

te. Esto parece raro todavía y puede provocar oposición. Pues alguien podría decir: no veo por qué una oración habría de tener por eso un significado diferente y por qué la misma oración no puede ser verificada de dos maneras completamente diferentes. Pero ahora me expreso de modo no dogmático y simplemente llamo la atención sobre lo siguiente: para verificar una oración solo se precisa disponer una vez más de una descripción. La situación de hecho es, pues, esta: tenemos dos oraciones. La segunda describe la verificación de la primera. ¿Qué hago entonces? Dispongo sencillamente que, en cuanto regla gramatical, la primera oración debe seguirse de la segunda. Me sitúo enteramente dentro de la gramática. Cuando se diga entonces: una oración tiene dos verificaciones, llamo la atención sobre lo que sigue. Estas verificaciones son descritas mediante oraciones diversas; hemos procedido *mediante diversas reglas al derivar de ellas la misma oración, y no quería decir más que eso.* / Solo le llamo la atención al otro sobre lo que él hace realmente y me abstengo de toda aseveración. Todo tiene que cumplirse entonces en la gramática. / Se trata, pues, de establecer distinciones esenciales, fundamentales” (WWKreis p. 186).

Universidad de Puerto Rico
Universidad de Chile

KANT Y HEGEL SOBRE EL SABER DE LA FILOSOFÍA FRENTE A LA EXPLICACIÓN CIENTÍFICA TRADICIONAL

ELISEO CRUZ VERGARA

Kant: “Porque no podemos explicar nada que no podamos reconducir a leyes (*Gesetze*) cuyo objeto pueda ser dado en una experiencia posible cualquiera. Pero la libertad es una simple idea cuyo realidad objetiva no puede de forma alguna ser presentada de acuerdo a leyes naturales, y con ello tampoco de acuerdo con una experiencia posible cualquiera. Por lo tanto, y como de la libertad nunca podemos conocerla sometiéndola a un ejemplo por alguna analogía, ella no puede ser conceptualizada ni conocida (...). Allí donde no existe la determinación de acuerdo a leyes naturales, deja también de existir todo tipo de explicación, y no queda otra cosa que no sea la argumentación...” (Fundamentación de la metafísica de las costumbres (Suhrkamp Verlag, Kant. Werke in Zwölf Bänden, Bd. V11, Wiesbaden, 1956, pp. 96-97).

Hegel: “Por tanto, con la explicación el movimiento y el cambio, que antes estaban en el interior del fenómeno, penetran en lo suprasensible mismo; nuestra conciencia ha transitado desde el interior como objeto hasta al lado del entendimiento y encuentra ahí el cambio”. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 125, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952, p. 120).

Introducción

Este ensayo es un comentario general sobre las dos citas que le sirven de epígrafe. Adelanto que contienen de forma resumida tanto las posiciones de ambos filósofos como la diferencia que los separa respecto al problema de la relación entre la ciencia y la filosofía en el punto de la llamada *explicación científica*.

Ambos describen al saber científico tradicional como uno *explicativo* para entonces proceder a justificar la absoluta necesidad de un saber diferente. Y ambos identifican a la filosofía (Kant la llamará una *metafísica de las costumbres* y Hegel filosofía o ciencia de lo espiritual) como la disciplina que le corresponde constituirse como un tal saber diferente. Pero no se trata de que el conocimiento de lo ético y lo espiritual le pertenece exclusivamente a la filosofía sino más bien que el conocimiento filosófico de lo ético en general es *diferente* al de la ciencia tradicional. Sugiero entender las posiciones de ambos como aportaciones significativas al problema tanto de la relación entre filosofía y ciencia como al asunto más particular de cómo se conoce con propiedad en una realidad no física sino histórica y cultural. Esta última aportación es la que más destacaremos en este breve ensayo. Y en lo que sigue desarrollo brevemente la posición de ambos frente al saber explicativo, examino el saber que proponen para superar la limitación de la explicación, y sugiero que representan dos aportaciones valiosas cuando se las compara con el desarrollo posterior de esta temática durante la última parte del Siglo XIX y luego del XX.

Limitamos nuestras observaciones a lo que Kant y Hegel señalan sobre la ciencia física empírica. Pero sabemos que si incluyésemos sus respectivas posiciones sobre las matemáticas y la geometría llegaríamos a resultados similares, sobre todo, en lo que concierne a la incapacidad para conocer la sustancia de la realidad no física, ya que para Kant la matemática y la geometría están constituidas de juicios sintéticos a priori sobre el tiempo y el espacio; y para Hegel estas mismas ciencias aunque son deductivas y no explicativas no *conceptualizan* en sentido estricto. Para agilizar nuestra exposición hacemos también un esfuerzo por no citar demasiado, y a cambio resumimos y simplificamos los argumentos principales.

Kant sobre la explicación científica

Para Kant la filosofía es el examen de la razón humana en sus dos grandes dimensiones, a saber, su uso teórico y su uso práctico. Son los dos campos a los que se ha dedicado la reflexión filosófica desde sus orígenes. Luego de un largo desarrollo histórico el uso teórico de la razón ha culminado en la modernidad en una metafísica académica que pretende ser una ciencia primera, tener sus propios objetos y servir de fundamento para el resto de las otras ciencias, sean empíricas o formales. Es con esa pretensión que la metafísica moderna se enfrenta a la competencia del saber científico que representan los esfuerzos de hombres de ciencia como lo fueron Galileo y Newton. Puede afirmarse que considerada como un programa general o un sistema, la filosofía crítica de Kant examina cuál puede ser

la validez de aquella metafísica tradicional, que si bien desde Aristóteles hasta Descartes ha reclamado el título de *ciencia suprema*, en la actualidad tiene que justificar ese reclamo frente al dominio cultural de la ciencias orientadas a lo empírico y basadas en supuestos de comprobación y predicción. Para Kant esta situación representa una profunda crisis cultural del saber en general y la cual debe ser atendida con suma urgencia. El contraste histórico entre la ciencia y la filosofía consiste específicamente en que los saberes o tesis de la filosofía tradicional, al darle la espalda a la experiencia, son incapaces de validarse empíricamente y se muestran hasta contradictorios entre sí. Los conocimientos que produce la metafísica sobre sus objetos más apreciados (el sujeto, el mundo y Dios) se caracterizan por reclamar para la psicología, la cosmología y la teología tradicional, supuestos y contenidos que no se pueden defender empíricamente y que, aunque de alguna manera responden a la exigencia de las grandes preguntas de la naturaleza humana, subsisten simplemente como contradicciones, paralogismos y sofismas de una razón pura. En general, Kant concluye que la razón teórica en su uso puro es extremadamente contradictoria o dialéctica (Claro está, como veremos más adelante, Kant ve aquí un defecto de la razón que resulta de su desorientación; mientras que para Hegel es un aspecto más que positivo al que debe atenderse con optimismo, ya que la ley suprema de la razón es la dialéctica misma.). La ciencia actual, en cambio, contrasta con un tal saber puro y contradictorio y se impone en la vida de los pueblos con su verificación empírica, su utilidad manufacturera y el acuerdo o consenso entre los que la practican. En una situación tal la filosofía en su forma de metafísica tradicional pierde toda su credibilidad y no logra atender adecuadamente a aquellas preguntas y preocupaciones legítimas que nacen de la naturaleza humana misma y que son las que han movido los esfuerzos milenarios de aquella disciplina. De ahí, que si la pregunta crucial es en qué sentido puede la metafísica ser considerada como una ciencia, lo que se plantea es encontrar un camino que le permita responder a las grandes preguntas de la humanidad y que al mismo tiempo supere sus limitaciones teóricas. Y es dentro de este planteamiento general de la filosofía kantiana que debemos acercarnos al asunto principal de este ensayo, a saber, cómo puede *conocer* la filosofía.

En términos generales, la temática que Kant desarrolla en sus trabajos críticos busca mostrar que el camino que restituya el valor de la filosofía no tiene que ser el convertirse ni en una ciencia natural más, ni en una ciencia estrictamente formal al estilo de la geometría. Pero ni siquiera tiene la filosofía que conformarse con ser exclusivamente una síntesis o examen de cómo es posible la actividad científica. Esto último sería una interpretación muy limitada del proyecto de Kant y que se alimentaría principalmente de reducir su pensamiento a la *metafísica de la física* tal como está desarrollada en las primeras secciones de su *Crítica de la razón pura*. Pero

dicha reducción pasa por alto que él propone también una *metafísica de las costumbres*. Y es precisamente en el campo de la *metafísica de las costumbres* donde Kant defiende con más ahínco la necesidad de un saber positivo en el que la filosofía, sin ser ciencia en sentido estricto, puede reclamar un mundo propio y medios adecuados para dar cuenta de sus objetos tradicionales. Lo que la filosofía kantiana defiende es que si se trata de validar la pretensión legítima de la metafísica, entonces se exige salir del mundo natural y redescubrir en el mundo de las costumbres una realidad nueva frente a la natural; una realidad donde reina, o al menos debemos suponerlo, no solo lo empírico y fenoménico sino una dimensión que Kant llama lo *nouménico*. Y en el fondo, lo nouménico apunta a una nueva objetividad. Se trata de la objetividad representada principalmente por lo práctico en general y de lo ético en particular. Y esto implica, claro está, aceptar que el conocimiento en esa objetividad reclama otros medios para alcanzar la verdad que le es propia.

Claro está, Kant es con toda seguridad más conocido por su original defensa de una nueva metafísica de la naturaleza o de lo físico. Su planteamiento representa una síntesis profunda sin precedentes del racionalismo y el empirismo. Esta metafísica consiste principalmente en un examen e inventario de las condiciones a priori o trascendentales que hacen posible que haya ciencia. Es decir: si nos atenemos a la ciencia como un conjunto coherente de juicios, se trata de ver cómo son posible esos juicios que caracterizan al saber de la ciencia en general. La contingencia empirista ni la formalidad analítica del racionalismo son suficientes de acuerdo a Kant para dar cuenta de cómo se constituye el saber implicado en los juicios de la ciencia. Sabemos que para Kant estos juicios son *sintéticos a priori*. Y como no es este el lugar para discutir la compleja doctrina kantiana de los tipos de juicios, simplemente recordamos que la metafísica no se caracteriza por tales juicios *sintéticos a priori*, ya que estos son resultados de las aportaciones puras pero constitutivas por parte de la sensibilidad y el entendimiento; mientras que la metafísica opera con una facultad diferente y que llamamos la *razón*. El *entendimiento* produce la ciencia; la *razón* produce la metafísica en general. Es el empleo puro de la *razón* que da las espaldas a lo empírico el que crea la metafísica inaceptable y desprestigiada desde el punto de vista de la ciencia. Pero no se trata de renunciar al conocimiento propio de la *razón* teórica sino de reconocer sus límites y alcance legítimos. Y el punto de partida para el reestablecimiento de la metafísica es entender lo que sabemos desde Platón: que en lugar de categorías y esquemas trascendentales, la *razón* opera con *ideas* pero que si bien éstas pueden regular la experiencia no la forman o la constituyen. El sujeto, el mundo y Dios son las ideas teóricas más amplias que contiene la *razón* para lograr sus conocimientos. El uso correcto de estas *ideas* resulta cuando se limitan a regular la experiencia en general y particular. Y en vista de que la *razón* aspira a conocer desde el punto de vista de

la *totalidad*, la ciencia misma se enriquece mediante aquellas ideas al verse empujada a ir siempre más allá del conocimiento particular y actual que tiene en cada momento de su desarrollo. Y esta es de forma resumida lo que se desprende de la *Critica* como el contenido de esa metafísica de la naturaleza. Pero falta por ver cómo esa razón puede operar con sus ideas en el mundo práctico, de las costumbres en general.

Mediante el *supuesto* de que existe además de fenómenos una otra realidad llamada *cosa en sí*, Kant prepara y anticipa el camino para la posibilidad de una metafísica práctica legítima. La ciencia conoce fenómenos relacionados unos con otros y Kant entiende que esas relaciones son las que hacen posible las *categorías* del entendimiento y mediante un complejo sistema que llama *esquematismo trascendental*. Pero si sólo existiesen fenómenos, entonces la nueva metafísica se quedaría al nivel de una metafísica de la naturaleza, tal como la hemos resumido. De ahí que sea crucial que Kant no solo postule la existencia de una realidad nouménica sino también que funde la metafísica en lo ético; es decir, que encuentre en lo ético una realidad que dé vida a las ideas. Es precisamente esta nueva realidad la que exige para su conocimiento unos instrumentos diferentes a los del entendimiento científico; y, por el otro lado, la que legitima un segundo capítulo y oportunidad para la metafísica. Lo que nos interesa de Kant es destacar esa relación entre los nuevos instrumentos cognoscitivos para revelar la novedosa realidad nouménica y la metafísica de las costumbres.

Kant descubre lo que Hegel continuará y defenderá, a saber, que le corresponde a la filosofía defender un nuevo saber frente a la ciencia tradicional, pero que ese saber es resultado del descubrimiento de una nueva realidad. En Kant esa nueva realidad es el mundo práctico, el de la *eticidad* (*Sittlichkeit*); en Hegel es la realidad que llama lo *espiritual* (*das Geistige*). Para Kant se impone superar la *explicación* de la ciencia para poder conocer esa nueva objetividad; en Hegel, tal como veremos más abajo, el rechazo de la explicación conduce al *concepto* como el nuevo mundo en que vive el saber de lo espiritual y de la filosofía misma. Claro está, y lo repetimos, en ninguno de los dos hay una reducción de la filosofía a un saber de lo ético o lo espiritual. La verdad es que en Kant subsisten dos metafísicas y en ambas se trata de examinar qué se puede conocer con legitimidad del sujeto, del mundo y de Dios tanto en lo teórico como en lo práctico. (No atiendo aquí al interesante problema de cómo Kant une lo teórico y lo práctico, ni a su planteamiento sobre la prioridad de lo práctico sobre lo teórico). Por su parte, Hegel también justifica una filosofía de la naturaleza frente a una filosofía del espíritu. Sin embargo, su filosofía de la naturaleza no es más que un episodio o fase transitoria y preparatoria en la búsqueda del momento cuándo lo espiritual se manifiesta

ta plenamente, lo cual sucede fuera de la naturaleza, y cuándo se constituye el mundo social.

Los escritos de Kant contienen dos planteamientos básicos sobre la *explicación* en la ciencia. El *primero* trata de demostrar que si la ciencia explica, es decir, si está refiriendo fenómenos a leyes generales y sus juicios son sintéticos a priori, tal actividad supone siempre una particular actividad trascendental o constitutiva de la experiencia misma por parte del sujeto. La explicitación de los componentes de esa actividad trascendental es la tarea de la metafísica. Hemos dicho que esta demostración es la que Kant presenta en su *Crítica*. El *segundo* planteamiento tiene que ver con la actividad de la razón en su esfuerzo por conocer más allá de lo fenoménico. Lo que nos permite conocer que hay un mundo que no es fenoménico es que la razón emplea *ideas* para poder ir más allá de las realidades que no pueden explicarse. Kant considera que la libertad es la *idea* principal de la razón cuando ésta va más de las simples leyes que rigen entre los fenómenos.

Es obvio que al Kant hacer de la libertad una idea legítima de la razón para dar cuenta de la moralidad, está reconociendo una objetividad que se no se puede conocer si se reduce el saber a *explicación*. De ahí que frente a la *explicación* Kant propone un saber de acuerdo a las ideas de la razón. En otras palabras, no podemos conocer en el mundo nouménico si no abandonamos la explicación tradicional. La aportación de Kant al problema de la particularidad del conocimiento en el mundo ético se centra en el uso de ideas prácticas como la *paz perpetua*, el *contrato social*, la *republica nouménica*, etc. Las ideas están concebidas dentro de una dualidad que es tal vez la que define la misma posición de Kant respecto al nuevo saber de la metafísica. Se trata de que las ideas prácticas son tanto objetivas como subjetivas. Ellas no necesitan para su validez y valor representar leyes ni ejemplos de acuerdo a leyes. Y en ese sentido son subjetivas. Pero al mismo tiempo son objetivas en el sentido de que dan cuenta de aquella *otra* objetividad que no es natural o fenoménica. En otras palabras: sin tales ideas no podemos conocer esa nueva objetividad, pero al mismo tiempo ellas hacen posible que exista tal objetividad. Y en ese sentido, nos atrevemos señalar que las ideas prácticas son tanto regulativas como constitutivas, aunque únicamente dentro de esa nueva objetividad. Al menos esta conclusión es la que creemos está sugerida tanto en el dualismo que Kant advierte en las ideas prácticas como en otros desarrollos de su metafísica de las costumbres.

Evidencia de lo que defendemos lo encontramos en los señalamientos de Kant sobre tal vez la más constitutiva de las ideas prácticas, a saber, la *teleología* al nivel de la historia universal. En general, Kant defiende una concepción de una naturaleza que se reparte entre, por un lado, el determinismo- mecánico según leyes y, por otro lado, lo providencial y la suposición de fines que son irreducti-

bles a causas eficientes. Hacemos referencia a su escrito *Ideas sobre una filosofía de la historia universal* (1785). Si bien Kant parece defender la validez de la explicación mecanicista para la ciencia natural, para el campo de la moralidad y la historia reclama un espacio para el conocimiento teleológico. La razón conoce lo histórico universal a partir de la idea de un *plan de la Naturaleza* que logra fines sin que surjan de las intenciones directas que están presentes en las acciones de los individuos. El fin último de esta Naturaleza es la creación de una comunidad internacional que ha renunciado a la guerra y se apoya en la forma republicana de gobierno. Y como algo definitorio de su filosofía, Kant afirmará que, por un lado, esto es una simple idea de la razón filosófica y no puede esperarse que se realice en el mundo práctico. Pero, por el otro lado, al mismo tiempo, esa idea es realizable si, por ejemplo, se la tiene presente como contenido de la educación de los gobernantes y consigna de los filósofos.

Además, Kant admite que la moralidad no es posible constatarla como un hecho empírico psicológico. Pero al mismo tiempo defiende que la clarificación del fundamento de la moral sirve para adelantar esa idea y transformarla en una pedagogía. Es decir, sirve para impedir que la inmoralidad se apodere impune de la humanidad. En su ensayito titulado *Reiteración del problema: si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor* (1798) Kant admite que la revolución europea (sin duda alguna: un fenómeno empírico) de su época tiene como fundamento la moralidad. Si hay una consigna llamada republicanism y que mueve los sentimientos de los pueblos, se debe a que la moralidad es una exigencia de la Humanidad misma y la revolución que arropa a Europa es de cierta manera su manifestación fenoménica.

Es obvio que esa dualidad de la posición de Kant es el tono de toda su filosofía práctica. De ahí que en lo que tiene que ver con el problema que nos ocupa lo que resulta más justo es decir que esa es la única manera como Kant abre el camino para un saber no explicativo. Claro, está, las reflexiones que abundan en su obra son útiles para sentar las pautas para desarrollar más la estructura particular de ese saber de lo ético. Para investigar con más detenimiento son importantes las múltiples reflexiones que aparecen en su obra sobre la teleología. Igualmente son relevantes sus escritos sobre antropología pragmática, pues, para destacar un ejemplo, allí Kant le niega a la fisiognomía un carácter de ciencia explicativa, pero reconoce que se nutre de un saber de comprensión el cual opera a un nivel bien primario en la comunicación entre los individuos. Kant escribe que:

Es un impulso natural el que para investigar lo que podemos esperar de alguien a quien debemos confiarnos, y aunque nos haya sido grandemente recomendado, tengamos que empezar sobre todo mirando su rostro. Y lo atractivo o repelente de su rostro decide sobre nuestra elección, o nos hace suspicaces aún antes de

que hayamos conocido sus costumbres (*Sitten*). De ahí que no tiene sentido negar que exista una característica antropológica, la cual nunca puede ser una ciencia. Y esto se debe a que la particularidad de una figura humana que indica cierta inclinación y capacidad, no puede ser comprendida (*verstehen*) mediante una descripción conceptual sino por medio de la reproducción y presentación en la intuición o en la imitación, donde la fisonomía humana en general se somete al enjuiciamiento de acuerdo a sus variedades, cada una de las cuales refiere a una propiedad particular en el interior del hombre (Kant. Op.cit. Bd. X11, pag. 639).

De acuerdo a este pasaje para Kant existe una “fisiognomía natural” que consiste en que a partir de lo que conocemos de estas relaciones establecemos analogías con los casos nuevos. Es como un impulso que no podemos evitar (tal como la causalidad en Hume) y que consiste en asociar determinados rasgos físicos con, digamos, algunas propiedades morales. Además, según Kant, existe una “fisonomía natural o universal” que empleamos en la vida práctica. La risa, el llanto, la tristeza, etc., son formas del espíritu que sin variar de nación en nación mucho se expresan en determinados gestos físicos. Por ejemplo: levantar la cabeza en señal de obstinación; o sacudirla en señal de desaprobación. Esta fisonomía universal nos permite entender al otro sujeto sin necesidad de iniciar en cada momento su conocimiento. Y si viajamos a otro partes del planeta la asumimos como si hubiese una naturaleza humana.

Sin embargo, la fisonomía no es una ciencia ya que no es posible comprender mediante un conjunto de conceptos la *particularidad* de una fisonomía humana. Es decir, no es posible conocerla a base de simplemente pensarla o deducirla a partir de ciertas definiciones. Para conocerla tenemos más bien que apoyarnos en lo que Kant llama la “ley de la asociación” que es el hábito de que “a partir de las representaciones empíricas que se han sucedido frecuentemente se engendra en el espíritu un hábito de hacer surgir la una de la otra”. Pero esto quiere decir que el enlazamiento de un rasgo físico con uno espiritual descansa en que lo *reproducimos* y lo *representamos* mediante una intuición o una imitación. De esa manera Kant da cuenta aquí del acto psicológico cognoscitivo de cómo a este nivel comprendemos al otro. El adjudicarle a un individuo que presenta determinado rasgo físico una determinada actitud moral es posible porque apoyados en la experiencias pasadas asociamos mediante lo representación en la intuición; y si no ésta presente, mediante la imitación.

Es obvio que por *comprensión* Kant entiende un saber inmediatamente útil que prejuga el carácter del otro. Lo que queremos simplemente sugerir es que él sí destaca que existe un saber comprensivo que opera a un nivel bien elemental y que la posibilidad de un saber tal podría fundarse en la *idea* de una naturaleza humana. Esa naturaleza humana garantiza cierta universalidad a un tal saber de

comprensión. Sin embargo, este planteamiento contiene su dificultad. Pues resulta, por un lado, que al la idea de una naturaleza humana no ser constitutiva para toda experiencia posible sino simplemente regulativa, entonces no es suficiente para fundar un saber explicativo. Es decir, que la posible universalidad o generalidad de una tal naturaleza humana no cualificaría como una ley en sentido riguroso. Es como si Kant no quisiera darle a la comprensión un rango de un saber explicativo. Pero al la idea ser simplemente regulativa conserva ciertamente una generalidad.

Aquí se hace evidente una dificultad difícil de resolver desde la filosofía misma de Kant. Supongamos que la idea práctica de la naturaleza humana tiene funciones de comprensión. Ahora bien, elevar el saber de comprensión a un rango de ciencia implica no solo garantizarle cierta generalidad o universalidad (mediante esa naturaleza humana) sino que también se exige que la *idea* se preste para *exponer* contenidos. Y de lo que Kant definitivamente no se ocupó fue de identificar la estructura formal interna o lógica de la idea en cuanto medio cognoscitivo. Y esa será la mayor corrección que le plantea Hegel a la posición de Kant. Para Kant la idea (por ejemplo: la idea de una paz perpetua) no se deduce de lo fenoménico ni es una simple ley que relacione fenómenos. En todo caso es una causa final. Y en cuanto finalidad revela el sentido de los acontecimientos históricos. De esa manera la idea *une* experiencias, aunque de otra manera diferente a la explicación. Como en el mundo práctico la realidad referida son fenómenos que refieren principalmente a acciones humanas, entonces lo que en el fondo hace la idea es develar el sentido o significado de las costumbres. Aquella idea revela el sentido de toda la historia política de la humanidad. A partir de esa idea se puede interpretar lo que subyace (en cuanto *cosa en sí*) en ese mundo fenoménico. Y lo que subyace es el desarrollo de la capacidad moral del ser humano. Claro está, cuando Kant afirma que la idea no tiene que ser ejemplificada quiere señalar que el mundo fenoménico siempre puede ser entendido de otra manera. Ahora bien, al ser producto de la razón en cuanto facultad de lo incondicionado, la idea pretende ciertamente dar cuenta de la *totalidad* de la realidad a la que refiere. Pero cómo específicamente puede una idea ser totalizadora si lo más que se logra es que una que otra experiencia la confirme. Y si una que otra experiencia la tiene que confirmar, entonces hay que salir de la idea misma a lo fenoménico para hallar su validación. Es decir, como no se puede admitir que la razón contiene ideas prácticas contradictorias que compiten entre sí con igual rango de legitimidad (a no ser que la razón se confunda y quiera para lo nouménico lo que vale para lo fenoménico, o viceversa), hay que aceptar que de alguna manera la razón se valida en la experiencia misma fenoménica. Es como si la razón tuviese que salir de su propio reino para encontrar validez. No existe en el campo de la metafísica de las costum-

bres una solución tipo *esquematismo trascendental* que nos confirme que *todo* fenómeno está ya iluminado (constituido) por la idea; o, lo que es igual, y lo que Hegel si afirmará, que todo fenómeno particular sea manifestación de la idea.

Lo que planteamos es la dificultad que tiene la *idea* en Kant de no poder mostrar un mecanismo lógico que posibilite la comprensión de todo fenómeno. Considero que si nos colocamos dentro de los supuestos mismos de la filosofía kantiana, la dificultad que planteamos se origina también en el hecho de para Kant la razón no es necesariamente histórica. No es que Kant niegue que la razón sea un resultado de la evolución humana que comienza con el instinto inmediato, pero la razón no deduce u origina sus ideas a partir de la realidad. La idea proviene puramente de afuera, y entonces procede a iluminar sobre la realidad; de esa forma permanece por principio separada de la realidad, pues Kant ni siquiera defiende con plena conciencia que el filósofo que divulga las ideas sea un ente sumergido en un determinado contexto histórico. La idea como que es independiente de la realidad misma. Es por eso que nos devela el sentido de alguna que otra experiencia aislada dentro del conjunto posible, pero por principio no es capaz de atender a todas y cada una de la experiencias dentro de un conjunto posible. Sin embargo, la pretensión de unidad y totalidad es una que pertenece a la *idea*, ya que la razón que la origina es la facultad de lo incondicionado. La pregunta es cómo se logra dar vida a esa pretensión de totalidad que habita en la idea y en la razón.

La filosofía de Hegel apunta precisamente a resolver esta dificultad. Su posición es que el saber que trasciende la limitación de la explicación científica es uno donde la razón no tiene que salir de sí para validarse fuera. La razón, la idea, debe ser considerada como el objeto mismo. Y de esa manera no tiene nada fuera que la valide, y su verdad radica en la capacidad para unir internamente determinaciones, inclusive contrarias. En cambio, si la razón es pura pero vacía y se valida desde afuera, entonces por más que se hable de un mundo suprasensible ideal no se ha superado la visión tradicional que capta al concepto como algo formal o vacío, el cual que para ser verdadero debe ser llenado con la experiencia externa. Para Hegel, Kant sigue creyendo que la verdad del saber se nutre de la *adecuación* entre el pensar y la realidad. En lo que sigue desarrollamos esta objeción de Hegel contra Kant, la cual va dirigida a demostrar que al independizar la *idea* surge la posibilidad de un nuevo mundo y también un modo distinto de pensar la verdad misma.

Queremos mostrar, sin embargo, a lo largo de este trabajo: 1) que no existe tal inconsistencia, ya que la funciones que la imaginación desempeña en relación con la constitución de la objetividad, y que la presentan como una facultad sometida a la legislación del entendimiento, no excluyen sino que más bien fundan la posibilidad de otras funciones no cognitivas por las que la imaginación da lugar a nuevas

formas de conciencia que se desarrollan sobre el trasfondo de un mundo de objetos ya constituido, y 2) que la imaginación encuentra, en las funciones que se le atribuyen en la *KU¹* -particularmente como imaginación creadora- su más alto grado de expresión, ya que realiza del modo más pleno las características que le son propias, i. e. la de hacer presente lo ausente (produciendo en este caso una segunda naturaleza) y la de cumplir una función mediadora (sensibilizando las ideas de la razón y generando un puente entre lo sensible y lo suprasensible).

Hegel: sobre la explicación

En la *Fenomenología del espíritu* la conciencia humana es considerada como un saber de algo o de un objeto. Fenomenológico es su enfoque en vista de que es la conciencia misma la que muestra su ser en cuanto saber de algo. La conciencia está en desarrollo immanente y permanente hasta que alcance un saber que la satisfaga. Y la *explicación* es uno de los múltiples modos de saber que muestra la conciencia humana. Hegel expone cómo la conciencia humana avanza por etapas desde un saber inmediato frente al objeto hasta alcanzar el saber más completo y verdadero. Ese saber completo es el que pertenece a la filosofía en cuanto ciencia primera. Ahora bien, el texto de Hegel contiene una dificultad interna debido a que cada etapa o figura de la conciencia es examinada tanto por lo que ella misma dice que es su saber, como por la manera como anuncia al saber superior. La conciencia anuncia lo que sabe, pero al mismo tiempo anticipa ya que también a cada paso muestra lo que no sabe. En lo que sigue pasamos los detalles del procedimiento fenomenológico como tal y nos concentramos en el examen de la *explicación* como un modo de saber que precede a un saber más completo y superior.

¹ Emplearemos en adelante esta abreviatura para referirnos a la *Crítica de la facultad de juzgar*. Seguiremos la numeración de volumen y páginas de la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (cf. *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1902 ss.)

Lo más particular de este saber superior representado por la filosofía es que puede conocer a su objeto como una unidad interna de determinaciones opuestas. Claro está, la figura de la unidad interna es la llamada *dialéctica*. Y Hegel argumenta una y otra vez que el saber filosófico, la lógica que le subyace y hasta sus proposiciones son esencialmente dialécticos. Debemos mostrar que esta dialéctica es una muy particular, distinta a la que sus seguidores defienden pues hunde sus raíces en un saber que aspira a conocer la totalidad y la particularidad al mismo tiempo.

El *Prólogo* de la *Fenomenología* contiene argumentos importantes para entender que la aportación de Hegel puede ser vista como el intento por sintetizar dos modos de conocimientos que se presentan en la historia de la humanidad con muchas variables: el saber que acentúa lo general y repetitivo y rebaja lo individual a un simple ejemplo; y el saber que atiende a lo particular pero no pone interés en el todo o la unidad. Pero tanto el saber que analiza o separa determinaciones, como el que las funde en una fórmula hasta hacerlas desaparecer, son modelos extremos distantes para la aspiración de la filosofía que al buscar ser ciencia no puede otra cosa que captar la verdad del objeto como un todo. El objeto es un todo en cuanto es captado como la unidad de sus determinaciones. Al saber que capta al mismo tiempo la unidad y las diferencias Hegel lo llama también *especulativo*. A diferencia de los saberes que acostumbran separar las determinaciones contrarias y adjudicarlas a distintos objetos, el *especulativo* existe en la medida que logra captar que aún en una determinación contraria el objeto no deja de ser tal sino que se mantiene idéntico. Y Hegel entiende que este saber se expresa en un tipo de *concepto* y proposición muy distintos al de la ciencia y la lógica tradicional. Pero además de su estructura especulativa, el *concepto* propio de la ciencia filosófica supone que es verdadero no por que corresponda o sea adecuado a una realidad sensible fuera del concepto mismo. Más bien: el *concepto* de la filosofía es verdadero porque atiende a los contenidos mismos en su relación interna y no externa. Aquí radica la mayor diferencia entre Hegel y Kant: para el primero, el descubrimiento de Kant de un mundo nuevo distinto al fenoménico exige que el conocimiento se oriente por una nueva legalidad que rige a la manera de una necesidad interna. Según Hegel, Kant no captó que el mundo inteligible, las ideas ya no están obligadas a salir al mundo sensible externo para llenarse y encontrar su verdad. O lo que es igual: los contenidos del pensamiento no tiene que relacionarse externamente unos con otros pues mundo inteligible significa que ni el pensar ni los contenidos salen fuera de ellos mismos. Pues bien, los comentarios que siguen en el punto de la comparación entre la explicación y la filosofía, buscan aclarar esta diferencia.

La *Fenomenología* de Hegel plantea que la serie inicial de los saberes de la conciencia representada tanto por la *certeza sensible* de lo inmediato como por la llama-

da *percepción* del objeto como una unidad suelta de sustancia y propiedades, son inferiores frente al saber representado por el entendimiento científico y su reclamo de dar una *explicación* sobre el comportamiento de los objetos. Si bien los dos saberes iniciales de la conciencia muestran cada una a su manera al objeto como una unidad de diversas determinaciones, se limitan simplemente a destacar determinaciones contrarias pero sin poder reunir las dentro del objeto mismo. La certeza sensible es la más limitada ya que es mucho más lo que anuncia que lo que vive en la inmediatez; ella cree conocer lo inmediato pero al hablar anuncia lo universal. Y aunque la percepción muestra más variedad de contenido, va y viene de una determinación a otra sin poder reunir las. Lo que Hegel quiere destacar con su análisis de estas dos formas de saber es que el saber o la ciencia que conoce al objeto en su verdad, debe lograr dos cosas: primero reconocer que todo objeto reúne determinaciones múltiples y hasta opuestas entre sí; segundo, y esto es lo crucial, que esas determinaciones deben ser consideradas como *expresiones* del mismo objeto. Determinaciones opuestas no tienen que suponer sustancias distintas para que luego deban ser relacionadas o asociadas. De ser así el conocimiento siempre estaría referido a diversas sustancias u objetos. Pero para la filosofía el conocimiento es por principio *del* objeto como un todo. La tarea es hacer el esfuerzo y reunir las determinaciones *dentro* del objeto. Hay que confiar en que la necesidad interna es la estructura de la realidad. Pero estaría por verse cuál realidad acoge a esa necesidad interna. Nuestro planteamiento es que para Hegel, en último término, la verdadera estructura especulativa o dialéctica es la que le pertenece a la realidad espiritual, y no a la naturaleza.

Es mediante la *explicación* que la *percepción* del objeto cede ante la profundidad del llamado entendimiento (*Verstand*), pues aquella representa, ante todo, el momento del máximo desarrollo del poder cognoscitivo del entendimiento. La *explicación* tiene para Hegel un aspecto positivo y otro negativo: por un lado, ella representa, apoyándose en el descubrimiento de *leyes*, una relación de la necesidad entre las determinaciones de un objeto. Y Hegel admite que esta relación está presentada de tal manera que logra alcanzar la verdadera unidad entre las diferencias de contenido. De ahí que la explicación sea superior a todo saber anterior. Por el otro lado, la deficiencia de la explicación es que no logra afirmar que tal unidad está en el objeto mismo sino que la adjudica a la conciencia mismo, al entendimiento. Sin embargo, al colocar la necesidad de los contenidos dentro de la conciencia la explicación nos anuncia otro modo de saber diferente y que será el que representa a la filosofía en cuanto ciencia racional. En otras palabras: Hegel examina la *explicación científica* con el fin de mostrar que ella no alcanza el nivel del *concepto* sino que representa el tránsito a ese nivel. Y este resultado quiere acentuar que si bien la explicación es adecuada para conocer la naturaleza física no lo es

para conocer a aquella otra realidad que por definición su esencia es expresarse como unidad interna dentro de las diferencias. Reitero para demostrarlo más adelante que para Hegel esa realidad es la *espiritual*.

La *explicación* es el modo más elevado de un entendimiento que ha descubierto que en el interior de los fenómenos se manifiestan *leyes* particulares. Con la *ley* el entendimiento alcanza la máxima determinación que se puede hacer del fenómeno. El momento cuando la ciencia natural abandona su aspecto de percepción y se ancla firmemente en el entendimiento, es descrito por Hegel como un cambio del concepto de *fuerza* (*Kraft*) al concepto de *ley* del fenómeno. La captación científica de la naturaleza como un infinito juego de fuerzas que se exteriorizan y se solicitan, se supera cuando la ciencia entiende que la dificultad en fijar diferencias de forma o de contenido entre las múltiples fuerzas se debe a que lo que realmente es lo más permanente es que la fuerza se *expresa* en una ley. La ley es como lo que está en el interior de la fuerza. Y el trabajo del entendimiento científico es dar con las múltiples leyes que se ocultan detrás de las fuerzas de la naturaleza. Las leyes son lo permanente en ese reino de lo que es percibido, y que es lo fenoménico (*das Erscheinende*). Y la *explicación* no es otra cosa que el modo de exponer lo permanente en lo fenoménico.

El planteamiento principal de Hegel para mostrar la necesidad del tránsito de la *explicación* al *concepto*, de la ciencia a la filosofía, inicia con su argumento de que aquélla no puede hacer otra cosa que conservar las diferencias que se originan en el mundo fenoménico. La ley representa lo permanente en el mundo del fenómeno, pero la diversidad fenoménica no desaparece. La verdad es que lo fenoménico no se agota en ese expresar o manifestar una ley determinada. Mas bien conserva más bien su ser particular y por eso es que nunca se pierde del todo la determinación que es propia de la cosa que se percibe. Esto aclara por qué las diferencias del mundo fenoménico pasan a ser momentos de la ley y la explicación. Y esa diferencia se expresan en la *ley* de dos maneras: a) la ley al ser o representar una diferencia universal tiene en ella la diferencia de forma inmediata, esto quiere decir, que es una ley específica o particular frente a otra; b). segundo, la diferencia también se expresa en el interior de la misma ley en forma de sus *variables*. Y como Hegel le adjudica al entendimiento un afán por descubrir lo universal, procede a enjuiciar la manera cómo esa facultad se las arregla para atender doblemente a lo particular que penetra desde lo fenoménico hasta la ley misma que es la representante de lo universal.

Respecto a lo primero, el entendimiento busca liberarse de las diferencias mediante la postulación de una ley universal que comprende a todas y cada una de las leyes particulares. Pero tan general es esta ley que postula el entendimiento que no puede ser considerada un ley en sentido estricto sino que equivale al concepto

mismo de ley. Hegel elogia lo positivo por parte del entendimiento de ir hasta ese nivel tan abstracto, pues de esa manera se refuta a los que exaltan lo contingente y la indeterminabilidad en la forma de lo sensible. Lo que quiere decir que al igual que Kant para Hegel la ciencia tradicional funciona bajo el supuesto del determinismo de causalidad eficiente en la naturaleza. Pero Hegel advierte también que esa supuesta ley que lo cubre todo coincide también con el principio metafísico de la regulación o condicionabilidad de todo lo que existe como fenómeno. Es decir, sería lo que Leibnitz y Schopenhauer llamaron el principio de razón suficiente, el que afirma simplemente que todo tiene su razón de ser. Pero debemos aclarar lo siguiente: esta posición de una determinación universal no coincide sin más con el determinismo de causalidad eficiente. De hecho, como ya indicamos, hasta el propio Kant supone como una *idea* de la razón un principio universal del condicionamiento de todo lo llamado naturaleza, pero para él ese condicionamiento puede ser finalista. Es decir, para Kant todo está causado, pero hay una doble causalidad.

Pero lo crucial del examen de Hegel atiende a aquel segundo que hemos mencionado, pues al atenderlo discute directamente el tipo de *necesidad* de los contenidos tal como se la define en la *ley* científica. Lo que principalmente le interesa examinar es el alcance de la relación lógica que se establece dentro de una ley. Y lo primero que observa es que aquel concepto puro de la ley que lo cubre todo, es uno que va más allá de la determinabilidad de la ley y más allá de la ley misma, ya que la ley en cuanto tal exige que veamos las leyes como unas que contienen diferencias o variables. La realidad es que cuando hablamos de una ley hablamos de variables que se relacionan entre sí, y esa relación es la ley. Así que las variables son primeramente independientes y diferentes unas respecto de otras. Pero al mismo tiempo no son independientes, ya que la ley las relaciona. Por tanto, la ley supone que las diferencias se dan pero a la vez no son tales, ya que regresan a un interior que es su unidad simple. Esa unidad implica que la *necesidad interna* haya su primera manifestación dentro de la ley. Es decir: la ley se presenta al mismo tiempo de dos modos: como donde se expresan las diferencias como momentos independientes; y como donde esas diferencias se relaciona o se unen. En ese sentido la ley anuncia al *concepto*.

Hegel advierte que cuando se dice que una fuerza se expresa en su ley, la necesidad entre fuerza y ley es una contingente, pues si se analizan las determinaciones de una ley específica se descubre que los momentos o variables son indiferentes entre sí y que no hay necesidad absoluta de que la fuerza se exprese de tal forma y no de otra. Lo que recuerda al argumento de Hume sobre la relación entre causa y efecto. de su análisis fenomenológico Sin embargo, Hegel se mueve a otro nivel argumentativo y destaca que lo crucial es que en cuanto variables *dentro*

de la ley, aquéllas ya no son totalmente independientes. Lo que implica que a Hegel no le interesa tanto al aspecto ontológico de la *ley* sino el lógico. En cambio, a Kant, siguiendo a Hume, sí le interesó más lo ontológico en su afán de defender contra el empirismo la objetividad, necesidad y la universalidad de los juicios científicos. Lo que lo condujo a la fundamentación trascendental de los juicios sintéticos a priori, reales en la ciencia y solo supuestos en los llamados imperativos categóricos de la moralidad. Hegel, en cambio, y esto es lo decisivo en su argumentación, atiende al aspecto lógico porque está convencido de que la explicación anuncia el mundo de las *ideas* como uno *invertido* (*verkeherte Welt*) en lo que respecta a la relación de pensamiento y contenido. En lo que sigue debemos aclarar lo que esto implica. Y lo primero que nos abre las puertas para clarificar esa imagen de un mundo nuevo es que nos recuerda a Platón cuando describe un mundo de las ideas en el que el dialéctico se mueve apoyándose *únicamente* en las reglas de los cinco géneros supremos. Ahí quedó sin mucho progreso esa visión platónica de la dialéctica como el libre movimiento en el mundo ideal hasta que Hegel, como veremos más adelante, la recupera y la dirige contra Kant para demostrar que a la filosofía le pertenece estrictamente el saber *conceptual*.

La otra parte de la argumentación que conduce al resultado final es la siguiente. Hegel muestra que la *ley* que es el anuncio del *concepto*, de la *diferencia interna* es siempre una ley particular. Y esa particularidad se expresa en que relaciona los diferentes momentos o variables. Esa referencia que va desde la ley a las variables, y viceversa, es la esencia del cambio o el movimiento que se expresa en la ley como tal. Pero aquí mismo es que Hegel señala la deficiencia de la explicación a base de leyes. Tiene que ver con el hecho de que aunque la ley expresa una diferencia interna, esa diferencia o movimiento no es puesta como la de la cosa misma sino como la aportación del entendimiento. El entendimiento como que se sale de la realidad perceptual y se adjudica ser el responsable de la relación interna. Hegel se esmera en demostrar que es el *entendimiento* el que expresa esa relación de los momentos como si fuesen al mismo tiempo aspectos diferentes y no diferentes o superados. Ya no es la realidad fenoménica la que se comporta de tal o cual forma. La prueba de esto es que si, como se afirma por la ciencia, la *ley* expresa mediante las variables y su relación particular el contenido de la *fuerza*, entonces desaparece la distinción de contenido entre la ley y la fuerza. Y si se insiste en la diferencia es porque no se le adjudica a la cosa misma sino al trabajo del entendimiento. La diferencia entre ley y fuerza existe en la medida que el entendimiento la capta como tal. De ahí que Hegel declare que la *explicación* científica termina o concluye en una *tautología*.

Hegel destaca el importantísimo resultado y significado de esa tautología en la que desemboca del entendimiento científico. De hecho, para Hegel la tautología

del entendimiento nos conduce al saber conceptual mismo. La tautología expresa la identidad que borra las diferencias absolutas. Se trata de que al existir el movimiento en el que la diferencia es superada, y al tal movimiento no ser de la cosa misma sino del entendimiento, lo que resulta es que se abandona la búsqueda del cambio (que representan las diferencias) en el interior de lo sensible-fenoménico y ahora se le busca en otro mundo, en el suprasensible. El movimiento ha pasado al entendimiento mismo y se abre la puerta para que se tenga como objeto al movimiento mismo en cuanto tal. Es decir, para que el saber o la conciencia tenga como su objeto a la diferencia interna y la capte como la nueva ley que rige en el mundo suprasensible. Cuando la diferencia interna es considerada como el movimiento absoluto, resulta que se ha captado una nueva legalidad para regir al conocimiento: esa ley proclama que lo desigual es igual y lo igual se hace desigual. A esa ley Hegel la denomina *infinitud*. Claro está, la explicación es el anuncio de esa nueva ley, pero Hegel dice que la infinitud existe sólo en el mundo suprasensible y que al mundo fenoménico le corresponde una otra infinitud en la que la determinación nunca regresa a sí misma y se pierde en la extensión de los múltiples y variados contenidos. “Esta infinitud simple o el concepto absoluto es la esencia simple de la vida; el alma del mundo, la sangre universal, que por así decirlo, la cual siempre está presente y no es interrumpida ni perturbada por ninguna diferencia sino que más bien ella es todas las diferencias así como su superación. Por tanto, pulsa en sí misma sin moverse, en sí tiembla sin estar quieta. Ella es *igual a sí misma* porque las diferencias son tautológicas, son diferencias que no son tales. (*Phänomenologie des Geistes*, p. 125, op. cit.).

Con la aparición del mundo donde rige esa nueva legalidad se anuncian dos aspectos o tesis extremadamente importante, a saber, no solamente que las diferencias entre los contenidos no son absolutas (la tautología es la tesis principal de la dialéctica especulativa) sino que esas diferencias no necesitan ser referidas a un supuesto mundo sensible para que sean verdaderas (la tesis del idealismo absoluto). Esta segunda tesis es extremadamente novedosa y crucial para entender la diferencia entre Kant y Hegel. Cuando Hegel llama “mundo invertido” al suprasensible es para destacar que si bien los contenidos del mundo anterior, con los que opera el entendimiento y la percepción no han desaparecido del todo, desde ahora tienen que ser vistos desde ellos mismos y no por referencia a nada que le sea exterior o a un sujeto que los mueve. De hecho, la relación tradicional entre sujeto y contenido es la que queda suspendida cuando se anuncia un tal nuevo mundo. Desde ahora los contenidos no refieren a un sujeto que los unifica. El contenido se convierte en su propio sujeto. Se descarta la visión de que existe un sujeto que sirve de centro o unidad para referir los contenidos, ya que la nueva ley que rige permite ver cómo el contenido mismo se desdobra para producir su

opuesto, pero vive hasta alcanzar su identidad con su opuesto. En el nuevo mundo los contenidos deben ser vistos como *infinitos* que en su devenir se *desdoblan* desde ellos mismos.

Dicho tal vez con mayor simpleza: la superación de la explicación científica para Hegel exige no únicamente que saquemos la *ideas* fuera del mundo fenoménico sino que también reconozcamos que una vez habiten en otro mundo (suprasensible) su verdad está en ellas mismas y no fuera. La garantía de que la idea genera el movimiento de su contenido está en que este nuevo mundo está regido por una ley según la cual el contenido es siempre igual y diferente a sí mismo. Tal captación de un contenido lo convierte en un *concepto* pues se rige por la nueva ley. En el nuevo mundo los contenidos se convierten en *conceptos*. Por consiguiente, este *concepto* no es el que representa a una generalidad pura o empírica, y que para ser verdadero debe llenarse con lo exterior fenoménico. Si el contenido es su propio devenir o sujeto, ya que desde sí mismo se desdobra en su opuesto y permanece en sí mismo, entonces es verdadero es en virtud de la riqueza en determinaciones y no a que es adecuado o corresponde a lo real.

No es necesario en este contexto remitir la posición de Hegel frente a los temas de la historia de la filosofía que le precede. La deuda de Hegel con esta tradición la hemos examinado en otro lugar² y basta recordar que él defiende el saber conceptual como la meta anhelada que ha movido a toda la filosofía occidental desde sus inicios, y que con su propia filosofía finalmente ha sido lograda. Es ahora que las condiciones culturales han madurado para preparar y hacer posible lo que antes fue una simple promesa. La filosofía ha querido desde sus inicios en Grecia ser una ciencia del ser en cuanto totalidad. Lo que faltaba era que esa totalidad pudiese ser expuesta y no simplemente sentida, intuida o presentada. A Hegel lo mueve responder satisfactoriamente a la disyuntiva cultural que en su época se presenta como la lucha entre la ilustración y el romanticismo. En la medida que ambas corrientes representan modalidades distintas y opuestas del saber, la filosofía tiene que enfrentarlas y reclamar su título de la ciencia verdadera. Y Hegel polemiza contra ambas, pues entiende que no se cumple con la meta de la filosofía mientras la ciencia renuncie a la totalidad para dedicarse a las determinaciones. Y tampoco mientras se proclame la totalidad como algo sentido o intuido. No hay lugar para la ciencia si el saber se conforma con lo sentido y renuncia a la *exposición* de la totalidad. Y en vista de que el *concepto especulativo* es la exposición de la totalidad, ahí es que vive la ciencia filosófica. Lo que diferencia a la filosofía de la ciencia y lo que faltaba completarse es el mecanismo que permitiese la exposi-

ción de la idea. Sin ese mecanismo la idea permanece vacía y sin desarrollo interno. De acuerdo a Hegel, los que se propusieron darle desarrollo a la idea fracasaron con distintos matices (Goethe, Kant, Fichte, Schelling, etc) por no contar con la nueva ley del mundo sensible.

Es correcto que la *idea* en Kant recoge parte de aquella aspiración milenaria de la filosofía occidental. Aún con su regreso a Platón falló en lograrlo no porque pasara por alto que el saber es uno que tiene que partir de que el *ser* es más que naturaleza (de ahí su defensa de la *cosa en sí*) sino porque siguió viendo la idea como un concepto tradicional. Y de ahí que al redescubrir el nuevo mundo no se percata de que lo más distintivo de tal mundo es que domina una *necesidad interna* y no la tradicional necesidad externa, típica de la ciencia tradicional. La *idea* en Kant busca en último término llenarse con la realidad externa debido a que no le reconoce su plena autonomía. A la idea kantiana es la ley de lo fenoménico la que le da su verdad, y no hay una ley que sea interior a la idea misma. Mejor dicho: cuando la razón se hace pura porque abandona lo sensible surge un mundo dialéctico de juicios contrarios para los que Kant no vio unidad sino disparidad. La dualidad sin regreso a la unidad o identidad es la ley de la razón pura.

El mundo invertido significa que el pensar y el ser son lo mismo; la idea o el concepto es el objeto mismo. No existe ya un objeto al cual podamos referir la idea o el concepto. Ahora bien, esa identidad no es una ontológica sino que se refiere al contenido del saber. Es decir: la idea posee por definición todo contenido posible. Superado el dualismo entre la razón y el objeto, la filosofía es un saber que expone el autodesarrollo de la idea como su único objeto. La clave está en la nueva ley que rige en ese nuevo mundo. La determinación que es vista como una "negación determinada" hace innecesario salir al exterior para llenarla o para completarla.

Por tanto, lo que define al saber filosófico es el juego lógico que se fundamenta en esa ley, fundamento de la dialéctica especulativa. Y ese juego tiene su forma pura en el concepto lógico y tiene sus formas particulares en las distintas ciencias filosóficas como son la filosofía de la naturaleza, del derecho, de la historia, etc.

El *concepto* es la idea desarrollada o expuesta en su totalidad concreta. La pregunta por cuál es la realidad que de acuerdo a Hegel le confiere actualidad privilegiada al *concepto*, debe ser contestada con una referencia a la realidad espiritual. El espíritu, no la naturaleza, es el concepto hecho realidad. El *espíritu* es la realidad en la que la necesidad interna se realiza con mayor plenitud ya que en ella se abre y consolida la posibilidad de que el espíritu mismo a través de los individuos advenga a su propio conocimiento, al saber de su esencia. Para Kant lo espiritual no es fenoménico y de ahí que la ciencia no pueda explicarlo. Lo mismo en Hegel: el entendimiento no logra conocer la esencia de lo espiritual. La *explicación* del en-

² La concepción del conocimiento histórico en Hegel, Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

tendimiento ya anuncia la esencia de lo espiritual, pero su conocimiento pleno se cumple cuando a partir de lo vivo surge un nuevo objeto en el mundo que sea capaz de conocerse como *infinitud*. Ese impulso es la esencia de la autoconciencia. La autoconciencia es el espíritu que se conoce a sí mismo como infinitud en vista de que es infinitud. Pero únicamente aquella autoconciencia que tiene frente a sí otra autoconciencia puede lograr este saber. Este es el significado del conocido pasaje que la *Fenomenología* describe como la lucha de las autoconciencias por el reconocimiento mutuo. El desarrollo de esta figura muestra que la conciencia sólo puede probar que es la infinitud si reconoce que la otra es también infinitud. “En la medida que una autoconciencia sea el objeto, éste es tanto yo como objeto. Aquí está presente ya para nosotros el concepto de *espíritu*” (Op. cit., p. 140).

Para Hegel la esencia de lo espiritual es el pensamiento. Toda realidad espiritual expresa dicha esencia. Pero esta afirmación no debe entenderse simplemente como cuando se dice “pienso, soy”. Yo diría que una referencia más completa que Descartes es Aristóteles cuando describe en su *Metafísica* a Dios como “pensar del pensar”. La esencia del espíritu es el pensar, pero la esencia se realiza cuando pensamos al pensar. El pensar que se piensa es al mismo tiempo sujeto y objeto. Mejor dicho: el pensar es una actividad en la que el sujeto y el objeto son iguales y distintos en esta estructura del pensamiento se funda la ciencia del pensar dialéctico; ahí nace la ley del nuevo mundo invertido. Esa circularidad del sujeto que se piensa a sí mismo, y que en Kant implica una evidencia de la incapacidad del yo para autoconocerse, ya que si se objetiva deja de ser actividad, es vista por Hegel como el origen de la estructura del concepto especulativo. No es que la esencia del yo no pueda conocerse, a no ser que conocer sea limitado a lo fenómenos; es más bien (esto es lo que aporta la filosofía de Fichte) que la esencia del yo es objetivarse como no-yo y regresar a sí como yo; negarse y afirmarse al mismo tiempo. Y es en vista de esa estructura del pensar como la esencia de lo espiritual, que las realidades no naturales nos exigen conceptualizarlas, captarlos como infinitas.

Lo espiritual se manifiesta de muchas formas: como el derecho, el arte, la religión, etc. Conocer tales manifestaciones significa exponerlas como una expresión particular de la *infinitud* que define a lo espiritual. Captar los grados y tonos de espiritualidad que se expresan en cada forma hasta mostrar cuál forma es la que encarna la espiritualidad en su forma más fiel, es la tarea sistemática de la ciencia filosófica. Ésta atiende a las formas donde lo espiritual simplemente se anuncia de forma más inmediata hasta sus desarrollos más plenos en lo ético e histórico. Ahora bien, la exposición de cualquiera de las formas particulares de lo espiritual supone la del pensar puro o la lógica. En este punto nacen grandes diferencias interpretativas entre los conocedores de Hegel que se preguntan si la espiritualidad hegeliana es más ética-histórica que pura lógica, o viceversa. De nuestra parte

nos limitamos al siguiente comentario: para Hegel la lógica siempre tiene la prioridad dentro del saber. En la *Fenomenología* el desarrollo del *Geist* termina con el saber absoluto que es la lógica; y en su *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* la lógica es el punto de partida que antecede a las ciencias filosóficas particulares. El primado de la ciencia de la lógica en ambos sentidos implica que conocer cualquier forma como una espiritual ya supone que conocemos-suponemos la espiritualidad en su forma más pura. Por consiguiente, tal primado no quiere decir únicamente que la espiritualidad no se agota en la eticidad o sociabilidad sino también que para conocer lo social, para fundar la ciencia de lo social, hace falta la ciencia que nos proporciona la forma pura del concepto especulativo. Puede decirse (ese es el planteamiento de Feuerbach y el inicial de Marx) que de esta manera Hegel convierte toda ciencia de lo espiritual en una lógica. Pero la verdad es, y esto es para nosotros lo más crucial, que la lógica hegeliana, sea expuesta como pura en cuanto primera parte de su sistema de las ciencias; o aplicada con todo rigor en el cuerpo de las ciencias filosóficas particulares (derecho, historia, religión, etc.) es todo menos *explicativa*. Muchas veces la crítica contra el logicismo de Hegel parece olvidar algo bien esencial, a saber: el carácter conceptual o especulativo de la *exposición*. En otras palabras: tendrán tal vez algún derecho los que quieran contra Hegel regresar a modelos explicativos. Pero esto no debería hacernos pasar por alto que Hegel se apoya en el *concepto* en vista de que la explicación a base de leyes y de causas, le parece insuficiente. En otras palabras: la crítica tradicional al logicismo de Hegel casi siempre pasa por alto que su meta principal es la superación de los modelos explicativos a través del *concepto especulativo*.

Conclusión

Las reflexiones de Kant y Hegel sobre la relación entre la ciencia tradicional y la filosofía en el punto de la explicación científica nos han ofrecido la oportunidad de exponer y actualizar sus aportaciones al tema de la naturaleza del conocimiento filosófico, a diferencia del saber de la ciencia tradicional. Hemos aprovechado estas reflexiones para descubrir aspectos importantes vinculados a cómo entendieron la naturaleza del saber de aquella realidad que suponemos es más que física. Es para captar la verdad de una realidad diferente a la sensible que ambos apelan a la filosofía por ésta ser un saber racional que se funda en *ideas* o en *el concepto*, y no en leyes o en relaciones de causa entre los fenómenos. No sería difícil demostrar que el debate sobre la metodología de las ciencias naturales versus las humanas, el cual nace a mediados del Siglo XIX (positivismo y marxismo) y continúa en la primera parte del Siglo XX (neokantianismo) y dura hasta la actualidad, tiene en

Kant y en Hegel sus antecedentes más relevantes. Es también innegable que estos dos pensadores pueden servir de estímulo para seguir reflexionando sobre dicho problema. La contribución de Kant y de Hegel hay que entenderla hoy día como una en dirección no de modelos positivistas sino interpretativos. Pero no me refero a la interpretación que se conforma con la simple intuición o comprensión inmediata de los significados sino a la que se desarrolla hasta alcanzar una exposición ordenada y coherente.

Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras

NATURE AND ARTIFICE IN HUME'S MORAL PHILOSOPHY

LIVIA GUIMARAES

Introduction

Early modern preoccupation with nature raises artifice into an object of philosophical concern as well. Literally and metaphorically both terms' meanings achieve a wide extension. All invention is artifice. In the argument from design, for example, the deity itself is an artificer, and its creation – nature – may be said, in a way, to be artificial. In the human domain, if compared to nature, artifice constitutes a problem, when it diverts life from its right course, or a solution, when it rescues humankind from ills and disorders, physical and mental. So as to better govern men, Mandevillean politicians and educators contrive the artificial distinction between vice and virtue, and thus produce the sense of shame and honor. In Mandeville's infamous words: "moral virtues are the offspring which flattery begot upon pride." By means of an artifice, Hobbesian individuals escape a "solitary, poor, nasty, brutish and short" life in the state of nature, while for Rousseau social artifices are impediments to natural freedom and self-determination. In the sphere of knowledge, the Cartesian evil demon represents a methodological artifice that prevents the pursuer of metaphysical truth from falling prey to error. Thus, positively marked, artifice secures peace, enables action, and assists thinking. When negative, it creates the illusion of reality, or simply obscures reality altogether.

Understandably, the vast scholarly tradition concerning Hume's concept of artifice centers on the social virtue of justice. At times, scholars attribute a more comprehensive scope to artifice: John Mackie considers that Hume's treatment of the so called natural virtues would improve from "a partial breaking down" of the distinction between them and the artificial virtues. In his view, the former virtues,