reflexionar sobre algo [Nachdenken], resulta que lo universal, en cuanto es ese producto de la actividad del pensar, contiene el valor de aquello de lo que se trata [Wert der Sache], lo esencial [das Wesentliche], lo interior y verdadero».¹³

Es este tipo de asunto el que surge cuando preguntamos si cierta práctica es «realmente» religiosa: fumar peyote o, por ejemplo, la cientología. No dudamos de que la práctica exista; lo que queremos saber es su «esencialidad», *Wert, Sache an sich selbst*, y así sucesivamente. (La pregunta tiene todavía sentido, incluso si la práctica ya no existe. Las preguntas de Schelling y Kierkegaard acerca del lugar de la lógica en la existencia revelan una mala comprensión de la tarea de la lógica, no una crítica a la misma. Hegel deja esto, las limitaciones deliberadas de la determinación de la realidad efectiva, en claro al llamar a la lógica un «reino de las sombras».¹⁴ También dice que la lógica es una «ciencia formal», la ciencia de la forma absoluta).¹⁵ No dudamos de que los animales existan y tengan varias capacidades,

11. *GW* 21, p. 17.

12. *Ibid.* Cf. asimismo: «Este pensar objetivo es por ello el contenido de la ciencia pura. En consecuencia, lejos de ser formal, lejos de carecer de la materia requerida para una efectivamente real y verdadera cognición, es solo su contenido el que tiene verdad absoluta o, si uno aún quisiera emplear la palabra, “materia”, solo él es la materia verdadera —una materia para la que la forma no es nada externo, porque esta materia es más bien el pensamiento puro y por ello la forma absoluta» (*ibid.*, p. 34).

13. *GWA* 8, § 21, p. 76.

14. *GW* 21, p. 42.

15. *GW* 12, p. 25.

lo que queremos saber es si son efectiva y realmente portadores de derecho. Sabemos que las computadoras pueden jugar ajedrez y ganar, tal vez algún día puedan incluso pasar el Test de Turing, pero no queremos saber si estos *hechos* son verdaderos, sino si muestran que la computadora está realmente pensando. Una galería abre y hay algunos objetos, piezas de ropa tiradas sobre el suelo, expuestos. ¿Es esto realmente arte? (Y evidentemente: ¿qué es «efectiva y realmente» un objeto de experiencia?, ¿qué es su realidad efectiva? Tal vez sea lo siguiente: «aquello en cuyo concepto la multiplicidad es unificada»). Como señaló Quine, la respuesta a la pregunta «¿Qué hay ahí?» es sencilla: todo. Pero no todo es una realidad efectiva.¹⁶

Con las salvedades del caso, lo que Hegel quiere decir con realidad efectiva y todos sus sinónimos es congruente con lo que Kant quiso decir con categoricidad, y ello ayuda a explicar su afirmación, de otro modo sorprendente, de que el concepto (en este sentido) *se da a sí mismo* su propia realidad efectiva. Esto no tiene nada que ver con un proceso neoplatónico de auto-causalidad, del cual los conceptos surgen como tostadas de una tostadora. Lo que esta afirmación significa es lo siguiente: el tipo de preguntas planteadas más arriba no son en ningún sentido preguntas empíricas que puedan ser respondidas por una cuestión de hecho. Si esto es así, no hay razón alguna por la cual no podamos hablar hegeliano y decir que el pensamiento determina para sí lo que es efectivamente real; se da a sí mismo su propia realidad efectiva. ¿Cómo dar cuenta entonces de las realidades efectivas *determinadas* que se discuten en la *Lógica*? Al responder esta pregunta, Hegel parece tener mucha fe en una suerte de derivabilidad de dichas esencialidades a partir de las condiciones de posibilidad de la inteligibilidad discursiva como tal. La forma paradigmática de dicho dar-sentido es predicativa; ella supone paradigmáticamente, aunque no exclusivamente, juicios categóricos asertóricos. (Es posible encontrar una forma similar de razonamiento en Frege: un lenguaje *no puede* contener una representación de objetos, a menos que también contenga expresiones predicativas. Esto también significa que un intelecto no puede tener el poder de aprehender objetos a menos que tenga el poder de pensar algo de ello, de aprehender conceptos fregeanos.¹⁷ Esto ya es una metafísica de objetos y conceptos. Frege añadirá relaciones y, eventualmente, números. La «metafísica» (de fenómenos) lógicamente fundada de Kant es más rica; la de Hegel es inmensamente más rica, sin restricción).

Veremos cómo y por qué su intento difiere en gran medida del intento similar de Kant en la deducción metafísica, pero lo que nos interesa aquí es la semejanza. El concepto se da a sí mismo su propia realidad efectiva. Las respuestas a cualquier tipo de pregunta semejante a las formuladas más arriba no son empíricas. Las preguntas empíricas dependen de la determinación de lo real y efectivamente inteligible, no serían posibles sin ello.

He dicho que Hegel está de acuerdo con Kant en que el pensamiento es básicamente discursivo. Nuevamente, una ciencia de la lógica es una «ciencia del pensar puro». Lo que todo pensar hace es hacer inteligible algo, tarea que tiene muchas

16. La antigua distinción es la que Hegel persigue: no una descripción de *on*, inseparable como tal del *me on* (*Schein*); queremos más bien el *ontos on*. Y, en este contexto, ello requeriría comprender la lógica de la relación verdad-apariencia, que no es en absoluto lo mismo que comprender la relación entre las apariencias de la naturaleza y el espíritu y su verdad.

17. Así lo formula Michael Thompson en *Life and Action. Elementary Structures of Practice and Practical Thought*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008, pp. 56-57.

dimensiones diferentes. Pero decir qué es algo o explicar por qué algo ha ocurrido o entender el propósito de algo no es solo presentar una imagen o captar un contenido, no es una captación intuitiva. Es afirmar, algo siempre abierto a desafíos y cuestionamientos. Esto significa que una ciencia del pensar es una ciencia de «razones», de modos de dar razones al hacer de algo genuina o propiamente inteligible. Pero este acuerdo acerca de la discursividad debe ser inmediatamente matizado. Entendido tal como Kant lo entiende, significa que el pensamiento no puede darse *ningún* contenido, *solo* puede pensar acerca de contenido «proporcionado» *extraconceptualmente*. Pensar no es, en esta tradición, un poder receptivo. Kant pensó que la única forma de receptividad extraconceptual conocida por nosotros era la sensible; de ahí el carácter fundamental de la división entre el concepto y la intuición (sensible). Si esa es la inferencia, entonces «*la tesis de la discursividad del pensamiento*» prohíbe inmediatamente cualquier cosa que se aproxime a una tesis de que «*el concepto se da a sí mismo su propia realidad efectiva*». Tal prohibición es aquello a lo que apunta la afirmación de la discursividad. (Esto no agotaría todas las alternativas si es que al pensar el pensamiento pudiese producir, en el sentido de crear, sus propios objetos; si es que hubiese «intuición intelectual», algo que Kant reserva a dios. Por lo tanto, es comprensible que algunos comentadores consideren que la teoría hegeliana según la cual los conceptos se dan a sí mismos su propia realidad efectiva deba estar referida a un poder tal del espíritu absoluto).

Pero para Hegel la diferencia no es tan grande, pese a que esta parece serlo tanto como es posible imaginar. Kant mismo ya había indicado que el pensamiento discursivo debe tener un «momento intuitivo» en sí mismo al ser capaz de postular los elementos de la deducción metafísica. El pensamiento debe ser capaz de determinar sus propios momentos o forma, y no conceptualizar un contenido ajeno. No puede haber una gran tensión entre estas dos afirmaciones, pues a Kant le interesa mucho aquello que, según él, nuestra «*facultad cognitiva [...] provee desde sí misma*».¹⁸ De acuerdo con Hegel, Kant no tenía dominio sobre su propio pensamiento y parecía recoger las categorías de libros de texto de lógica, pero el hecho de que el concepto del juicio mismo pueda, al menos putativamente, «determinarse a sí mismo» en estos momentos le proporciona ya a Hegel el pretexto para el ataque. Este momento no equivale a «ver» como un objeto la naturaleza del pensamiento; es espontáneo, productivo. Pero no es tampoco la aplicación discursiva de un predicado a un concepto de un objeto. También sucede que Kant mismo ya había mostrado que, había formulado la «observación lógica» en su presentación del tiempo y el espacio como formas de la intuición e intuiciones puras, una forma podía ser una forma de aprehensión y ella misma un contenido al mismo tiempo. En el Agregado al § 41 de la «Lógica» de la *Enciclopedia*, Hegel subraya que Kant mismo, al formular la crítica de la razón a sí misma, trata a las formas de cognición como objetos de cognición, por lo que estaría comprometido con la unidad de «la actividad de las formas del pensar» y «la crítica de ellas». Hegel llama a esta hazaña «dialéctica». La construcción matemática dentro de la demostración matemática hace básicamente lo mismo. Sin embargo, las referencias a la intuición pura son solo análogas al punto central que a Hegel le interesa defender; estas no son invocadas como tal en la *Lógica*. Y, lo que es más sugerente para toda la empresa de la *Lógica*, la razón

18. I. Kant, *op. cit.*, B1.

práctica puede determinar la forma de una voluntad racional que es también ella misma un contenido sustantivo. La autolegislación de la ley moral no es anarquía volitiva sino el conocimiento de la razón práctica acerca de «qué» legislar.

Por ello, es perfectamente adecuado decir que para Hegel la realidad tiene «una estructura conceptual» o que «solo los conceptos son verdaderamente reales», siempre y cuando nos demos cuenta de que no se está hablando de entidades, mucho menos entidades abstractas, inmateriales y separables, sino acerca de las «realidades efectivas» de los seres, sus modos o maneras de ser lo que determinada e inteligiblemente son.¹⁹ Es difícil comprender qué quiere decir Hegel cuando afirma que la determinación de dicha realidad efectiva es un producto de la autodeterminación del pensamiento, y que no es empírica, pero al menos sabemos que no está hablando de la intuición divina de existencias, y que su caso es paralelo, no ortogonal, a la demostración kantiana de que la realidad efectiva debe tener una estructura causal, por así decirlo.

Y aquí, nuevamente, el modelo hegeliano de la metafísica es aristotélico, como lo indica su frecuente uso del término alemán para *energeia*, *Wirklichkeit*. Y la metafísica de Aristóteles no es una metafísica moderna dogmática, no se ocupa de una realidad «suprasensible» cognoscible solo por la razón pura. En muchos aspectos es una metafísica de lo ordinario; de los objetos sensibles comunes, en especial seres vivos orgánicos y artefactos. Esto significa que, de hecho, en muchos aspectos, la crítica kantiana de la metafísica racionalista no la alcanza o sola la toca marginalmente. Aristóteles, en la mayoría de los casos, no está interesado en los objetos especiales no-sensibles a los que alude Kant, sino en las condiciones de inteligibilidad de los objetos ordinarios. Decir esto no implica decir que solamente estaba interesado en la epistemología ni afirmar la prioridad de la epistemología. Implica decir, como lo haría Hegel, que está interesado no simplemente en el modo cómo le damos sentido a las cosas, sino en cómo son las cosas para que sea posible que se les dé sentido; ¿y cómo se podrían separar ambas preguntas? El proyecto de Hegel, quiero sugerir, tiene mucho más que ver con esta empresa que con, o bien, una teoría neoplatónica de la realidad o un intento de determinar el mobiliario del universo accesible solo a la razón pura, como una sustancia monista o mónadas o ideas.

Hegel tiene, sin duda, sus problemas con Aristóteles. No diría que la mente puede en algún sentido «llegar a ser todas las cosas». A su vez, tiene dificultades con aceptar cualquier forma de intuición intelectual pasiva, pero las semejanzas son mucho más importantes.

Volviendo al tema central: debemos, sin duda, ser cautelosos y no atribuir a Hegel un psicologismo o un idealismo subjetivo, pero no deberíamos ser tan cautelosos que perdamos de vista el hecho de que la *Ciencia de la lógica* es la ciencia de tales actos, actos contruidos «lógicamente», es decir, vinculados al hacer propiamente inteligible cualquier cosa, a darle su razón suficiente para ser como es. Existen por supuesto muchos tipos de tales razones suficientes. Por ello, la tarea de la *Ciencia de la lógica* debe ser muy ambiciosamente comprehensiva, especialmente dado que Hegel se opondrá a cualquier afirmación de inconmesurabilidad radical por esos motivos. Hegel es un monista en este sentido, un monista lógico. No hay esferas inconmensurables de inteligibilidad racional —cognitiva, moral, estética—, como

19. Cf. para una buena presentación de este punto, H.-P. Falk, *Das Wissen in Hegels Wissenschaft der Logik*, Múnich: Karl Alber, 1983, pp. 170-171.

ocurre, por ejemplo, en Kant.²⁰ (E inclusive Kant intento apelar al mismo marco lógico general de inteligibilidad al presentar tanto la segunda como la tercera crítica.) Pero el asunto inicial y simple en cuestión es que el ser de cualquier cosa sería mero, indeterminado e indistinguible ser si no fuese conceptualmente determinado, articulable; de la manera más simple, si no fuese una instancia de un concepto. Esto se asemeja al modo como en la *Metafísica* de Aristóteles ser algo es ser algo determinado, y dicho principio de determinación puede ser considerado «para sí». Es lo que Hegel llama «el concepto» (lo que Aristóteles llamó forma sustancial). Y ello plantea la pregunta principal de Hegel en la *Lógica*: ¿cómo dar cuenta del contenido conceptual, o como él lo pondría, de la determinidad conceptual, dada la variedad de modos en que los objetos son inteligibles en tanto son lo que son en sí mismos?

2. Metafísica

Entonces, volviendo a la afirmación de identidad, ¿qué puede significar «metafísica» considerando lo que se ha mostrado acerca de la lógica? Adrian W. Moore ha sugerido recientemente que, dada la variedad de proyectos metafísicos, definamos el término en cuestión de la manera más amplia posible. En ese sentido sugiere, como una definición provisional de la metafísica, la siguiente: «el intento más general de darle sentido a las cosas».²¹ Moore nota correctamente que este es el modo como Hegel describe su empresa. Por ejemplo: «la metafísica no es sino el rango de determinaciones universales del pensar y, por así decirlo, la red diamantina [*das diamantene Netz*] a la que llevamos todo para hacerlo inteligible [*verständlich*]».²²

Moore señala apropiadamente que la noción de dar sentido puede tener una amplia variedad de significados (como en el caso de Hegel, especialmente dadas las distintas «lógicas» y sus diversas presuposiciones) que incluyen «el significado de algo, el propósito de algo, o la explicación de algo»²³ o, en su versión hegeliana más ambiciosa, incluir una descripción de la identificabilidad determinada de cualquier cosa como lo que es y no como cualquier otra cosa. Y, entendida de esta manera, está claro que la metafísica, pese a tener condiciones de adecuación o satisfacción, no tiene el tipo de condiciones de verdad que una afirmación sobre una cuestión de hecho posee. Determinar *cuándo se ha dado verdaderamente* sentido no es del mismo orden de tareas que averiguar «qué ha causado que el fuego se inicie» o «por qué el agua se congela».²⁴ Por ejemplo, darle sentido a por qué hay una práctica como el hacer arte, lo que significa que esta exista, qué sentido puede haber en ella, supone

20. Esto no equivale a decir que para Hegel no hay modalidades distintas de inteligibilidad (filosófica, estética y religiosa, por ejemplo). Solamente quiere decir que no son inconmensurables.

21. A.W. Moore, *The Evolution of Modern Metaphysics: Making Sense of Things*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, p. 6.

22. G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, GWA 9, § 24, Agregado, p. 20.

23. A.W. Moore, *op. cit.*, p. 5.

24. Dicho de este modo general, esto reformula una noción tradicional de la metafísica. Por ejemplo, ¿cómo podemos darle sentido a que una cosa permanezca lo que es a través de numerosas alteraciones de sus propiedades? O, ¿cómo podemos dar sentido al hecho de que Sócrates y Platón sean seres humanos (qué es lo que comparten) y a que sean individuos diferentes? Es importante para Hegel que muchas de las formulaciones de las preguntas metafísicas clásicas se den bajo la forma de contradicciones o de la amenaza de contradicción; algo, es decir, que amenaza el sentido.

una pregunta que inmediatamente se empobrece si es que pensamos que la pregunta solo puede significar «¿qué causó que los seres humanos encontrasen un placer particular en ciertos artefactos?». La pregunta nos invita más bien a una especulación en torno a algo como una descripción «satisfactoria», antes que una fácticamente verdadera, y claramente un *desideratum* de una explicación tal tiene que ser que el sentido dado sea coherente con otros sentidos dados.²⁵

En un sentido muy general que requerirá de mayor discusión, «dar sentido» al arte de este modo, por ejemplo, es revelar la razón por la que hay arte, o por qué razón las personas emprenden una práctica tal. Hay diversos sentidos de una razón tal, pero es importante tener presente la distinción general trazada por John McDowell. «Los conceptos de actitudes proposicionales tienen su sede en explicaciones de un tipo especial: explicaciones en las que las cosas se hacen inteligibles al revelarse que son, o que se aproximan a ser, tal como racionalmente deberían ser. Esto debe contrastarse con un estilo de explicación en el cual uno hace a las cosas inteligibles representando su llegar a ser como una instancia particular de cómo las cosas en general tienden a ocurrir».²⁶ El que algo se revele como una manifestación de algún orden de razón requerirá que comprendamos cómo podría haber un orden de razón tal y en que consistiría. Esa es la tarea de la *Ciencia de la lógica*.

Para nuestros propósitos, lo que resulta interesante es que Moore pasa a distinguir entre darle sentido a las cosas (hacerlas inteligibles, algo que debemos realizar en alguna de las modalidades descritas) y *darle sentido al sentido*, y atribuye esto último a la lógica y a la filosofía de la lógica. Y esto calza con la «lógica» de Hegel hasta cierto punto en esta lectura. Hegel también, como he intentado sugerir, está dándole sentido a cómo le damos sentido a las cosas, pero dado que Hegel no piensa en dicho dar sentido como una capacidad «subjética» específica para una especie, sino como constitutiva de sentido posible, él no diría que esto es irrelevante para, o que puede distinguirse de, el «dar sentido a las cosas». La lógica se torna en Kant en algo que es mucho más que el estudio de las formas válidas de inferencia, pero mucho menos que una descripción de «las leyes» que el pensar obedece o debería obedecer, mucho menos que una categorización de una estructura ontológica básica. La lógica plantea las condiciones de sentido posible, las distinciones y relaciones sin las cuales el sentido no sería posible. Las preguntas que surgen de la «expansión» hegeliana de la lógica de Kant son cómo determinamos cuáles son estas condiciones, y si pueden ser correctamente confinadas a lo que el intento de evitar la contradicción lógica permite, si es que puede mantenerse la «vacuidad» que Kant le asigna a estas formas.

Esto —la inseparabilidad de ambos problemas, el hecho de que no podamos *dar sentido al dar sentido* sin que sea el caso que formas de dar sentido hayan realmente *dado sentido a las cosas como son*— es, quiero proponer, lo que significa que Hegel diga que la lógica *es* la metafísica, o que ser en sí y para sí *es* el concepto.²⁷ Una vez

25. En la propuesta de Hegel, los sentidos son dados, la inteligibilidad es otorgada. Como el pasaje recién citado señala, los candidatos para tal elucidación son «llevados a» una red tal que da inteligibilidad. Moore deja abierta también la posibilidad de que se pueda dar sentido a la harina, el agua y la levadura (*op. cit.*, p. 6).

26. J. McDowell, *Mind, Value, and Reality*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1998, p. 328.

27. Hay diversos modos de expresar esto: no se puede decir que damos sentido a nuestro dar sentido a las cosas a menos que realmente le estemos dando sentido a las cosas, de otro modo estaríamos dando sentido a cómo no logramos dar sentido, un proyecto posible, pero parasitario del anterior.

que entendemos el rol de, digamos, la esencia y la apariencia como modos de dar sentido, hemos, *por tanto*, *dado sentido* a las esencias y a las apariencias y, por tanto, al mundo en el que son indispensables. (No hemos dado sentido a una característica específica de los dadores de sentido humanos, sino al sentido que *el mundo podría tener*.)

La unidad básica de dar-sentido en Aristóteles, en Kant y de un modo revisado en Hegel es el acto predicativo. Al darle sentido a *este* modo de dar-sentido, a sus presuposiciones e implicancias, *estamos* dándole sentido a lo que es, el único sentido que cualquier cosa podría tener. Lo que es debe ser determinado y sus «determinaciones» son justamente sus predicados, cuyo contenido depende de sus roles en los juicios posibles.²⁸ (Discutiremos en un momento la gran preocupación de Kant frente a este modo de proceder.)

Ahora bien, este nivel de abstracción puede oscurecer una serie de diferencias importantes. Un sentido de «dar sentido al sentido», y puede que esto sea en lo que Moore está pensando, podría implicar solo aquella noción de la lógica como vacía de contenido en el sentido kantiano, o tal vez como tautológica en el sentido del Wittgenstein temprano, las meras formas constitutivas de *todo* sentido o inteligibilidad posibles, cuya negación no es *en absoluto* concebible en ningún sentido cuidadosamente considerado.²⁹ Cuando Kant llamó a la lógica «la ciencia de las reglas del entendimiento en general»,³⁰ quería plantear lo que constituye el *pensamiento posible como tal*, no aquello a lo que nosotros, como seres humanos, podríamos darle sentido, ni las reglas que deberíamos seguir, sino simplemente *qué podría ser el sentido*.³¹ Pero lo que le interesa a Hegel acerca de cualquier delimitación tal es lo que le interesa también a Kant; es decir, la idea general de la adecuación de dichas formas de sentido absolutamente universales, sin importar nuestra teoría actual de la lógica formal, a la consideración de todo pensamiento posible de objetos; en Kant, la relación entre la lógica general y la lógica trascendental. Esto implica la *relevancia inmediata* de tal forma lógica para la pregunta acerca del pensamiento posible de objetos; la relevancia, digamos, de la forma sujeto-predicado para el pensamiento acerca de sustancias y propiedades; la relevancia de las relaciones antecedente-consecuente para el pensamiento acerca de conexiones necesarias entre eventos. Esta noción de una relevancia inmediata tal es propuesta por Kant independientemente de cualquier deducción trascendental, y mucho del pensamiento de Hegel puede ser visto como emanando de una afirmación acerca de la llamada «deducción metafísica» de Kant —es decir, que hay ya mucha filosofía en juego en tal deducción y que esto es un logro—. Esto significa que, para Hegel, la relevancia

28. El juicio es la unidad de significado básica o más familiar. Él es en última instancia significativo en sí de un modo que depende de sus posibles roles dentro de inferencias y estas inferencias deben ser entendidas en el contexto de su interconexión sistemática. Así, la unidad última de significado es «el todo». Pero, en la mayoría de los casos, las implicancias inferenciales y sistemáticas no son necesarias para el sentido que debe darse en un contexto local cualquiera.

29. En los sentidos (en Kant, Frege y Wittgenstein) rastreados por J. Conant, «The Search for Logically Alien Thought: Descartes, Kant, Frege, and the *Tractatus*», *Philosophical Topics*, 20, 1 (1991), pp. 115-180.

30. I. Kant, *op. cit.*, A52/B76.

31. Esto se complica un poco más porque Kant a veces habla como si la discursividad fuese una suerte de característica de la especie, especialmente cuando la contrasta con el intelecto intuitivo de dios. Pero, puesto que no hay tal cosa como el intelecto intuitivo de dios, eso no debería detenernos.

directa de una lógica general para toda lógica trascendental posible es, de hecho, otro modo de plantear la afirmación de identidad del § 24 de la «Lógica» de la *Enciclopedia*, y no un mero replanteamiento o una reorganización de cuestiones lógicas de hecho. (En lenguaje kantiano, la afirmación del § 24 de la «Lógica» de la *Enciclopedia* equivaldría a afirmar que las funciones del juicio *son* categorías.) Se trata de la alusión, por parte de Kant, a la «identidad» especulativa que Hegel ha anunciado y que ha sido citada previamente. Por lo tanto, es de mucha mayor importancia de lo que Kant admitió entender la especificación filosófica propia de estas formas de pensamiento, especialmente en su mutua interrelación. (O así puede ser interpretado cuando nos percatamos de que la «subjetividad» a las que se hace referencia en la cláusula acerca de las «condiciones de posibilidad de la experiencia» se refiere a lo que Hegel llamaría una subjetividad «absoluta», una subjetividad que se refiere a una noción de subjetividad ilimitada o irrestricta y no a la subjetividad «finita» oficial de Kant.)³²

Por ello, resulta de importancia que en Kant las formas de pensamiento posible ya determinen a, o ya sean en cierto sentido, las únicas formas posibles del pensamiento de las cosas; es decir, que la constitución lógica del sentido posible es la forma del único sentido posible que puede darse a las cosas; y es también de importancia directa que la forma sujeto-predicado tenga algo que ver con las sustancias y propiedades en el mundo. Lo que le interesa a Hegel es la cercanía o incluso inseparabilidad de la lógica general y la lógica trascendental.³³ (En última instancia, Hegel querría afirmar que no es el caso que la lógica general, tal como Kant la entiende, deba ser vista como una forma básica a la que se «añade» contenido. Más bien, la forma básica de pensamiento posible, hacer inteligible, está dirigida a un contenido y toda lógica general es una abstracción *de* tales modos de pensar. Tendríamos que considerar con mayor atención el carácter aperceptivo del pensamiento, incluso en la lógica general, antes de poder aclarar más este punto.)

Dicho en términos kantianos, la deducción metafísica puede ser establecida antes de que supuestamente nos enteremos, como resultado de la deducción, de que, dadas nuestras formas sensibles de intuición, todo lo que pueda ser «para nosotros» el ser una sustancia portadora de propiedades es lo permanente en el tiempo sujeto a alteraciones temporales, o que todo lo que puede llegar a ser «para nosotros» toda conexión necesaria entre eventos es una sucesión necesaria de acuerdo a una regla. Y Hegel nos dará otras razones para pensar la relación entre la lógica general y la trascendental (o, en términos de Moore, entre el dar sentido al sentido y dar sentido a las cosas) como una relación más cercana de lo que se había creído.

32. El planteamiento kantiano de esta «identidad» es el principio supremo de los juicios sintéticos y apela al mismo pensamiento: que las condiciones de posibilidad de la experiencia *son al mismo tiempo* la condición de posibilidad de los objetos de experiencia. Cf. la discusión acerca de la «teoría de la identidad» en R.B. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pp. 79-88.

33. Esto es también lo que pone a Kant en problemas para ciertos comentaristas e historiadores, para quienes él estaría ya «contaminando» la lógica como tal. Cf. W. Kneale y M. Kneale, *The Development of Logic*, Oxford: Oxford University Press, 1962, p. 355: «Pues fue él [Kant] quien inició con su trascendentalismo la producción de la curiosa mezcla de metafísica y epistemología que fue presentada como lógica por él y otros idealistas del siglo diecinueve».

3. Lógica

La noción kantiana de la vacuidad de la lógica no significa, claro está, que las nociones en una lógica general sean o puedan ser tratadas como meros símbolos no interpretados. Las constantes lógicas de Kant (las funciones lógicas de los juicios) son claramente clases determinadas de discriminaciones y afirmaciones (¿cuánto?; ¿de qué tipo?; ¿es así o no?; ¿o bien así o no así?; si tal y cual, entonces esto o aquello),³⁴ pero su dominio es completamente irrestricto, no se encuentra atado a ningún tipo o rango de objetos. Sin embargo, esto complica esa relación entre la lógica general y «las formas del pensar consideradas con respecto a todo objeto experiencial posible» o lógica trascendental, pues la tesis de que el contenido solo puede ser provisto receptivamente a los conocedores finitos (y para nosotros, por tanto, sensiblemente) es parte de la epistemología kantiana y no un teorema de su lógica.³⁵ (Pese a estar apoyándose en la lógica aristotélica, esta no es una distinción que se le habría ocurrido a Aristóteles. *Las clases básicas de ser* que hay solo aparecen en predicaciones sortales: al modo de «Sócrates es un hombre», «esta es una piedra» [*sustancias sortales*] y «es blanco», «es musical» [predicaciones que designan una *cualidad*, los *modos cualitativos de ser*]. Es posible que fuera a esto a lo que Hegel se refería al decir que la antigua metafísica simplemente asumía que los pensamientos eran las «esencialidades» de las cosas o cosas, entidades sustanciales.)³⁶

En la interpretación tradicional de Kant, parecería que Kant quiere introducir aquí un paso adicional, como si se mostrase escéptico frente a por qué «nuestros» modos de ordenar las cosas tuviesen que ver con el «realismo sortal» en el mundo. Pero este modo de ver el tratamiento kantiano de la relación entre lógica general y trascendental —la cual estamos explorando como una posible perspectiva respecto de la identificación del § 24— forma parte de un conjunto mucho más amplio de presuposiciones interpretativas de las cuales surgen problemas capaces de llenar libros enteros.

Este asunto resultará familiar para cualquiera que esté familiarizado con un Kant de manual; llamémoslo la imagen de los dos pasos. En esta imagen, debe haber «primero» receptividad sensible (de acuerdo con «nuestras» formas puras no-conceptuales y distintas de intuición) y «luego» articulación/síntesis conceptual, lo cual es posible por la imposición *a priori* de la forma categorial. En cierta medida, este requisito es una consecuencia de la visión kantiana del juicio; es decir, que

34. Otra forma de expresar lo que Kant está haciendo es la siguiente: él entiende las constantes lógicas esenciales para evaluar el éxito de toda inferencia —todos, uno, algunos, es, no es, es-no, si-entonces, o bien/o—, las llamadas expresiones sincategoremáticas, como *términos* (categoremáticos o poseedores de significado referencial) o como «conceptos puros del entendimiento». Esto prepara el camino para un «movimiento» que Hegel piensa que ya está dado con ello: cómo pasar de la tabla de funciones lógicas del entendimiento a la tabla de las categorías, conceptos de objetos posibles.

35. Esto es enfatizado por J. MacFarlane, «Frege, Kant and the Logic of Logicism», *Philosophical Review* 111, 1 (2002), pp. 25-65. La innovación en cuestión —el que para Kant la lógica general está «vacía de contenido»—, sin embargo, no es evidente, como discutiré en un momento, y la afirmación de que para los lógicos «prekantianos» la lógica simplemente coincidía con la ontología (en lugar de versar sobre un objeto especial, el pensar) es controversial (al menos en relación con los lógicos de Port-Royal). Sobre este punto, estoy en deuda con Clinton Tolley (correspondencia).

36. Cf. la discusión acerca de Aristóteles como fundador de la ciencia de la lógica en el Agregado al § 20 de la «Lógica» de la *Enciclopedia* (GWA 8).

algún componente del juicio debe ser un modo de referirse a objetos y otro un modo de decir algo acerca del objeto. Pero, dado que para Kant, así como para Frege, los conceptos interpretados determinan extensiones, esta imagen de separabilidad y de contribuciones independientes al conocimiento resulta problemática. Esto es, si es dudosa la idea de que la sensibilidad podría contribuir independientemente, ya sea en tanto lectura de Kant o en sí misma (si es que las dos fuentes de conocimiento son nocionalmente distintas, aunque inseparables), entonces la distinción entre lógica general y lógica trascendental, la cual depende de esta comprensión de lo «carente de contenido» como opuesto a «lo que tiene contenido» o «lo que es provisto de contenido de manera exógena», también debería ser repensada.

Cuando me refiero a la necesidad de repensar la distinción entre lógica general y trascendental, me refiero a lo siguiente. Nada de lo que hemos visto acerca de la lógica general equivale a una teoría de lo que hoy sería considerado una teoría de la verdad o falsedad lógicas. Se trata más bien, en el sentido ya esbozado para Hegel, de una lógica de la inteligibilidad general. (No lograr observar las «normas del pensar» no es pensar de manera errónea, cometer un error al pensar; es no pensar en absoluto, no dar ni tener sentido alguno. La posibilidad de objetos «fuera» de algo así como los límites de lo pensable es un no-pensamiento, un *sinnloser Gedanke*.)³⁷ Pero ello por sí solo no hace que la distinción estricta entre una lógica *a priori*, vacía de contenido, y una lógica trascendental *a priori*, las formas de pensamientos posibles acerca de objetos, sea simplemente tan definitiva y sencilla como Kant quisiera. Por un lado, como ya hemos observado, esta distinción depende de una muy discutible separación estricta entre la espontaneidad del pensamiento (en tanto otorga unidad formal) y lo que aporta la sensibilidad (en tanto único «proveedor de contenido»)³⁸. Si esto no es sostenible, y hay razones para pensar que el mismo Kant no lo consideraba como algo que podía separarse de manera estricta, entonces la distinción entre formas de pensamiento y formas de pensamiento de objetos tampoco puede ser objeto de una separación estricta. Considerar a los seres en su inteligibilidad (lo que Hegel llamó «la ciencia de las cosas en el pensamiento») no equivale a considerarlos en términos de alguna capacidad subjetiva específica de una especie, no más, en todo caso, que la consideración de relaciones de verdad-funcionales entre oraciones en una lógica equivale a una consideración de cómo es que podemos operar con oraciones. Ser *es* ser inteligible; el principio fundador de la metafísica griega y de la filosofía misma.

Ahora bien, todo esto supone una presión enorme sobre lo que resulta ser una suerte de operador de la *Lógica* de Hegel del que dependen todas las transiciones cruciales, algo así como: «no sería plenamente inteligible, no sería coherentemente pensable, sin...». Lo que sigue tras el «sin» es algún concepto más comprehensivo, una distinción diferente, y así sucesivamente. Excluir las contradicciones lógicas sería una instanciación obvia del operador. Pero —y aquí todo lo referente a la posibilidad de la empresa lógica de Hegel depende de este punto— *el rango de lo*

37. Aquí encuentro convincente la posición de C. Tolley, «Kant on the Nature of Logical Laws», *Philosophical Topics*, 34, 1-2 (2006), pp. 371-407.

38. Me apresuro a notar que la negación de la separabilidad estricta no equivale a una negación de la posibilidad de que puedan ser distinguidos, como si Hegel pensase que no hay receptividad sensible, ninguna intuición, solo *infima species* o «conceptos» de individuos.

lógicamente posible es obviamente más amplio que el rango de lo que Kant llamó «realmente posible». Esto último es lo que necesitaríamos si es que buscásemos una lógica de lo real. Y Hegel no dispone de las formas no conceptuales de intuición kantianas para establecer *a priori* las condiciones sensibles que establecen los límites de lo «realmente posible». Sin embargo, para elegir a un aliado extraño en este punto, Strawson demostró en *Los límites del sentido* que lo realmente posible puede ser determinado sin lo que él considera el idealismo subjetivo de Kant (las formas subjetivas de la intuición), y esto puede hacerse por medio —de manera reveladora para nuestros propósitos— de una reflexión acerca de si *podría decirse* de una noción candidata de la experiencia que *tiene sentido*. Más aun, el asunto clave en el argumento de Hegel no es la contradicción lógica ni la posibilidad lógica, sino la posibilidad de la determinabilidad inteligible del contenido conceptual no empírico. Hegel señalará que este es también el caso en Kant, quien parece asumir que él muestra cómo la mínima inteligibilidad del juicio no sería posible sin su versión de las constantes lógicas, los doce momentos de la tabla de los conceptos puros. Esto es ya una cierta determinación de lo realmente posible. Kant, sin embargo, no brinda argumentos para dicha deducción.

Todo esto no implicaría, por supuesto, que no podamos identificar aun artificialmente una lógica formal en el sentido moderno de, digamos, formas de inferencia lógica válida, las que, al ser instanciadas por variables, producen resultados válidos. Implica simplemente que el vínculo entre las formas inferenciales y conceptuales en general y las formas del pensamiento de objetos es un vínculo cercano y *a priori*. Esta conexión más profunda supone que tales formas son, *al mismo tiempo*, formas posibles de juicios bien formados y de inferencias adecuadas, y formas del pensamiento acerca de objetos, de objetos considerados en su inteligibilidad. Estos últimos constituyen todo lo que los objetos podrían ser, son las formas de los objetos, y sin la restricción kantiana del «solo para nosotros», pues se abandona su dependencia de formas no-conceptuales de sensibilidad que hacían posible dicha restricción.

Kant parece pensar que tiene ante sí dos alternativas mutuamente excluyentes. O bien los conceptos, *qua* conceptos, tienen objetos, o sus objetos son provistos de manera exógena. Hegel proporciona una tercera alternativa: una separabilidad estricta entre el concepto y el objeto intuitivamente aprehendido es imposible, pese a que resultan distinguibles. Las formas del pensamiento acerca de un objeto pueden ser consideradas las formas de los objetos (en lenguaje kantiano las formas de la sensibilidad) si es que se puede mostrar que el pensamiento acerca de cualquier cosa, cualquier manera de dar sentido, fracasaría sin una u otra forma. Y, por tanto, el recurso kantiano a la forma de lo extra-conceptual como un contribuyente distinto es engañoso e innecesario.

Hegel está de acuerdo con la siguiente observación de Kant, en otras palabras, solo está en desacuerdo en que Kant pase luego a demostrar que existan tales multiplicidades: «Las categorías puras, sin embargo, no son otra cosa que las presentaciones de las cosas en la medida en que la multiplicidad de su intuición debe ser pensada por medio de una u otra de estas funciones lógicas».³⁹ Kant, por cierto, espera que la referencia a la «multiplicidad de la intuición» cumpla una función necesaria más allá de la lógica general, especialmente en la deducción trascenden-

39. I. Kant, *op. cit.*, A245/B303.

tal de la segunda edición. Por ejemplo, cuando nos percatamos de que dicha multiplicidad tiene una forma pura no-conceptual, tiempo, tenemos un modo de mostrar cómo las categorías proporcionadas por el entendimiento desde sí mismo podrían ser las formas de objetos que existen independientemente del pensamiento. Al ser modos de conciencia temporal, son, por tanto, las formas de todo contenido intuible y pueden ser consideradas extraconceptualmente como un modo de incorporar a la consideración todo contenido sensible posible. Pero, para Hegel, esta especificación por el pensar de la modalidad temporal de sus formas debe ser una *especificación ulterior de la actividad propia del pensamiento llevada a cabo por él mismo*.⁴⁰ De otro modo, la relación con los objetos en cuestión resulta tener una respuesta casi empírica. La respuesta tendría que ser la siguiente: en qué sentido las formas del pensamiento se relacionan con objetos «para criaturas constituidas como nosotros».⁴¹ A más grandes rasgos, podemos decir que Mary Tiles está en lo correcto cuando afirma que «las categorías [y para mí esto significa solamente las categorías] son los conceptos que *enmarcan* a los objetos de este modo» y lo hacen ya, en tanto formas, sin depender de formas extraconceptuales de la sensibilidad.⁴²

40. John McDowell ha argumentado que Kant no necesitaba que Hegel «completara» su propuesta para ver por sí mismo que, en la deducción de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, «el movimiento esencial es negar que la estética trascendental ofrezca una condición independiente para que los objetos sean dados a nuestros sentidos» (J. McDowell, *Having the World in View: Essays on Kant, Hegel, and Sellars*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2009, p. 73). Creo que hay pasajes que ciertamente sugieren que Kant vio el problema que genera una separación demasiado estricta entre intuición y concepto, pero que por lo general asumió el compromiso de la separabilidad y aceptó el idealismo «subjetivo», el idealismo de la ignorancia de las cosas en sí que Hegel le atribuyó.

41. Esto es lo que McDowell describe como la tendencia kantiana a referirse a nuestras formas de intuición como «hechos brutos» acerca de nosotros (*ibid.*, p. 76). No veo cómo la posición atribuida a Kant por Rödl resuelva el problema (S. Rödl, «Logical Form as a Relation to the Object», *Philosophical Topics*, 34, 1-2 (2006), pp. 335-369). Estoy de acuerdo con él en que la lógica general debe ser entendida como lógica trascendental si es que ha de caracterizar de modo adecuado las formas de pensamiento. Esto es algo parecido a ser capaz de entender la idea pura de un objeto de pensamiento como en última instancia siendo *equivalente* a la idea de algo en espacio y tiempo. (Para Hegel, en última instancia, esto requiere que comprendamos una parte de su *Realphilosophie*, su filosofía de la naturaleza. No es un asunto propiamente de la lógica). Pero el punto clave es que esta congruencia entre la lógica general y la trascendental debe ser explicada mostrando *cómo la lógica general es ya lógica trascendental*, no cómo se «vuelve» trascendental por medio de la introducción de la forma pura de contenido extraconceptual. (Puesto de este modo, ¿qué podría ser esto, sino el hecho bruto de McDowell?) O, al menos, pienso que esta es la posición hegeliana, lo que yace detrás de su crítica al idealismo subjetivo de Kant. En su artículo «Eliminating Externality», Rödl presenta su propia visión de cómo, en efecto, luciría Kant sin que el pensamiento estuviese constreñido por las formas puras de la intuición: la *Ciencia de la lógica* de Hegel (S. Rödl, «Eliminating Externality», en: J. Stolzenberg y K. Ameriks (eds.), *International Yearbook of German Idealism. Volume 5. Metaphysics*, Berlín: Walter de Gruyter, 2008, pp. 176-188). Pero me parece que su crítica a McDowell en este artículo no se ocupa de lo que le interesa a McDowell. El título del artículo, «eliminando la externalidad», no es una frase que resuma el contenido adecuadamente y hace pensar en el tipo de crítica a McDowell hecha por Friedman y otros. El problema real es el del *estatus* de las formas de intuición consideradas como algo así como características de la especie, «hechos brutos». Lo que queremos eliminar es este tipo de recurso. El identificar categoría y esquema solo tiene sentido dentro de la descripción kantiana de las fuentes gemelas de conocimiento como fuentes separadas que necesitan ser reunidas.

42. M. Tiles, «Kant: From General to Transcendental Logic», en: D.M. Gabbay y J. Woods (eds.), *Handbook of the History of Logic*, Ámsterdam: Elsevier, 2004, p. 109. Cf. también su interesante sugerencia de que una lógica trascendental entendida de este modo podría considerar la «delimitación de dominios de interpretación posible como estando dentro de su alcance» (*ibid.*).

Por contraste, la visión de Kant parece ser que, en primer lugar, todo pensar, toda representación, tiene contenido intensional, por lo cual es posible considerar todo pensar puro en términos no solo del contenido intensional (aquel *contenido lógico*, como la forma sujeto-predicado), sino también en términos del contenido extensional real u objetivo (sustancias y propiedades). Podemos, por tanto, formular «categorías». Para Hegel ya nos encontramos así en el corazón de la filosofía especulativa. Pero, puesto que para Kant dependemos en la experiencia de formas no-conceptuales de intuición, estas deben ser categorías meramente *putativas*. No podemos saber sin mayor esfuerzo que, o cómo, dicho «contenido trascendental» influye en el contenido así informado. (Debido al estatus independiente de las formas puras de la intuición, se supone que no hay garantía de que los objetos sensibles *puedan* ser objetos posibles del entendimiento puro, independientemente de cuál sea el contenido «propio» del entendimiento.) El «mayor esfuerzo» (en esta manera tradicional de leer a Kant) es la deducción trascendental, luego de la cual supuestamente sabemos que en nuestra experiencia hay, debe haber, sustancias en el sentido de aquello que es permanente a través del tiempo y las alteraciones, aquello que subyace a dicho cambio y en lo que inhiere las propiedades. Esto, supuestamente, prueba que el contenido trascendental no es *meramente* intencional; que los objetos aprehendidos sensiblemente corresponden a aquél. Pero, nuevamente, si se considera las indicaciones del propio Kant, según las cuales no puede darse una separabilidad estricta entre el concepto y la intuición, dicha estrategia estaría mal concebida. Considero que esto es lo que sostiene Hegel y explica, en parte, por qué la *Ciencia de la lógica* luce como luce. Kant piensa: no podemos conocer *que haya algo* que instancie lo que las categorías puras determinan; sustancias, por ejemplo. Necesitamos la deducción para establecer que hay algo así. Pero, para Hegel, dado que las formas del pensamiento no pueden sino determinar lo que un objeto *podría ser*, la pregunta de Kant es simplemente la siguiente: ¿cómo sabemos que hay objetos en absoluto? Y esa no es una pregunta que le interese ni a Kant ni a Hegel. Es una pregunta que depende de presuposiciones que ambos rechazarían.

Finalmente, aquellos que objetan una interpretación de Hegel como un, así llamado, «teórico de la categoría» con frecuencia señalan que el objetivo de Hegel en la *Lógica* es la *verdad*, entendida en el, así llamado, «sentido ontológico». Lo que le interesa es lo que realmente es, lo que hay «en verdad», lo que es el «wahrhaftes Sein», no aquello con lo que estamos comprometidos en general al comprender el mundo empírico finito. Y, de acuerdo con Hegel, lo que hay en verdad, es decir, lo que es «lo absoluto», es la idea, entendida como la unidad del concepto y la realidad o realidad efectiva (*Wirklichkeit*). He sugerido que Hegel emplea un modelo aristotélico de metafísica y un modelo poskantiano de lógica (el juicio aperceptivo y por tanto la realidad efectiva autodeterminados por el pensamiento, esto último requiere una exposición bastante más extensa). Los objetos finitos existentes no cuentan como lo que hay en verdad, pues no corresponden plenamente a su concepto. Para usar un ejemplo del propio Hegel, de la *Propedéutica filosófica*, una «mala» casa (e inclusive cualquier casa finita, en tanto siempre mala en algún sentido) no es adecuada a su concepto. Pero también lo es, de lo contrario, no sería una casa. Es en este sentido que es a la vez idéntica consigo misma, es lo que es, y no idéntica consigo misma, no es lo que efectiva y realmente es; así, existe en una suerte de

contradicción.⁴³ (Como señala Theunissen, esto es ya una indicación de que la famosa noción hegeliana de contradicción no viola el principio de no-contradicción aristotélico.)⁴⁴ Y esta propuesta de que la verdadera realidad reside en el concepto de una cosa parece indicar, puesto que cada concepto finito, en tanto finito, no expresa perfectamente la conceptualidad misma, la presencia en Hegel de «grados de realidad» propios del platonismo.

Pero lo que Hegel quiere decir al negarle a la realidad finita empírica el estandarte dorado de la verdadera realidad efectiva no es que «posea» un grado menor de existencia en el sentido tradicional. Quiere decir, más bien, que los objetos finitos, *vistos en su finitud*, no podrán nunca, así aislados e interrogados, revelar la posibilidad de su propia inteligibilidad. La atención empírica a los detalles finitos nos proporcionará solamente una lista de propiedades, sucesiones de eventos, meras asociaciones, nada que nos pueda acercar al menos a la base de la posibilidad de identificar esas propiedades y esos eventos determinados. Para ello, necesitamos entender a dichos objetos finitos a la luz de los objetos requeridos por su aprehensión y explicación inteligible y nunca alcanzaremos esto por medio de la observación empírica ni, dado el ataque hegeliano a la inmediatez en todas sus formas, a través de una intuición intelectual. Este proceso en el que el pensamiento determina su propia posibilidad puede ser todavía, lo es, bastante vago, y el aislamiento y la identificación de los momentos *necesarios* de dicha autodeterminación supondrán una alta tensión para la noción de necesidad (y así para el proceso de autonegación interna que los identifica), pero esos problemas corresponden a la tarea que el enfoque de Hegel nos asigna. Y este tipo de interpretación le permite a uno ver un sentido en el que Hegel está cerca a Kant en la especificación *a priori* del contenido exclusivamente por el «pensamiento», pero sin formas de receptividad distintas, separables, y sin recurrir a un intelecto intuitivo que «crea» todo lo que piensa al pensarlo, y eso es todo lo que necesitamos para empezar a intentar entender la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

43. M. Theunissen, «Begriff und Realität. Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriff», en: R.-P. Horstmann (ed.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Fráncfort d.M.: Suhrkamp, 1978, p. 348.

44. El sentido en el que un hombre no es un hombre (no es plena o perfectamente lo que un hombre es) no es el mismo sentido en el que es un hombre (el individuo puede ser subsumido bajo ese concepto).