

EL PROBLEMA DEL LÍMITE SEGÚN HEGEL

Pedro D. Karczmarczyk

Universidad Nacional de La Plata (UNLP)- Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)
peterkado@yahoo.com

En este trabajo examino la concepción hegeliana del límite intentando clarificar sus principales características. Comienzo ubicando la filosofía hegeliana en el contexto filosófico más general del idealismo alemán, entendiendo este movimiento como aquel comprometido en el proyecto de proporcionar una deducción trascendental de lo absoluto. Dado este contexto, procedo a examinar las críticas de Hegel a la filosofía de Kant, principalmente en la "introducción a la *Fenomenología del espíritu*". El artículo concluye evaluando la adecuación de la elucidación del tratamiento hegeliano del problema del límite mostrando como esta noción funciona en la interpretación del tratamiento hegeliano de la certeza sensorial en la fenomenología.

The problem of limit according to Hegel.

In this paper I focus Hegelian conception of limit trying to clarify its main features. I begin locating Hegel's philosophy in the broader philosophical context of German Idealism, understanding it as the intellectual movement concerned with the project of providing a transcendental deduction of the Absolute. Having this as a background, I examine Hegelian critique of Kantian philosophy, mainly in the "Introduction" of *Phenomenology of Spirit*, and I conclude the paper testing the way I elucidated the problem of limit in this paper showing how this notion can be used to interpret the treatment of "sense certainty" in Hegel's *Phenomenology of Spirit*.

Introducción.[1]

La mejor introducción al tratamiento hegeliano del problema del límite es a través de la presentación de la problemática que dejó abierta el pensamiento de Kant, especialmente en la percepción de sus contemporáneos. Esto es, nuestra tarea inicial es ubicar a Hegel en el contexto del idealismo alemán. El idealismo alemán es un movimiento filosófico marcado por la herencia del pensamiento de Kant, en particular por intensas controversias acerca de si ciertas distinciones kantianas constituyen dualismos insuperables, por la convicción general de que tales dualismos tienen que ser superados, y de que, para superarlos, debemos mostrar que por debajo de tales dualidades hay una unidad subyacente.

Entre las críticas más célebres a Kant, encontramos las realizadas por Jacobi y por Maimon. Jacobi hallaba que el dualismo entre ‘cosa en sí’ (*nóumeno*) y ‘cosa para nosotros’ (*fenómeno*) generaba una tensión cuya resolución no podía proveerse dentro del sistema kantiano. De acuerdo a Jacobi, la posición de Kant habría resultado más consistente si éste hubiera dejado abierta la posibilidad de que la realidad fuera dependiente de la mente. Si la ‘cosa en sí’ es aquello que no puede conocerse, justamente por ello, resulta contradictorio presentarla como la *causa* de nuestras representaciones. La causalidad, es una de las categorías del entendimiento que el pensamiento de Kant vino a mostrar que tienen un rango de aplicación limitado al dominio de la experiencia, es decir al dominio de los fenómenos como opuesto al dominio de la cosa en sí. En virtud de este recaudo, señalaba Jacobi, la postulación de la cosa en sí como la causa de nuestras representaciones incurre en una contradicción.

Por su parte Maimon sostenía que Kant no había dado una explicación satisfactoria de la aplicabilidad de las categorías al dominio de nuestra experiencia. Maimon cuestionaba, entonces, la eficacia de la “deducción trascendental” de las categorías. En opinión de Maimon, a menos que se muestre la unidad subyacente de sensibilidad y entendimiento, la aplicabilidad de las categorías no puede demostrarse. La cuestión que se planteaba Kant en la deducción trascendental de las categorías era: si nuestros conceptos *a priori* se derivan del entendimiento, ¿cómo sabemos que se van a poder aplicar a las intuiciones de la sensibilidad, que son *a posteriori*? O, presentado de un modo más llano, si estos conceptos no se derivan de la experiencia ¿cómo sabemos que son válidos para ella? Maimon consideraba que la causa de esta dificultad radica en la heterogeneidad de los conceptos del entendimiento y las intuiciones de la sensibilidad. Entendimiento y sensibilidad contrastan de diferentes maneras: la facultad de la sensibilidad es receptiva y pasiva, mientras que el entendimiento es activo, los conceptos son universales y las intuiciones son particulares, los conceptos son *a priori* y las intuiciones *a posteriori*.^[2]

Me permito aquí hacer una presentación intuitiva de este problema. El problema que acabamos de mencionar cuestiona la inteligibilidad del vínculo entre intuiciones y conceptos en virtud de la heterogeneidad entre los mismos. Consideremos, por un lado, el vínculo del concepto ‘cuervo’ con sus instancias en la realidad y, por otro lado, el vínculo del concepto ‘cuervo’ con otros conceptos como ‘pájaro’, ‘animal’, y ‘ser vivo’. Evidentemente, la relación de ‘cuervo’ con ‘pájaro’ y con ‘animal’ se nos presenta como una relación de una naturaleza diferente que la relación de ‘cuervo’ con sus instancias en la realidad. Una de las notas de la definición de ‘cuervo’ es ‘pájaro’ y una de las notas de

la definición de 'pájaro' es 'animal'. En consecuencia, el vínculo de 'cuervo' con animal y con 'pájaro' puede ser entendido como un vínculo naturaleza racional, un vínculo lógico. Por su parte, el vínculo del concepto 'cuervo' con sus instancias en la realidad es mucho más problemática. Podemos conocer discursivamente que negro es un color, y que los colores son extensos, pero ¿podemos llegar a reconocer discursivamente instancias de color negro en la realidad? ¿Qué indicación podría ayudarnos para esta tarea? El problema parece ser que los conceptos, siendo puramente formales, no pueden generar su propio contenido. El propio Kant reconocía que la capacidad para hacer juicios no puede demostrarse sino que debe aprenderse por el ejercicio, a través de la práctica.^[3]

Dejemos por ahora estos cuestionamientos, conservándolos como un esquema del trasfondo problemático en el que se desarrolla el movimiento del idealismo alemán, para pasar a considerar algunos de los aspectos propositivos del idealismo alemán. En la década de 1790 Reinhold, Fichte y Schelling se embarcaron en diferentes intentos de sistematización del pensamiento kantiano. Estos intentos se diferencian de la filosofía de Kant, fundamentalmente, en que intentaban producir un sistema filosófico teniendo como punto de partida una proposición fundamental (*Grundsatz*). Es decir que los intentos de sistematización invertían el sentido regresivo^[4] del pensamiento kantiano, proponiendo filosofías constructivas. El propio Kant censuró estos proyectos, considerando que se trataba de intentos indebidos de generar el contenido a partir de la pura forma.

En los diferentes intentos de superación de las dificultades (dualismos) que hallaban en el pensamiento kantiano, los idealistas alemanes desarrollaron diferentes sistemas de filosofía que pueden agruparse bajo el rótulo de "monismos evolucionarios". El monismo evolucionario es una posición que comprende a la realidad como un todo orgánico, cuyos principios pueden comprenderse y cuya unidad puede ser articulada y expresada en un sistema filosófico. Conviene estar atento al hecho de que un intento de esta naturaleza implica una reformulación del significado de muchos términos. La más importante de estas transformaciones es, tal vez, la que se opera en el significado de la noción de 'sujeto', que no debe entenderse como haciendo referencia a un nuevo tipo de sustancia. El término 'sujeto' no va a designar para los idealistas alemanes, en sentido estricto, lo que ordinariamente entendemos por sujetos, esto es individuos humanos, sujetos individuales. Para los idealistas alemanes el significado básico de 'sujeto' hace referencia a una estructura cósmica, la realidad absoluta. Si tenemos en cuenta esta observación, la denominación 'idealismo absoluto' nos resultará más o menos transparente: en ella se expresa la idea de que la naturaleza y la mente, o espíritu finito; el objeto y el sujeto en

sentido ordinario, no son en definitiva realmente distintos, esto es, la idea de que la dualidad sujeto-objeto es aparente, porque detrás de los mismos, hay una realidad unitaria que puede describirse como provista de características mentales, como un espíritu absoluto. Si bien hay innegables diferencias entre los diferentes pensadores comprendidos en este movimiento, es cuestionable que entre ellos la caracterización de la realidad última, absoluta, como 'espiritual' sea equivalente a la afirmación de la inmaterialidad de la realidad.[5] En el caso de nuestro autor, su célebre afirmación acerca de que "todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también, y en la misma medida, como *sujeto*" (Hegel 1971): 15) perdería su propósito si este 'sujeto' fuera entendido como otro tipo de sustancia, es decir, como una sustancia inmaterial. El propósito de Hegel puede apreciarse mejor en otra famosa afirmación del 'Prefacio' a la *Fenomenología del espíritu*[6]: "De lo absoluto hay que decir que es esencialmente *resultado*, que sólo al final es lo que es en verdad, y en ello precisamente estriba su naturaleza, que es la de ser real, sujeto o devenir de sí mismo." [7] El núcleo de la idea de que la realidad es espíritu, sin ser inmaterial, se encuentra en la noción de propósito o finalidad. Consideremos la siguiente observación del propio Hegel:

El capullo desaparece al abrirse la flor, y podría decirse que aquel es refutado por ésta; del mismo modo que el fruto hace aparecer la flor como un falso ser allí de la planta, mostrándose como la verdad de ésta en vez de aquella. Estas formas no sólo se distinguen entre sí sino que se eliminan las unas a las otras como incompatibles. Pero, en su fluir, constituyen otros tantos momentos de una unidad orgánica, en la que, lejos de contradecirse, son todos igualmente necesarios, y esta igual necesidad es cabalmente la que constituye la vida del todo. (Hegel 1971): 8)

Presentemos esta idea a través de una analogía: juzgamos la identidad de la semilla con el árbol en virtud de la capacidad de la semilla para dar nacimiento a un árbol. No se trata de meras transformaciones, porque los distintos cambios que ocurren a una semilla no ocurren azarosamente, sino que están orientados a la producción de un árbol. Así decimos "esta semilla dio lugar a este árbol", pero no decimos, en cambio, "esta casa dio lugar a este edificio" cuando una vieja casa es demolida para construir un edificio de departamentos. Para que una vieja casa demolida "dé lugar" a un edificio de departamentos, hace falta la intervención de factores externos, ingenieros, albañiles, etc., cuya acción no depende, en modo alguno, de la naturaleza de la vieja casa demolida. Lo

que le otorga sentido a la afirmación de que la semilla da lugar al árbol, es la presencia de un propósito en la semilla, el resultado al que está dirigida. Aquello a que “dan lugar” las semillas depende, de manera esencial, del tipo de semilla que se trate. Una pequeña semilla está orientada a la producción de un árbol maduro con todas sus capacidades y funciones. Por ello podemos sostener que la semilla es el árbol, que el árbol está en la semilla como un propósito. La semilla no es, en este sentido, algo distinto del árbol.^[8] De esta manera, si comprendemos que la realidad toda da lugar al espíritu, y no de un modo accidental, sino como su propósito o consumación, podemos afirmar que la realidad *era* el espíritu incluso antes de haberlo producido efectivamente. La totalidad de la realidad no es algo distinto del espíritu en el mismo sentido en que la semilla no es algo distinto del árbol. La analogía con la semilla nos permite comprender mejor, en consecuencia, porqué los idealistas alemanes en general veían en la naturaleza inanimada el desarrollo preconsciente del espíritu. Por otra parte, en el proceso de desarrollo que lleva a un embrión a convertirse en un organismo maduro, encontramos diferentes partes del embrión cumpliendo diferentes propósitos. El corazón, por ejemplo, bombea sangre. Imaginemos ahora que dotamos al corazón de conciencia. Éste tendrá, entonces, conciencia inmediata de sus propósitos como si fueran sus intenciones. Y al tomar nota del funcionamiento de los diferentes órganos -el hígado, los pulmones, etc.-, podrá, tal vez, discernir su funcionamiento como propositivo, como dotado de una finalidad e intención, pero, sin embargo, al tomar conocimiento de esto creará conocer algo ajeno y extraño a sí mismo. Si se le indicara que él mismo forma una unidad interrelacionada e interdependiente con los diferentes órganos, esta información poco podrá contra la evidencia de la diferencia e independencia que verifica entre sus propios propósitos –“intenciones”- y los propósitos de los otros órganos. Si complicamos apenas nuestro cuadro imaginario y dotamos al corazón y a los otros órganos de la libertad elemental de decir sí o no a la realización de sus propósitos, resultará fácil imaginar que la evidencia de su independencia podría ocasionarle al corazón y al resto de los órganos, más de una dificultad. La experiencia hecha en estas dificultades irá generando, gradualmente, una perspectiva ensanchada de su vinculación con ‘lo otro’. La adquisición de este conocimiento puede verse como una cadena de contratiempos y entusiasmos inapropiados.^[9] Sin embargo, a medida que el corazón profundice su conocimiento de “lo otro”, cobrará conciencia de la interrelación entre las funciones de los diferentes órganos y de su rol en relación con la finalidad del organismo. Es decir, al conocer “lo otro” adquirirá una conciencia más profunda de sí mismo. Cuando el conocimiento de lo otro

sea suficientemente profundo, el propio conocimiento dará cuenta de que al conocer “lo otro” no conoce en realidad algo ajeno sino a sí mismo bajo un aspecto desconocido, el conocimiento de lo otro se revelará como autoconocimiento. Es decir que, al tomar conciencia de su relación de interdependencia con los otros órganos y de la existencia de un desarrollo que lo constituye como tal, el corazón se verá forzado a abandonar la concepción estrecha de sí mismo como sujeto de conocimiento independiente[10] y verá el proceso de conocimiento que tuvo lugar como una vuelta reflexiva del organismo todo sobre sí mismo. Una vez obtenido este conocimiento más profundo, podemos describir el proceso como uno en el que, el sujeto inicial de conocimiento, al conocer “lo otro”, se conocía a sí mismo. La filosofía de Hegel es una que considera que la realidad tiende a conocerse a sí misma y en la que, en ausencia de una perspectiva externa que permita contemplar a la realidad como un todo, la realidad misma genera las condiciones, en parte a través de los intentos frustrados por obtener el conocimiento absoluto, que permiten tal comprensión.[11] Esto nos lleva a mencionar otra importante transformación en el significado de los términos: en la medida en que el acto de conocimiento no es visto como el establecimiento de una relación entre dos términos externos uno en relación al otro, términos independientes que entablan un vínculo meramente contingente en el conocimiento, sino como parte de un proceso de auto-descubrimiento, el acto de conocimiento es entendido como siendo siempre, por un lado, de manera latente o manifiesta, un modo de auto-conocimiento y, por el otro, un modo de autorrealización.

La pretensión de conocimiento absoluto de la realidad, rechazada por la filosofía de Kant y redimida por los idealistas alemanes, hace necesario que examinemos, con un poco más de detalle, la relación de la filosofía de los idealistas alemanes, y la de Hegel en particular, con la herencia de la filosofía kantiana.

1. La deducción trascendental de lo absoluto.

Para analizar la relación de los idealistas alemanes, y de Hegel en particular, con la herencia de la filosofía kantiana, seguiremos los lineamientos trazados por Frederick Beiser en la introducción al *Cambridge Companion to Hegel* (ver (Beiser 1999a)). Beiser plantea una pregunta de fundamental interés para nosotros ¿Cómo justifica Hegel el intento de conocer lo absoluto frente a la crítica kantiana del conocimiento metafísico? Responder a esta pregunta implica considerar tres preguntas previas: ¿Qué quiere decir

Hegel por metafísica?, ¿Qué quiere decir con “lo absoluto”? y ¿Por qué postula la existencia de lo absoluto?

Indicar cuál es la justificación provista para la tarea del conocimiento de lo absoluto, a pesar de la crítica kantiana, nos ocupará aproximadamente toda esta sección. Comencemos, entonces, con las preguntas subsidiarias. En cuanto a la primera de las preguntas previas, la pregunta por la concepción hegeliana de la metafísica, Beiser señala que Hegel se encuentra muy próximo a Kant. Recordemos que para Kant la metafísica es el intento de conocer lo incondicionado a través de la pura razón. Hegel, lo mismo que el filósofo de Königsberg, entiende que la metafísica es el conocimiento racional de lo absoluto.

En relación a la segunda cuestión, aunque Hegel no propone una caracterización explícita de la noción de absoluto, el intérprete puede apoyarse en el hecho de que Hegel retoma dicha noción de la presentación que Schelling hace de la misma. En consecuencia, debemos examinar brevemente qué entiende Schelling por ‘absoluto’. Tarea que no puede abordarse sin considerar, siquiera mínimamente, la concepción spinociana de lo absoluto. Como vemos, no sólo en cuestiones sistemáticas, sino también en cuestiones históricas, nos enfrenta la filosofía con la posibilidad de un regreso. Aunque, afortunadamente, dados los propósitos de este trabajo, podemos detenernos en el filósofo holandés para lograr la inteligibilidad deseada.

El elemento spinociano en la noción de lo absoluto consiste en el hecho de que lo absoluto es entendido como *causa sui*, es decir, como causa de sí mismo, como aquello cuya esencia implica su existencia. Lo absoluto es, entonces, lo que existe por sí mismo y no necesita de otra cosa para existir. De esto resulta que sólo una cosa puede satisfacer esta definición: el universo. Se podría objetar que el universo no es la única respuesta posible; una respuesta alternativa sería: Dios. Sin embargo, esta idea de Dios, un Dios que no es trascendente y separado de su creación, *equivale* de hecho a la idea de universo. Una confirmación indirecta de esto la encontramos en las frecuentes acusaciones de ateísmo a los filósofos que han propuesto este tipo de ideas de Dios inmanente o única sustancia (por ejemplo a Spinoza o Fichte). Aclarado este punto podemos decir, entonces, que otra opción resultaría en una noción contradictoria de lo absoluto: si lo absoluto fuera algo menor que el universo entero, entonces habría algo por referencia a lo cual podría ser concebido, y con ello lo absoluto dejaría de ser absoluto.

Como sostienen varios intérpretes,^[12] la metafísica de Schelling y Hegel no se ocupa, contrariamente a lo que muchas veces se piensa, de entidades sobrenaturales como Dios, la providencia y el alma. Lo que los intérpretes quieren señalar, a través de estas observaciones, es que el Absoluto hegeliano *no es una cosa de cierta clase*, sino la *totalidad* de la cual todas las cosas son parte.

Pero la concepción de lo absoluto que Hegel retoma de Schelling contiene también un elemento antiespinociano. Este elemento consiste básicamente en que el absoluto de Schelling y Hegel no tiene las características definidamente mecanicistas e inertes que tenía para Spinoza. El rasgo diferenciador consiste en que Schelling concibió la sustancia como dotada de un elemento vitalista y finalista, a partir de lo cual lo absoluto es concebido como una totalidad viva, autogenerativa y autoorganizativa.

Esta diferente concepción de lo absoluto era, a los ojos de los idealistas alemanes, una consecuencia necesaria del desarrollo de las ciencias: los descubrimientos realizados en áreas como la electricidad, el magnetismo y la biología “imponían”, a su juicio, una concepción más dinámica de la materia. Entre otras cosas, la nueva concepción dinámica de la realidad les parecía contener la solución al problema de la distinción mente cuerpo, en la medida en que toda la realidad está más o menos viva. El espíritu es el grado de organización más alto de la materia y la materia es el desarrollo, preconsciente aún, del espíritu. En este sentido, los idealistas alemanes se insertan en la tradición del materialismo vitalista de Giordano Bruno, quien comprendía a la materia de una manera no mecánica, es decir como un organismo vivo orientado teleológicamente.

Si bien es importante señalar la herencia schellingiana en el pensamiento de Hegel, fundamentalmente a través de la concepción de lo absoluto, las diferencias que Hegel mantuvo con Schelling no son menos importantes. Estas diferencias radican, básicamente, en la concepción schellingiana de la identidad de sujeto y objeto. La tesis de la unidad, en última instancia, entre sujeto y objeto, según señalamos, es un rasgo general del idealismo alemán. Hay, sin embargo, diferencias importantes en el modo de entender esta tesis. Hegel desacuerda con Schelling, fundamentalmente, en que el conocimiento de dicha unidad pueda obtenerse de modo inmediato, a través de la intuición intelectual. Este conocimiento intuitivo de lo absoluto sería esotérico, ya que quien lo posee “asegura que quienes no se dan por satisfechos con ese modo de ver revelan con ello su incapacidad para adueñarse del punto de vista de lo absoluto” y también vacío ya que “hacer pasar su absoluto por la noche en la que, como suele

decirse, todos los gatos son pardos, es la ingenuidad del vacío en el conocimiento.”
((Hegel 1971): 14-15)

Podemos dotar de algún contenido a la idea de lo absoluto que acabamos de mencionar refiriéndonos a la presentación kantiana de la idea de la naturaleza como un organismo. [13] En la *Crítica de la facultad de juzgar* (1790) (ver (Kant 1991)), Kant examina la noción de una finalidad en la naturaleza. En su presentación, Kant desarrolla esta idea ligada al examen de la capacidad de juicio. Kant encuentra que para la facultad de juicio no podemos encontrar un principio *a priori* constitutivo, puesto que un principio semejante requeriría nuevamente de una capacidad de juicio para ser aplicado. ¿Significa esto que no hay ningún principio *a priori* para la facultad de juicio? De lo que hemos señalado se sigue que la respuesta de Kant tiene que ser que no hay tales principios si nos referimos a los mismos como principios constitutivos. Sin embargo, Kant señala que cabe aún la posibilidad de encontrar un principio regulativo.

Kant distingue dos tipos de juicio y dos modos de ejercer la capacidad de juicio. Los juicios pueden ser *determinantes*, cuando la tarea que enfrentamos es hallar un caso de un concepto, por ejemplo cuando dispongo del concepto de árbol y debo encontrar un caso del mismo en la realidad. O bien los juicios pueden ser *reflexionantes*, cuando la tarea que enfrentamos es la de encontrar unidad en una multiplicidad dada, por ejemplo cuando se me presentan diferentes casos individuales, jacarandá, lapacho, olmo, roble, y debo hallar el universal que los subsume (árbol). La multiplicidad considerada puede consistir de un conjunto de casos individuales, pero puede consistir también de un conjunto de generalizaciones de cierto nivel que esperamos sistematizar bajo una generalidad de mayor nivel. Evidentemente el ejercicio de la facultad de juzgar reflexionante tiene una importancia vital para el conocimiento científico, en el que no nos conformamos con encontrar generalidades, diferentes leyes que no se conectan entre sí, sino que aspiramos a obtener un cuadro sistemático de la naturaleza. En la tarea de la reflexión nos orientamos por la idea de que la naturaleza es un organismo (tiene una finalidad); esto es, si bien no conocemos que lo sea, tenemos que proceder *como si* lo fuera. Kant considera que sería irracional emprender esta tarea si no pensáramos que podemos tener éxito en la misma. Y pensar que podemos tener éxito en la misma al intentar encontrar unidad para una multiplicidad dada es concebir a la naturaleza como producto de una voluntad inteligente para uso de la facultad de juzgar. Este pensamiento es un principio regulativo (y no constitutivo) de la facultad de juzgar reflexionante. Pero, si bien nos vemos obligados a *representarnos* la naturaleza de este modo, hay que insistir

en que no podemos *conocerla* como tal. Kant otorga, en consecuencia, un papel meramente heurístico a la idea de una finalidad en la naturaleza. Podemos concluir, entonces, que mientras que Kant niega, Hegel afirma, que podemos conocer a la naturaleza como un organismo.

Ahora bien, ¿cuáles son las razones de este movimiento? ¿Por qué postular lo absoluto?, ¿por qué otorgarle validez constitutiva a la idea de la naturaleza como un organismo?

Hegel responde a esta cuestión en 1801 en *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling* (ver (Hegel 1990)). Allí Hegel sostiene que sólo podemos solucionar los problemas de la filosofía de Fichte si asumimos la existencia del absoluto de Schelling, lo que quiere decir que sólo podemos trascender los problemas de la filosofía de Fichte si le damos valor constitutivo a la idea de la naturaleza como un organismo vivo.

En la *Doctrina de la ciencia* (1794) Fichte parte de lo que considera la dificultad fundamental irresuelta en la *Crítica de la razón pura* de Kant: el problema de la deducción trascendental de las categorías. Este problema, como ya lo señalamos, plantea la siguiente cuestión: ¿Si nuestros conceptos *a priori* se derivan del entendimiento, como sabemos que se van a poder aplicar a las intuiciones de la sensibilidad que son *a posteriori*?

Kant había sostenido que estos conceptos se aplican a la experiencia porque son su condición necesaria. Los conceptos del entendimiento determinan las condiciones generales bajo las que podemos tener representaciones. Por ello, son válidos para las representaciones, pero no más allá de ellas. Cómo ya señalamos los críticos de Kant entendían que el problema era irresoluble en virtud del dualismo kantiano.

En línea con los críticos de Kant, Fichte entendía que hay que superar el dualismo porque, de otro modo, no podemos explicar cómo es posible el conocimiento y acabamos irremediablemente en el escepticismo. Fichte creía que la manera de superar este problema era postular el '*principio* de la identidad entre sujeto y objeto'.

Ahora bien, razonaba Fichte, el único tipo de conocimiento que satisface las demandas de la identidad sujeto-objeto es el autoconocimiento. En el autoconocimiento, o autoconciencia, -por ejemplo el *cogito* cartesiano-, el sujeto que conoce es idéntico al objeto conocido. El autoconocimiento, transformado en el paradigma de todo conocimiento, dota de un programa a la filosofía de Fichte. En palabras de Beiser:

“Si podemos mostrar que nuestro conocimiento de un objeto en la experiencia es, en realidad, sólo una forma de autoconocimiento, entonces podremos mostrar que el conocimiento es posible” ((Beiser 1999a): 12)

Pero, la objeción se impone inmediatamente: ¿nos conocemos a nosotros mismos conociendo objetos ordinarios? Fichte responde negativamente a esta pregunta, separándose de Berkeley. Más bien realiza un replanteo del problema. El sujeto de conocimiento, el que se conoce a sí mismo en cualquier acto de conocimiento, no son los sujetos individuales, sino el ego infinito o absoluto (un sujeto que crea sus objetos en el mismo acto de conocerlos). Sin embargo, Fichte sigue siendo lo suficientemente kantiano como para insistir en que el ‘ego absoluto’ debe entenderse como un *principio regulativo* y no como un principio constitutivo de la realidad. Es decir que el ego absoluto no debe entenderse como algo existente.

Lo novedoso del planteo de Fichte es que el ego absoluto no va a concebirse meramente como un principio heurístico, sino como un postulado necesario de la moralidad. Las exigencias de la moral requieren comportamientos autónomos, actos de sujetos que se constriñan únicamente por la ley de la razón. En consecuencia, estamos tanto más cerca de cumplir con las exigencias de la moral cuanto más eliminamos nuestra naturaleza sensible, la que nos hace estar expuestos a causas externas a nosotros mismos. Cuanto más logra el hombre controlar la naturaleza, haciéndola apropiada a sus fines racionales, más se acerca el ego finito al ideal del ego infinito. Apréciase aquí un elemento pragmático en la filosofía de Fichte: el conocimiento es posible como resultado de la acción, no de la contemplación. La acción produce las condiciones que hacen posible el conocimiento. Sólo podemos disminuir el dualismo, y lograr la identidad de sujeto-objeto requerida por el conocimiento, a través de la acción, esto es, luchando por hacer que la naturaleza se conforme a nuestros fines racionales. Para Fichte, como luego para Marx, los misterios de la filosofía trascendental se disuelven en la práctica.

Schelling y Hegel consideran que la solución propuesta por Fichte adolece de una debilidad insuperable en la medida en que otorga un estatus meramente regulativo a la unidad de sujeto y objeto. Se preguntan, en consecuencia: ¿Cómo es posible el conocimiento si depende de una condición que no puede cumplirse nunca? En virtud de esta objeción y de las consecuencias que la misma acarrea, Schelling y Hegel dan el paso ulterior consistente en otorgar un estatus constitutivo, y no meramente regulativo, a la idea de lo absoluto. Tenemos que presuponer que la identidad de sujeto y objeto

existe, y más aún, tenemos que suponer que existe dentro de la dualidad de sujeto y objeto que encontramos en la experiencia. Como lo señala Beiser:

Es necesario, en otras palabras, suponer que cuando el ego finito conoce un objeto que parece ser dado, externo, esto es, en realidad, su auto-conocimiento subconsciente como yo absoluto. En otras palabras, tenemos que concebir a lo absoluto como una sustancia infinita simple, cuya naturaleza consiste en ser una fuerza viva y cuyos atributos son lo subjetivo y lo objetivo. ((Beiser 1999b) :15)

La idea subyacente es que *sólo si* pensamos a la naturaleza como un organismo y a los sujetos cognoscentes como partes de la misma, podemos explicar las interacciones entre sujeto y objeto. Lo que, en términos kantianos, equivale a decir que hemos realizado una *deducción trascendental* de la idea de la naturaleza como un organismo y de la unidad de sujeto y objeto[14]. En contra de Kant, para Schelling y Hegel, esas ideas metafísicas no son meras ficciones heurísticas, son condiciones de posibilidad de la experiencia.

2. Epistemologías de lo absoluto.

El movimiento que acabamos de describir, del que resulta que lo absoluto no es concebido ya como una hipóstasis trascendente (como Dios o el alma en la metafísica tradicional), es todavía puramente intelectual, lo que hace falta para tornarlo más concreto es exhibir la manera en la que lo absoluto está enraizado en nuestra experiencia.

En los 1800s Schelling desarrolló una complicada epistemología intentado proveer una respuesta para esta cuestión. Schelling reconocía, con Kant, que no podemos demostrar lo incondicionado a través del razonamiento discursivo. Pero Schelling se dedicó a enfatizar especialmente las características de la razón como un poder intuitivo. Se interesó especialmente, en consecuencia, por la manera que mostramos verdades matemáticas a través de la intuición. Por ejemplo, demostramos que dos líneas paralelas no se intersecan a través de un dibujo de dos líneas equidistantes en un pizarrón. Esto, se argumenta, pone de manifiesto que poseemos una capacidad de intuición intelectual.

Ahora bien, bajo el supuesto que hay una capacidad de intuición racional o intelectual ¿Cómo obtenemos conocimiento de lo absoluto a través de la misma? De acuerdo a Schelling logramos el conocimiento de lo absoluto a través del conocimiento de lo particular. La idea de Schelling es que cuando captamos perfectamente una cosa

particular (es decir, cuando la conocemos en su individualidad), llegamos al conocimiento de lo absoluto, el todo en el que todas las diferencias desaparecen. Nuevamente recurrimos a Beiser:

De la misma manera que en la construcción matemática hacemos abstracción de todas las propiedades accidentales de una figura (que esta escrita con tiza, en un pizarrón) para verla como un ejemplar perfecto de una verdad universal, en la construcción filosófica abstraemos todas las propiedades específicas de un objeto para ver en él el todo absoluto. Entonces, si enfocamos en el objeto mismo, haciendo abstracción de todas sus propiedades, deberíamos ver su identidad con la totalidad del universo, puesto que las cosas sólo se distinguen por sus propiedades. ((Beiser 1999a): 17)

Hegel compartió, durante algún tiempo, el método de la intuición intelectual de Schelling. Como ya señalamos, se alejó de este método fundamentalmente por considerar que la intuición intelectual es vacía, ya que identificamos los objetos aplicándoles conceptos (ver el apartado 4 de este trabajo sobre la certeza sensorial) y que es esotérica, esto es, carece de medios racionales de persuasión frente al desacuerdo, no pudiendo proponer una vía racional de acceso a lo absoluto. Es decir, en caso de desacuerdo, la propuesta schellingiana debe limitarse a constatar la diferencia y, eventualmente, afirmar que el adversario carece de la capacidad de intuición intelectual. Consecuentemente, Hegel propuso un método discursivo, la dialéctica, para mostrar cómo tenemos conocimiento de lo absoluto. En la *Fenomenología*, el movimiento dialéctico es motorizado al confrontar la pretensión de conocimiento de la conciencia ordinaria con su propio estándar de conocimiento. Por ello, en la *Fenomenología*, Hegel parte del “saber que se manifiesta”. La conciencia que sabe algo tiene una certeza, pero aspira a un saber independiente de su certeza. Esta aspiración nos procura, de modo implícito, un criterio para confrontar, y eventualmente criticar, su certeza. Por ejemplo, la ‘certeza sensorial’ que consideraremos en el último apartado, consiste en la certeza de aprehender lo real, pero esta aprehensión se realiza bajo una determinada concepción. Lo real de la certeza sensible es lo inmediato, los entes concretos, individuales. Entonces, la certeza de la certeza sensorial se basa en la creencia de haber captado lo real porque ha captado entidades individuales. Pero, ¿ha captado entidades individuales?, y si no lo ha hecho ¿qué es lo que ha captado como real? La dialéctica discurre, como veremos en el apartado 4, a través de la confrontación entre certeza y concepción.

3. Más allá del límite o Hegel crítico de Kant.

Hegel ha sido un crítico de Kant, tanto de su filosofía práctica como de su filosofía teórica. La importancia de esta crítica para el desarrollo de la filosofía hegeliana difícilmente pueda exagerarse, por lo menos si otorgamos crédito al comentarista que sostiene que “la totalidad del programa y concepción de la filosofía de Hegel descansa sobre la refutación de la limitación kantiana de la razón”[\[15\]](#)

Las críticas de Hegel pueden clasificarse en tres grupos:

- (a) el tratamiento del yo y la apercepción
- (b) las críticas vinculadas a la deficiente explicación kantiana de la necesidad de nuestro conocimiento, y
- (c) la idea de que un estudio preliminar del conocimiento es un error.[\[16\]](#)

Nos limitaremos al tercer grupo de críticas, especialmente las vinculadas con la concepción de lo absoluto presentadas en la introducción a la *Fenomenología del espíritu*.

La “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* comienza con una referencia a una concepción del conocimiento que lo concibe por analogía con una herramienta. De esta analogía se desprende que el examen de la ‘herramienta conocimiento’ debe preceder al uso de la misma. Es sencillo reconocer a la filosofía kantiana como objetivo crítico de esta observación.

Dejemos a Hegel presentar su propia posición:

Es natural pensar que, en filosofía, antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento real de lo que es en verdad, sea necesario ponerse previamente de acuerdo sobre el conocimiento considerado como el instrumento que sirve para apoderarse de lo absoluto o como el medio a través del cual es contemplado. Parece justificada esta preocupación, ya que, de una parte, puede haber diversas clases de conocimiento, una de las cuales se preste mejor que las otras para alcanzar dicho fin último, pudiendo, por tanto, elegirse mal entre ellas; y, de otra parte, porque siendo el conocimiento una capacidad de clase y alcance determinados, sin la determinación precisa de su naturaleza y sus límites captaríamos las nubes del error en vez del cielo de la verdad. E incluso puede muy bien ocurrir que esta preocupación se trueque en el convencimiento de que todo el propósito de ganar para la conciencia por medio del conocimiento lo que es en sí sea

en su concepto un contrasentido y de que entre el conocimiento y lo absoluto se alce una barrera que los separa sin más. (Hegel 1971): 51, el subrayado es mío)

Hemos destacado dos expresiones en esta cita, la oración inicial “*Es natural pensar que...*” y “*Parece justificada esta preocupación...*”, puesto que a nuestro juicio revelan la clave de la argumentación de Hegel. La primera pone de relieve que la posición considerada es, a juicio de nuestro autor, un supuesto, algo que los filósofos creen, o han llegado a creer, que va de suyo. Un supuesto contrasta con una proposición cuya verdad ha sido garantizada filosóficamente. Por ello la segunda expresión subrayada señala que la posición considerada tiene la *apariencia* de una proposición filosófica, es decir, *parece ser*, sin serlo, una proposición dotada de una justificación. Una mirada atenta no dejará de percibir una tensión entre ambas expresiones. Cuando tomamos algo como natural, lo que hacemos es, justamente, dejar de examinar y preguntar por su justificación. De esta manera, Hegel llama la atención sobre un presupuesto no justificado, aunque tal vez justificable, ubicado justamente en los inicios de cierto modo de filosofar. Este presupuesto, de acuerdo a Hegel, caracteriza a la filosofía kantiana y en general a las filosofías que adoptan lo que podríamos denominar el “método crítico epistémico”^[17]. El método crítico epistémico se caracteriza por la convicción de que antes de enrolarnos en la empresa del conocimiento tenemos que asegurarnos si nuestro entendimiento tiene la capacidad para realizar las tareas que nos proponemos. La defensa natural, que encontramos desafiada en el párrafo inicial de la “Introducción”, es que esta suposición nada presupone acerca de nuestra capacidad de conocer.

Para clarificar la estrategia argumentativa de Hegel, vale la pena señalar que él mismo reconoce que la imposición de un límite a nuestra capacidad de conocimiento se sigue de una manera fatal una vez que adoptamos este ‘supuesto natural’. En efecto:

...si el conocimiento es el instrumento para apoderarse de la esencia absoluta, inmediatamente se advierte que la aplicación de un instrumento a una cosa no deja a esta tal y como ella es para sí, sino que la modela y altera. Y si el conocimiento no es un instrumento de nuestra actividad, sino, en cierto modo, un médium pasivo a través del cual llega a nosotros la luz de la verdad, no recibiremos ésta tampoco tal y como es en sí, sino tal y como es a través de este médium y en él. ((Hegel 1971): 51)

A lo que Hegel agrega: “En ambos casos empleamos un medio que produce lo contrario a su fin, o más bien el contrasentido consiste en recurrir en general a un medio.” Es decir

que, en su opinión, el ‘supuesto natural’ del método crítico epistémico no sólo no está justificado sino que, además, es absurdo.

Afortunadamente, Hegel amplía sus reparos al mismo. Las críticas de Hegel a esta posición pueden agruparse bajo dos rótulos. Podemos llamarlas la “crítica metafísica” y la “crítica epistemológica”.

La “crítica metafísica” está expuesta, fundamentalmente, en la “Introducción” a la *Fenomenología*. Allí Hegel sostiene que lo que en el primer párrafo calificaba de “preocupación aparentemente justificada” esconde en realidad una contradicción:

Da por supuestas, en efecto, *representaciones* acerca del *conocimiento* como un *instrumento* y un *médium*, así como también una *diferencia entre nosotros mismos y ese conocimiento*; pero, sobre todo, presupone que lo absoluto *se halla de un lado y el conocimiento de otro*, como algo para sí y que, separado de lo absoluto, es, sin embargo, algo real [*reell*]; presupone, por tanto, que el conocimiento, que al ser también fuera de lo absoluto es también fuera de la verdad, es sin embargo verdadero, hipótesis con la que lo que se llama temor a errar se da a conocer más bien como temor a la verdad. ((Hegel 1971): 52)

Este fragmento puede leerse con la clave que presentamos al comentar la noción spinociana de lo absoluto. La idea misma de una realidad absoluta no puede ser satisfecha más que por el universo como un todo, ya que cualquier otra opción haría de lo absoluto algo limitado y, en consecuencia, susceptible de ser conceptualizado desde afuera.^[18] Para Hegel, entonces, en primer lugar, la idea de una realidad absoluta que no incluya al conocimiento y, en segundo lugar, la concepción del conocimiento como algo real que, sin embargo, no forma parte de lo absoluto, están ambas implicadas en el “supuesto natural” considerado inicialmente. Estas ideas son ambas contradictorias en sus propios términos, lo que implica que aunque el supuesto natural pueda parecer justificado, es reducido al absurdo por estas consecuencias. Esta separación obstaculiza dos de los propósitos más valorados por Hegel, como señala Hyppolite: “lo absoluto sería distinto del conocimiento: ni lo absoluto podría ser saber de sí mismo ni el saber podría ser saber de lo absoluto” (Hyppolite 1998): 9)

La crítica metafísica puede reelaborarse en clave epistemológica. La crítica epistemológica toma como punto de partida la afirmación del filósofo crítico acerca de que lo único que tenemos son principios de conocimiento que se aplican a las “cosas para nosotros” pero no a las “cosas en sí”. De acuerdo a Hegel, esta afirmación violaría la

postulada limitación de los conocimientos refutándose a sí misma. En efecto, la afirmación de la restricción de nuestro conocimiento a las ‘cosas para nosotros’ es una pretensión absoluta de conocimiento.

Por ello, veamos la “crítica epistemológica” con algún detalle.

La crítica epistemológica aparece delineada con más claridad en la *Lógica de la Enciclopedia*:

Uno de los puntos de vista capitales de la filosofía crítica es que, antes de proceder al conocimiento de Dios, a la esencia de las cosas, etc., es preciso indagar la facultad de conocer para ver si es capaz de realizar semejante tarea; se debería aprender a conocer el instrumento antes de comprender la labor que por su intermedio ha de llevarse a cabo; porque si el instrumento fuese insuficiente todo esfuerzo resultaría estéril. Tal pensamiento ha parecido de tal modo plausible que ha despertado la mayor admiración y adhesión, y ha reconducido el conocer, del interés por sus objetos y del ocuparse de éstos, a sí mismo, al conocimiento formal. Pero si no queremos plagarnos de palabras, fácil es comprender que otra clase de instrumentos pueden examinarse y emplearse de otro modo que no sea el trabajo mismo a que están destinados; pero la indagación del conocimiento no puede efectuarse de otro modo que conociendo, de lo que se deduce que indagar este llamado instrumento no es otra cosa que conocerlo. Por consiguiente, querer conocer antes de conocer es absurdo, tan absurdo como el prudente propósito de aquel cierto Escolástico, de empezar a nadar antes de arriesgarse en el agua. (Hegel 1985): 8; § 10)

Una herramienta ordinaria, un martillo por ejemplo, puede evaluarse de manera independiente, es decir, sin utilizar la propia herramienta. Podemos evaluar si un martillo sirve para golpear en determinada superficie sin tener que martillar, por ejemplo examinando la dureza relativa del acero de que está hecha la cabeza del martillo y la dureza del material que tenemos que golpear con el mismo. Sin dar un solo martillazo podríamos saber si un martillo es o no es apto para determinada tarea. La analogía entre la herramienta ordinaria y la “herramienta conocimiento” falla en virtud de que es justamente esta posibilidad la que no está disponible en el caso del conocimiento. La determinación de lo que *puede* y *no puede* el conocimiento consiste justamente en *conocer* qué puede y qué no puede el conocimiento. Cuando presentamos el problema de esta manera, vemos que nos encaminamos, no hacia la determinación segura y definitiva de los límites del conocimiento, sino hacia un regreso infinito: una vez realizado

el primer paso deberíamos preguntarnos si el conocimiento tiene la capacidad de conocer sus propios límites que fue presupuesta y no examinada en el primer paso del examen y así sucesivamente. O bien, para respetar la dirección que la comparación con el “cierto Escolástico” le otorga a la analogía, antes de comenzar la investigación acerca de las limitaciones de nuestro conocimiento, tendríamos que investigar nuestra capacidad para llevar a cabo esta investigación y así hasta el infinito.

Consideremos las posibles réplicas a estas críticas de parte del filósofo crítico.^[19] Por lo que respecta la cuestionada analogía del conocimiento con una herramienta, el filósofo crítico se vería obligado a reconocer que la generalidad del alcance de la capacidad reflexiva de conocer la hace diferente de cualquier herramienta ordinaria, y por ello a conceder en parte la objeción. Pero sin embargo el filósofo crítico puede argumentar que la analogía con una herramienta no funciona en su pensamiento como un “supuesto natural” como pretende Hegel. Karl Ameriks argumenta que la postulación kantiana de las formas de la sensibilidad y el entendimiento no son presupuestos sino que son *conclusiones* de un razonamiento regresivo. De acuerdo a Ameriks, una vez que estas formas han sido descubiertas Kant se vio obligado a presentar un argumento adicional para mostrar que son formas, herramientas nuestras para captar algo que, en sí mismo, es diferente de nosotros. Este paso adicional es la demostración de la idealidad trascendental de nuestros objetos de conocimiento, o lo que Ameriks llama la “tesis de la restricción” (ver (Ameriks 1985): 2, 6 y 16). De acuerdo a Ameriks, Hegel se confunde al creer que la tesis de la restricción es una consecuencia de la deducción trascendental cuando en realidad es una consecuencia de la dialéctica trascendental, que muestra, a través de las antinomias, que las formas de nuestro espíritu descubiertas en la deducción trascendental sólo tienen un uso confiable en el dominio de la experiencia posible. En consecuencia, el filósofo crítico, aún reconociendo que la facultad de conocer no es, debido a su alcance, análoga a una herramienta ordinaria, puede insistir en que esta facultad puede usar el principio de contradicción para evaluar regiones específicas de la propia capacidad. Este es el rol que desempeñan las antinomias. Como resultado de este examen podemos concluir que algunas partes de la capacidad tienen un alcance limitado y que, en ese sentido, son como medios o herramientas que cumplen su propósito dentro de determinados límites. (ver (Ameriks 1985): 17-18)

Karl Ameriks ha señalado que la crítica que Hegel realiza en términos del intento de aprender a nadar antes de aventurarse en el agua, puede recibir una traducción no metafórica en términos del “problema del criterio” presentado por Roderik Chisholm. El

“problema del criterio” tiene la forma de una paradoja: para poder presentar una pretensión cognitiva, uno debe saber que la misma satisface determinados criterios que la hacen un conocimiento adecuado, pero, simultáneamente, uno no puede tener una idea de los criterios que hacen que un conocimiento sea adecuado, a menos que uno conozca ya algunas cosas particulares. Chisholm clasifica las respuestas al problema del criterio en “metodistas” y “particularistas”. Una respuesta “metodista” consiste en suspender el juicio acerca de conocimientos particulares hasta tanto no hallemos un criterio general de adecuación cognitiva. Una respuesta “particularista” supone que poseemos ciertos conocimientos con anterioridad a disponer de un criterio de lo que los hace conocimientos; obtenemos un criterio general a partir de la reflexión sobre estos casos. El propio Chisholm adopta una posición “particularista” considerando que el problema del criterio sólo afecta a las posiciones metodistas. La crítica de Hegel descansaría en la interpretación de Kant como un “metodista”, lo que nos lleva a preguntarnos cómo es que Kant espera deducir un criterio de conocimiento sin admitir conocimientos particulares, lo que sería análogo a querer aprender a nadar sin aventurarse en el agua. Ameriks considera que la interpretación de Kant como un “metodista” es inadecuada a Kant, puesto que éste no está interesado en determinar cuál es el criterio de conocimiento sino que su interés es, dados ciertos enunciados aceptados (por ejemplo, que algo sucede en *t*), ver cuáles son sus condiciones necesarias^[20]. (ver (Ameriks 1985): 15-16)

Por otra parte, el filósofo crítico podría reconocer que Hegel ha sacado a la luz un presupuesto de su argumentación. Pero, acto seguido, podría pasar a argumentar a favor del mismo. Hegel ha mostrado que el método crítico fracasa cuando recorre la vía cartesiana y busca, consecuentemente, encontrar un camino que le ahorre de modo definitivo tomar las nubes del error por los cielos de la verdad (ver (Hegel 1971): 51). En esta línea el filósofo crítico aparece como alguien que encara las cosas en el orden equivocado, como sugiere la comparación con el escolástico. Pero el filósofo crítico podría apelar a otra analogía. Podría sostener, por ejemplo, que él mismo no es como quien intenta aprender a nadar antes de aventurarse al agua, sino como alguien que, habiendo aprendido a nadar y *habiendo nadado ya*, ha corrido el riesgo de ahogarse. Los extravíos en el agua y los riesgos de muerte se corresponden, en el plano del conocimiento, a la metafísica y la teología. En consecuencia, a través de la nueva analogía rechaza el calificativo de sobreescrupuloso, y reclama el de prudente: él quiere

saber cuán lejos se puede llegar nadando, para saber qué metas es racional plantearse y cuáles deben resignarse.

En relación a esta última respuesta, Hegel podría darse por satisfecho con haber presentado un argumento que derrote a la versión sobreescrupulosa, ya sea que este argumento se aplique o no a la versión prudente del filósofo crítico. En efecto, la versión prudente del filósofo crítico hace del examen previo del alcance de las facultades de conocimiento una cuestión contingente, opcional. No hay necesidad *filosófica* en comenzar de esta manera, se trata de un asunto de prudencia, en el que, como es sabido, siempre hay varias respuestas legítimas. Hegel, decíamos, probablemente se daría por satisfecho con mostrar que hay una pregunta escondida en el procedimiento crítico: ¿Qué garantías podemos tener de alcanzar el conocimiento de lo absoluto? y reemplazarla por otra: ¿Por qué deberíamos necesitar una garantía de este tipo al comienzo de nuestras investigaciones? ¿Por qué no comenzar y luego ver que tan lejos llegamos? (ver (Stern 2002): 39-40).

En cualquier caso, Hegel considera que con el cuestionamiento del supuesto natural del filósofo crítico ha ganado el derecho a comenzar. En consecuencia, Hegel se plantea la pregunta ¿Por dónde comenzar? Hegel considera que sería infructuoso comenzar directamente por la filosofía sistemática. Si comenzáramos directamente, presentando un sistema de filosofía, entonces hallaríamos que lo que afirmamos no puede probarse frente a concepciones rivales:

En efecto, la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero sin más que considerarlo como un punto de vista vulgar de las cosas y asegurando que ella es un conocimiento completamente distinto y que aquel saber no es para ella absolutamente nada, ni puede tampoco remitirse al barrunto de un saber mejor en él mismo. Mediante aquella *aseveración* declararía que su fuerza se halla en su ser; pero también el saber carente de verdad remite al hecho de que *es* y *asevera* que la ciencia no es nada para él, y *una* aseveración escueta vale exactamente tanto como la otra. Y aún menos puede la ciencia remitirse al barrunto mejor que se daría en el conocimiento no verdadero y que en él mismo señalaría hacia ella, pues, de una manera, al hacerlo así, seguiría remitiéndose a un ser y, de otra parte, se remitiría a sí misma como al modo en que es en el conocimiento no verdadero, es decir, en un modo malo de ser y a su manifestación, y no a lo que ella es en sí y para sí. Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta. ((Hegel 1971): 53-54). [\[21\]](#)

El problema que presenta aquí Hegel es que la ciencia se presenta *siempre* como verdadera, y por ello como absoluta. En consecuencia, el hecho de que una concepción esté acompañada por la creencia de que es verdadera, de que una concepción aparezca coronada con la convicción de ser un acceso adecuado a lo absoluto, no nos permite escoger entre una posición y otra. *Cualquier* concepción que aspire a ser una concepción correcta, está además acompañada por la creencia de ser una concepción correcta. Por tanto, si fuéramos a presentar desde el inicio una concepción filosófica sistemática, aquella que creemos o sabemos verdadera (es decir el sistema hegeliano), deberíamos, además, presentar un criterio que nos permita *demostrar* la verdad de nuestra propia concepción frente a otras concepciones que aspiran a ser verdaderas. En cualquier otro caso, por las razones formales aducidas (la necesaria correlación entre “creer que *p*” y “creer que *p* es verdadero”), ambas concepciones serían equipolentes, afirmando ambas su verdad, lo que, de acuerdo a lo que venimos viendo, no se distingue de afirmar su ser: la convicción de ser verdaderas, es algo que viene con el mero hecho de *ser* concepciones o creencias. Notemos que esta interpretación no arroja luz sobre la frase final de la cita de Hegel: “Por esta razón debemos abordar aquí la exposición del saber tal y como se manifiesta.”. Pero volveremos sobre esto en breve.

El argumento prosigue con el cuestionamiento del propio intento de provisión de un criterio semejante:

Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que este es *en sí*. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmaríamos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta. (Hegel 1971): 57)[22]

El examen externo del saber, que es lo que resultaría si propusiéramos nuestra propia concepción filosófica junto con un criterio para examinar las pretensiones de saber alternativas, no nos permite trascender la situación de mutua afirmación y equipolencia que tendría por misión resolver. Está en la propia naturaleza de la posición adoptada al realizar un examen externo, que implica la adopción de una posición de juez, el que la posición examinada aparezca como mera creencia y nunca como saber, ya que la verdad y la justificación de la creencia –es decir, lo que hace de la creencia un saber- han sido

puestos en suspenso justamente por estar la creencia bajo la situación de examen. Pero las cosas discurren con simetría perfecta del lado de la posición examinada. Pues, recordemos, se trata de un examen externo y no de uno al que la posición examinada se aviene voluntariamente; la posición examinada es para sí misma un saber y considera a la otra posición –a la que llamamos inicialmente posición del juez o posición examinadora- que pretende conocer una verdad diferente a la suya propia, como un no saber, como una mera creencia cuya verdad está en suspenso. Así las cosas, el desarrollo lógico de la posición examinada tiende al examen de la posición examinadora. Es decir, estando ella misma convencida de su saber y quedando en suspenso el saber de la otra posición, que aparece como mera creencia, nada es más natural que acometer el examen de la misma. Este examen será también externo. Pero, lo que es más importante, esto implica trocar el rol de posición examinada por el de examinadora. De donde resulta que en la situación de examen externo no puede esperarse una resolución racional. Dada la situación de examen externo no podemos más que esperar que una afirmación se oponga a la otra.

Así las cosas, parece que, luego de haber desechado la manera crítica de comenzar a filosofar, no podemos encontrar una concepción que nos permita trascender la misma. Hegel constata que por fortuna tenemos una vía de sortear esta dificultad:

...la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esa apariencia de separación y de presuposición. La conciencia nos da en ella misma su propia pauta, razón por la cual la investigación consiste en comparar la conciencia consigo misma, ya que la distinción que se acaba de establecer recae en ella. Hay en ella un *para* otro, o bien tiene ella, en general, la determinabilidad del momento del saber; y, al mismo tiempo, este otro no es solamente *para ella*, sino que es también fuera de esta relación, es *en sí*, el momento de la verdad. Así, pues, en lo que la conciencia declara dentro de sí como el *en sí* o *lo verdadero* tenemos la pauta que ella misma establece para medir su saber. (Hegel 1971): 57)

Ahora podemos comprender porqué debemos comenzar por “el saber tal como se manifiesta”. El saber que se manifiesta está en condiciones de realizar su propio examen. La conciencia que sabe algo, tiene una certeza, pero aspira a un saber independiente de esta certeza, es decir que tiene una concepción, mayormente implícita, de porqué el objeto de su certeza es conocido adecuadamente. Por ello el filósofo no tiene que proveer un criterio para evaluar al saber que se manifiesta, sino que puede limitarse a

observar el desarrollo del proceso. El proceso que denominamos “dialéctica” consiste, principalmente, en el proceso por el que la conciencia que levanta una pretensión de conocimiento, lleva a cabo la comparación del saber (pretensión de conocimiento) con sus propios criterios, implícitos, de adecuación. Esta comparación la lleva a cabo la conciencia misma que cree saber, ya que la misma no puede tolerar desajustes entre el objeto que conoce y su concepción de lo que conoce. Tolerar ese desajuste sería, para la conciencia, tanto como admitir que no es un saber y retractar sus pretensiones de conocimiento. El otro rasgo definitorio de la dialéctica hegeliana, y de fundamental importancia para la cuestión del límite, es la noción de “negación determinada”. Cuando asistimos a los desajustes entre la concepción de lo verdadero y el objeto conocido no asistimos meramente a un desajuste o falta de concordancia entre la conciencia y su objeto, sino, simultáneamente, a la aparición de un nuevo objeto. El objeto se revela como no siendo *así* (como dictaba nuestra pauta de saber adecuado), pero “no ser así” es siempre, inevitablemente, “ser *asá*”. En este “ser *asá*” hay implícita una nueva concepción de conocimiento adecuado, una nueva pauta. Veremos en el próximo apartado una muestra de este proceso en la primera manifestación del “saber que se manifiesta”, la dialéctica de la certeza sensorial.

4. Certeza sensorial[23]

La certeza sensorial es una forma de “conciencia natural”[24] que consiste en el conocimiento cierto de lo que se le da de manera inmediata. La certeza sensorial es presentada por Hegel como la manera más natural que tenemos de pensar la relación de la mente con el mundo. Es por ello que el examen del “saber tal como se manifiesta” comienza con la dialéctica de la certeza sensorial.

La certeza sensorial pretende ser, es decir se presenta como, una forma de conocimiento inmediato. Pretende ser “aprehensión” y no “comprensión” de la realidad.

De acuerdo a Hegel esta forma de saber parece natural en virtud de que se apoya en un supuesto que parece plausible, pero que es altamente problemático. Este supuesto consiste en la convicción de que la certeza sensorial nos da la forma de conocimiento más básico, el conocimiento de las entidades particulares. Este supuesto, que otorga atractivo a la certeza sensorial, es a la vez la pauta a partir de la que deberemos juzgar si la certeza sensorial se adecua a su objeto: la certeza sensorial presume que puede

captar una cosa en su plena particularidad, su objeto es el individual concreto, dado a los sentidos, captado antes de operar ninguna abstracción sobre el mismo.

De acuerdo al punto de vista de la certeza sensorial, la “aprehensión” es más básica que la “comprensión” porque los conceptos, en virtud de que su esencia es aplicarse a muchas cosas diferentes, no nos permiten saber nada de la cosa *en tanto que individuo* (los individuos, de acuerdo a la certeza sensorial, son la verdadera realidad).

La dialéctica de la certeza sensible se pone en movimiento, básicamente, en función de que la certeza sensible, en la medida en que se presenta como conocimiento, tiene que poder decir qué es lo que conoce. En consecuencia, Hegel interroga a la certeza sensible qué es lo que su experiencia del objeto nos dice del mismo:

Hay que preguntarle, por tanto, a *ella* misma [a la certeza sensible]: *¿qué es el esto?* Si lo tomamos bajo la doble figura de su ser como el *ahora* y el *aquí*, la dialéctica que lleva en él cobrará una forma tan inteligible como el esto mismo. A la pregunta *¿que es el ahora?* contestamos pues, por ejemplo, *el ahora es la noche*. Para examinar la verdad de esta certeza sensible, bastará un simple intento. Escribiremos esta verdad, una verdad nada pierde con ser puesta por escrito, como no pierde nada tampoco con ser conservada. Pero si *ahora, este mediodía* revisamos esta verdad escrita, no tendremos más remedio que decir que esta verdad ha quedado ya vacía. ((Hegel 1971): 64)

Tratemos de poner de manifiesto más claramente la contradicción que aparece aquí. El primer resultado de esta pregunta es que la respuesta de la certeza sensible, “el esto es el aquí y ahora” no señala un rasgo que sea propio de un objeto en su unicidad, ya que diferentes lugares y tiempos pueden ser “aquí y ahora”. Cómo se señala en el fragmento citado, no tenemos ninguna dificultad en concebir que el “ahora” que utilizamos para señalar este momento particular podamos usarlo para señalar otros momentos. Dicho de manera llana, con ‘aquí’ y ‘ahora’ podemos referirnos a diferentes situaciones particulares. En consecuencia, si *aquí* y *ahora* son términos que puede aplicarse a muchos individuos, resulta que, finalmente, ‘aquí’ y ‘ahora’ funcionan de la misma manera en que funcionan los términos generales. Con ‘vaso’ no nos referimos a un individuo particular *qua* individuo, sino en lo que tiene de común con otros individuos. Lo mismo ocurre con “aquí” y “ahora”, el medio con el que la certeza sensorial pretendía captar a los individuos en su unicidad.

La dialéctica de la certeza sensorial manifiesta la contradicción de una concepción de la realidad que, por un lado, se presenta como *inmediata*, y, por el otro, levanta la pretensión de ser una *forma de conocimiento*.

Pero lo que más importa para nuestro trabajo es que la dialéctica de la certeza sensorial ejemplifica perfectamente la convicción hegeliana de que, si hay un límite, hay algo más allá del límite y de que, cuando soy consciente de un límite, tengo que ser consciente de algo *más allá* del límite.^[25] De acuerdo a Hegel, al comprender porqué una forma de conciencia se contradice en sí misma, uno se sitúa ya en *la próxima etapa* de la dialéctica. Por ejemplo, comprender que “ahora” es la noche y que no es la noche, es comprender que “ahora” tiene la estructura de un término general, es decir, de un término que refiere a una instancia particular sin ser idéntico con la misma. El conocimiento, (el ejemplificado por el “ahora” propuesto por la certeza sensible) tiene la estructura de la referencia a una instancia particular a través de un término general que puede, en principio, aplicarse a otras instancias. Esto es justamente lo que Hegel entiende por *percepción*, que es el próximo paso en la *Fenomenología*,^[26] en el progreso del espíritu hacia el saber absoluto. En consecuencia, la dialéctica de la certeza sensible ilustra la concepción hegeliana del límite, en el sentido de que, cuando llegamos al límite de la certeza sensible, a la conciencia de su inadecuación como una captación de la realidad, hemos, de algún modo, al menos implícitamente, trascendido ese límite. Cuando criticamos a la certeza sensible como una captación inadecuada de la realidad confrontamos lo que cree y pretende ser con lo que en realidad es. Y es justamente en lo que la certeza sensible es en realidad donde encontramos, si sabemos mirarlo, una nueva pauta, una captación y una concepción de la realidad más rica y compleja, la que da cuenta de la misma en términos de la percepción.^[27]

Bibliografía.

Agoglia, R. (1993) *La filosofía del Derecho de Hegel*, Quito, Banco Central del Ecuador, 1993

Ameriks, K.. (1985). "Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy". *Philosophy and Phenomenological Research* XLVI:1-35.

Ayer, A. (1979) “¿Puede haber un lenguaje privado?” en Villanueva, Ernesto (ed.) *El argumento del lenguaje privado*, México, UNAM, , pp. 83-97.

- Bauman, Z. (2002). *La hermenéutica y las ciencias sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Beiner, R. (1983). *Political Judgment*. London: Methuen.
- Beiser, F. (1999a) *The Cambridge Companion to Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Beiser, F. (1999b). "Introduction: Hegel and the Problem of Metaphysics." En Beiser, (1999a): 1-24.
- Danto, A. (1997). *Después del fin del arte. El arte y el linde de la historia*. Barcelona: Paidós.
- Franks, P. (1998). "German Idealism." En Craig, E., Floridi (Eds.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London: Routledge.
- Gadamer, H.-G. (1996). *Verdad y método*. Traducción de Ana Agud de Aparicio y Rafael de Agapito, Salamanca: Sígueme.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Guyer, P. (1999). "Thought and Being: Hegel's Critique of Kant's Theoretical Philosophy." En Beiser, (1999a): 171-210.
- Hegel, G. W. F. (1939). *Phénoménologie de L'Esprit*. traducción y notas de Jean Hyppolite, Paris: Aubier, 2 vol.
- Hegel, G. W. F. (1971). *Fenomenología del espíritu*. Traducción de W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F. (1985). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Traducción de E. Ovejero y Maury (revisada), México: Porrúa.
- Hegel, G. W. F. (1990). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. Traducción de María del Carmen Paredes Martín, Barcelona: Tecnos.
- Hegel, G. W. F. (2000). *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Traducción de Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- Heidegger, M. (1994). "El concepto de experiencia de Hegel." en: Martin Heidegger *Caminos del Bosque*. Madrid: Alianza: 91-156.
- Horstmann, R.-P. (1998). "Hegel." en Craig, E., Floridi, L. (eds.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London: Routledge.

- Hyppolite, J. (1998). *Génesis y estructura de la 'Fenomenología del espíritu.'* Barcelona: Península.
- Inwood, M. (1992). "Limit, Restriction and Finitude." en: Inwood, M. *A Hegel Dictionary*, Oxford: Blackwell: 177-80.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de Pablo Oyarzún, Caracas: Monte Ávila.
- Kojève, A. (1996). *La dialéctica del amo y el esclavo en Hegel*. Traducción de Juan José Sebreli, Buenos Aires: Fausto.
- Kripke, S. (1989) *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México, UNAM.
- McDowell, John "Intentionality and Interiority in Wittgenstein" en su *Mind, Value and Reality*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1998.
- Malcolm, Norman (1963) "Wittgenstein's *Philosophical Investigations*" en su *Knowledge and Certainty: Essays and Lectures*, Englewood Cliffs, N.J., pp. 96-129.
- Pipin, R. B. (1999). "You Can't Get There From Here: Transition Problems in Hegel's 'Phenomenology of Spirit'." En Beiser, F. (1999a): 52-85.
- Rosen, M.. (2001). "The Role of Rules". *International Journal of Philosophical Studies* 9 (3): 369-84.
- Sprigge, T. (1998). "Idealism." En Craig, E., Floridi (Eds.) *Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0*. London: Routledge.
- Stern, R. (2002). *Hegel and the 'Phenomenology of Spirit.'* London: Routledge.
- Taylor, C. (1976). "The Opening Arguments of the Phenomenology." En MacIntyre, A. (ed.) *Hegel. A Collection of Critical Essays*. Notre Dame-London: University of Notre Dame Press: 151-87.
- Taylor, C. (1997). *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*. Traducción de Fina Birulés Beltrán, Barcelona: Paidós.
- Wittgenstein, L. (1999). *Investigaciones filosóficas* Traducción de García Suarez, A. y Moulines, U. , Barcelona: Altaya.

Notas

[1] En esta presentación del contexto filosófico del pensamiento hegeliano hemos utilizado (Sprigge 1998), (Franks 1998) y (Horstmann 1998)

[2] Si bien el propio Kant fue consciente de este problema, para lo que propuso la noción de esquema como un intento de establecer un puente entre la sensación y el entendimiento, Maimon insistió en que ninguna solución coherente podía proveerse sin superar los dualismos kantianos. La cuestión subyacente es, ¿de qué naturaleza es la mediación propuesta por los esquemas, lógica o empírica?

[3] El hecho ha sido destacado por Gadamer en *Verdad y método* (ver (Gadamer 1996): 71). En un interesante artículo Michael Rosen ha argumentado que la problemática de las reglas es el mejor puente que podemos tender, de hecho para el autor dicho puente ya está tendido, entre la filosofía analítica y la filosofía continental. Utilizo varias de sus observaciones para la presentación del problema. (ver (Rosen 2001)). Véase también una presentación del pensamiento de Kant en una óptica afín a la propuesta de Gadamer en ((Beiner 1983) cap. 3)

[4] El sentido regresivo del pensamiento kantiano consiste en la apelación a razonamientos trascendentales. Es decir, razonamientos que, partiendo de un hecho bien establecido o considerado incuestionable (por ejemplo que hay conocimiento de la naturaleza o que hay juicios sintéticos a priori en las matemáticas), se remontan hasta las condiciones necesariamente involucradas en la ocurrencia del mismo, es decir, hasta sus condiciones de posibilidad. Charles Taylor (Ver (Taylor 1997)) presenta una interesante discusión de esta noción y de su relevancia en la filosofía contemporánea. El mismo autor analiza los capítulos iniciales de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel (la sección 'Conciencia'), como un argumento trascendental (ver (Taylor 1976)).

[5] ¿Estamos dando un paso hacia una lectura "materializante" del idealismo alemán y de Hegel en particular? Consideramos que la respuesta es negativa. En particular, en relación a la filosofía de Hegel, señalamos a continuación la afirmación acerca de que lo absoluto es el todo, la concepción de que el saber actualiza una posibilidad de la realidad, de manera que la realidad sería *menos real* (no absoluta) sin el saber acerca de sí misma y la concepción de lo absoluto como sujeto. Una versión materializante no podría dar cuenta de estas notas, como no podría hacerlo tampoco una versión inmaterialista. Acerca de este punto véase John McDowell ((1998): 306-07)

[6] En adelante nos referiremos a esta obra simplemente como *Fenomenología*.

[7] Robert Pipin desarrolla esta idea ((Pipin 1999): 59).

[8] Es esta idea de propósito la que permite otorgar sentido a muchos pasajes en los que Hegel se refiere a diferentes fenómenos (entidades o procesos) como siendo lo que no son (en el sentido de contener una orientación final que va más allá de sí mismos) y no siendo lo que son (no siendo

meramente lo que puede constatarse acerca de los mismos por tener la orientación a trascender las determinaciones que pueden constatarse). Esta idea, leída en clave existencialista, influyó decididamente en la filosofía del siglo XX. (Ver (Kojève 1996): 13). Se reconoce en la misma, además, la herencia de la teoría aristotélica del acto y la potencia.

[9] De acuerdo a la feliz expresión de Arthur Danto: “La temprana obra maestra de Hegel, la *Fenomenología del espíritu* [*Phänomenologie des Geistes*], tiene la forma de *Bildungsroman* [novela de formación], en el sentido de que su héroe, *Geist* [espíritu], atraviesa una serie de etapas con el fin de alcanzar el conocimiento, no solamente sobre lo que es el conocimiento mismo, sino también, de tomar conciencia que su conocimiento podría ser vacío sin esa historia de contratiempos y entusiasmos inapropiados.” ((Danto 1997): 27)

[10] En este movimiento podemos observar cómo la filosofía hegeliana se toma en serio la idea de sustancia como “existencia independiente”. La idea tradicional de sustancia es la de algo que existe por sí mismo. La sustancia se contrapone a los accidentes o atributos, que “existen en otros”. Nunca nos encontramos con la blancura sino con cosas que son blancas. En consecuencia, decimos que la blancura “existe en otro”. Ese “otro” en el que podemos encontrar la blancura, son individuos o sustancias. Esta distinción sustancia-accidente está modelada en la distinción gramatical entre sujeto y predicado. La reflexión hegeliana muestra que si reflexionamos sobre lo que puede ser “realmente” sustancia, es decir sobre lo que puede realmente existir por sí mismo, nos embarcamos en un proceso de reflexión que se orienta por unas exigencias que no pueden ser satisfechas más que por la realidad toda.

[11] Zygmunt Bauman señala cómo esta idea hegeliana, en términos de “la historia que tiende a comprender la historia”, fue definitoria para el pensamiento de Marx, Weber y Manheim. (Ver (Bauman 2002))

[12] Por ejemplo, Frederick Beiser (Beiser 1999a), Robert Pipin (Pipin 1999) y Robert Stern (Stern 2002)

[13] Ver ((Guyer 1997) cap. 2)

[14] Véase la nota 3.

[15] Ivan Soll *An Introduction to Hegel's Metaphysics*, Chicago, University of Chicago Press, 1969, pp. 48-49, (citado por (Ameriks 1985): 1)

[16] Karl Ameriks analiza de las tres clases de críticas. (ver (Ameriks 1985))

[17] Ver ((Stern 2002): 39). Hegel ubica también a Locke como un representante de esta actitud. (ver (Hegel 2000): 66-67)

[18] Las concepciones contemporáneas que definen a lo real como aquello que satisface una función semántica (la posición de Quine por ejemplo: “ser es ser el valor de una variable”),

presentan un análogo interesante de esta separación. Si lo real es lo que satisface una función semántica, uno puede preguntarse, entonces, si las propias funciones semánticas son o no reales.

[19] Paul Guyer ((Guyer 1999)) toma una línea de respuesta kantiana a Hegel que consiste en sostener que Hegel no propone una “crítica interna” de Kant, sino una crítica “externa”. En consecuencia, Guyer cuestiona que la crítica de Hegel a Kant se dirija al mismo problema y deba juzgarse por los mismos estándares. De acuerdo a Guyer Hegel pone sus propias ideas al leer a Kant, algo que se explica por razones históricas, especialmente la lectura de Kant por Fichte, pero que no puede sostenerse desde un punto de vista sistemático. Con todo, Guyer reconoce que hay una verdad subyacente en la filosofía de Hegel: la creencia de que los principios que Kant considera necesarios son contingentes, históricamente contingentes. En este trabajo no consideraremos la posición de Guyer, básicamente porque ello implicaría una reorientación radical en los propósitos de nuestro trabajo hacia un trabajo erudito acerca de la correcta interpretación del pensamiento de Kant. Puede argumentarse, a favor de la opción presentada en nuestro trabajo, que la omisión de menciones explícitas a Kant de parte de Hegel responde a un propósito semejante al que llevó a Wittgenstein a comenzar sus *Investigaciones filosóficas* con una cita de Agustín en vez de con citas de Russell o Frege. De esta manera Wittgenstein se proponía discutir no teorías particulares sino la “proto-teoría”, es decir el conjunto de presuposiciones, la ‘*Weltanschauung*’, que subyace a múltiples formulaciones teóricas.

[20] Ver nota 3.

[21] Puede ser útil considerar las palabras que utiliza Heidegger para esclarecer este difícil pasaje: “La ciencia emerge como cualquier otro saber, Ciertamente que puede asegurar que ella es el conocimiento absoluto ante el que las demás representaciones tienen que desaparecer. Pero con semejantes manifestaciones lo único que consigue es ponerse en el mismo plano que las manifestaciones vacías del saber. Limitarse a asegurar que están ahí es algo que ellas también pueden hacer. Una manera de aseverar es tan estéril como la otra. La mera aseveración de algo no será lo que haga brotar la savia viva del saber verdadero. Ahora bien, la ciencia puede desmarcarse de otra manera frente a la manifestación vacía del saber, Podría remitir al hecho de que es ella misma ese saber que busca dentro de sí, sin saberlo, el saber no verdadero. La ciencia podría aparecer como eso verdadero que se presiente dentro de lo no verdadero. Pero con ello la ciencia caería nuevamente en la mera aseveración. Además, se reclamaría de un modo de aparición que no se adecua en nada a ella en su calidad de conocimiento absoluto. Que lo verdadero permanezca como meramente presintido es algo bien distinto de ser lo verdadero en sí y para sí.” ((Heidegger 1994): 108).

[22] El problema presentado aquí es semejante a la discusión de problema presentado por Wittgenstein acerca del lenguaje privado. Esto es cuando menos cierto, en mi opinión, cuando se considera la discusión clásica de este problema en las versiones de Norman Malcolm y Alfred

Ayer (ver (Ayer 1979) y (Malcolm 1963)). La discusión entre estos autores giraba alrededor de las secciones § 258 y § 265 de las Investigaciones filosóficas de Wittgenstein (Wittgenstein 1999). Al final del § 258 Wittgenstein señalaba que la propuesta de una definición ostensiva interna como medio de darle significado a un signo acababa en la dificultad de que: “Se querría decir aquí: es correcto lo que en cualquier caso me parezca correcto. Y esto sólo quiere decir que aquí no puede hablarse de ‘correcto’” y la interpretación clásica de Malcolm entendía que la solución a esta dificultad debía buscarse en § 265 “pero la justificación consiste en apelar a una instancia independiente”. De acuerdo a esta interpretación clásica, las observaciones de Wittgenstein apuntan al hecho de que la evidencia subjetiva (parecer correcto, creer que es correcto) no puede proveer un estándar de corrección, mientras que una instancia pública puede proveer el requerido estándar, a lo que el crítico Ayer respondía que, si se fuera a poner en cuestión la capacidad de reconocer mis sensaciones, la apelación a un objeto público no podría serme de ayuda, ya que el reconocimiento de objetos públicos presupone dicha capacidad. No es sorprendente, en consecuencia, que Saul Kripke haya planteado su versión del argumento del lenguaje privado como una crítica inmanente de la noción de estándar de corrección concebido de acuerdo a los presupuestos del realismo clásico como condiciones de verdad. En su “solución escéptica”, la elucidación de la distinción ‘correcto-incorrecto’ no se realizará como algo interno a la conciencia como en el caso de Hegel, pero sí, lo que tiene un sabor hegeliano, las “condiciones de aseverabilidad” o “criterios” que reintroducen la distinción ‘correcto’ e ‘incorrecto’ sólo pueden aplicarse “para dar cuenta de las afirmaciones mismas sobre el significado considerándolas como aseveraciones *dentro* de nuestro lenguaje.” (Kripke, 1989: 77) y no ya como una instancia independiente con la que las afirmaciones deberían compararse.

[23] Debo reconocer mi deuda con la exposición de Stern (Stern 2002) aunque no arribo a las mismas conclusiones que este autor.

[24] La “conciencia natural” es para Hegel una forma de conciencia que toma por verdadero lo que representa, directamente, sin tener conciencia de su actividad representadora. El paso al modernismo en arte, caracterizado por la búsqueda de representar pictóricamente los modos de representar el mundo propios de la pintura, constituye un abandono de la “conciencia natural” en arte, abandono que podría ser descrito, en términos hegelianos, como “autoconciencia”. (ver (Danto 1997): 28-29) La conciencia natural es estudiada en la sección “Conciencia” de la *Fenomenología del espíritu*. Dicha sección consta de tres apartados, I La certeza sensible o el *esto* y la suposición; II La percepción y la cosa y la *ilusión*; III Fuerza y entendimiento, fenómeno y mundo suprasensible.

[25] Ver (Inwood 1992):179

[26] Ver (Hegel 1971): 71-81 “La percepción o la cosa y la *ilusión*”

[27] Deseo agradecer las observaciones del Prof. Oscar Nudler y del Prof. Julio Moran al presente trabajo, como así también a los alumnos con quienes, primero en Introducción a la filosofía y luego en Filosofía contemporánea (UNLP), compartí el desafío de leer a Hegel. También las observaciones de mi amigo Guillermo Bianchi, que me han permitido salvar no pocas imprecisiones y errores. Una versión previa, reducida, de este trabajo apareció como “Hegel y el problema del límite” en una publicación vinculada a la cátedra de Introducción a la Filosofía de la Universidad Nacional de La Plata: Moran, Julio César *Los filósofos y los días, Escritos sobre conocimiento, arte y sociedad*, La Plata, de la Campana, 2006, pp. 37-60.