

revista latinoamericana de filosofía

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA — Vol. VII N° 1

Carla Cordua: Modernidad y filosofía según Hegel

Oscar Daniel Brauer: La estructura de la dialéctica hegeliana

Mario A. Presas: Historia e idea de la filosofía como ciencia
en Husserl

Carlos E. Alchourrón: Negación y tercero excluido

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS · CRONICA

VOL. VII, N° 1 · MARZO 1981

COMITE DE REDACCION

Rafael Braun
Mario A. Presas

Oswaldo N. Guariglia

Ezequiel de Olaso
Eduardo A. Rabossi

Secretaria: Adriana Vaghi

CONSULTORES

Danilo Cruz Vélez (Colombia) Marcelo Dascal (Brasil)
Alfonso Gómez-Lobo (Chile) Rigoberto Juárez - Paz (Guatemala)
Francisco Miró Quesada (Perú) João Paulo Monteiro (Brasil)
José A. Nuño (Venezuela) Alejandro Rossi (México)
Roberto Torretti (Puerto Rico) Luis Villoro (México)

Para suscripciones, pedidos, correspondencia, informaciones, etc., dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Casilla de Correo 5379
Correo Central
1000 Capital Federal - Argentina

Para suscripciones y pedidos en los Estados Unidos y Canadá, dirigirse a:

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA
BOX 1192
BIRMINGHAM, ALABAMA 35201
U.S.A.

Argentina:
Individuos \$ 45.000.—
Instituciones \$ 60.000.—

Exterior:
Individuos U\$S 15.—
Instituciones U\$S 20.—
Por vía aérea, recargo de U\$S 4.—

La Revista Latinoamericana de Filosofía se publica cuatrimestralmente en marzo, julio y noviembre de cada año.

Editor responsable: Antonio M. Battro. Presidente del Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Domicilio Legal: Miñones 2073, 1428 Capital Federal. Registro Nacional de la Propiedad Intelectual N° 1.289.956. Copyright by Centro de Investigaciones Filosóficas, CIF. Queda hecho el depósito que marca la Ley N° 11.723.

Diseño la tapa: Buyi Presas

REVISTA LATINOAMERICANA DE FILOSOFIA

Marzo 1981

Volumen VII

N° 1

SUMARIO

ARTICULOS

Carla Cordua: Modernidad y filosofía según Hegel	3
Oscar Daniel Brauer: La estructura de la dialéctica hegeliana	39
Mario A. Presas: Historia e idea de la filosofía como ciencia en Husserl	61

NOTAS

Carlos E. Alchourrón: Negación y tercero excluido	73
---	----

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

Roderick Chisholm: Theory of Knowledge (Marcelo Dascal)	79
Arnold Gehlen: Philosophische Schriften II (María Julia Bertomeu)	81
Roberto Torretti: Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica (Mario A. Presas)	82
H. G. Hubbeling: Spinoza (Oscar M. Esquisabel)	83
Teófilo Urdanoz, O. P.: Historia de la Filosofía. Tomo VI. Siglo XX: de Bergson al final del existencialismo (Mario A. Presas)	85
Allen Newell: Inteligencia artificial y el concepto de mente (Antonio M. Battro)	87
Cadernos de História e Filosofia da Ciência. N° 1/1980 (Carlos E. Caorsi)	88
CRONICA	89

COLABORADORES

CARLA CORDUA. Doctora en Filosofía. Ha sido profesora de las Universidades de Chile y de Concepción (Chile) hasta 1969. Actualmente enseña en el Departamento de Filosofía de Río Piedras en la Universidad de Puerto Rico. Ha publicado los siguientes libros: *Hombre Mundo Historia, De la Filosofía Moderna a la Contemporánea*, Santiago, Editorial Universitaria, 1969; *Idea y Figura, El concepto hegeliano de arte*, Río Piedras, Ediciones de la UPR, 1979. Dirección: Apartado 21616, UPR, Río Piedras, PR 00931, Puerto Rico.

OSCAR DANIEL BRAUER (1950). Licenciado en sociología (1972) y en filosofía (1974) de la Universidad de Buenos Aires. Doctor en Filosofía (Universidad de Erlangen-Nürnberg, Rep. Federal de Alemania, 1980). Ha sido becario del DAAD (Rep. Feder. de Alemania) y del CONICET (Argentina). Publicación: *Dialektik der Zeit: Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*. Stuttgart: Fromman-Holzboog, en prensa. Dirección: Mendoza 3447, 1430 Buenos Aires.

MARIO A. PRESAS (1933). Doctor en Filosofía (U. N. La Plata); estudios de perfeccionamiento en Maguncia y Colonia (R. F. Alemana). Actualmente es profesor en la Universidad Nacional de La Plata e investigador del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas (CONICET). Ha publicado *Gabriel Marcel* (Bs. As., 1967), *Situación de la filosofía de K. Jaspers, con especial consideración de su base kantiana* (Bs. As., 1978) y numerosos artículos sobre filosofía alemana contemporánea. Dirección: Calle 6 N° 529, dep. 3, 1900 La Plata, Argentina.

CARLOS E. ALCHOURRON. Profesor Titular Universidad Buenos Aires. Libros publicados: (con E. Bulygin) *Normative Systems*, Springer-Verlag, Wien-New York, 1971. *Introducción a la metodología de las ciencias jurídicas y sociales*, Astrea, Buenos Aires, 1974.

MODERNIDAD Y FILOSOFIA SEGUN HEGEL

Carla Cordua

I

El principal cometido de la filosofía ahora, dice Hegel en 1816, es recuperar para sí misma el lugar que debe corresponderle a la teoría, a la ciencia, en el mundo moderno. Pues "la miseria de los tiempos"¹ consiste mayormente en esto, que el lugar de lo más alto está ocupado por lo que no se merece tal posición. "La miseria de los tiempos les ha conferido una tan grande importancia a los pequeños intereses vulgares de la vida diaria..."². La dedicación a ellos se lleva todas las energías. La actualidad está marcada por la ceguera para las posibilidades humanas superiores y por la prontitud para contentarse con otras menos buenas. La filosofía tiene que conquistar ella misma, por tanto, con su esfuerzo, el reconocimiento que los tiempos presentes no le darán por propia inclinación de ellos. Para saber cuáles son ahora las oportunidades abiertas a la teoría hay que considerar, cree Hegel, la manera como la actualidad se diferencia de los tiempos recién pasados. Pues éstos han sido en general poco favorables a la concentración del espíritu indispensable para que prospere el pensamiento. Hegel se refiere a la agitación política que ha dominado a Europa y piensa principalmente en la gran revolución de Francia y en las guerras napoleónicas: la agitación enemiga de la ciencia ha ocupado casi completamente las últimas décadas. Los mejores talentos han sido sacrificados a la actividad exterior y no han existido las condiciones de que depende la concentración en sí, el recogimiento. De manera que "la miseria de los tiempos" se ha aliado con "el interés por los grandes acontecimientos de alcance universal (*die grossen Weltbegebenheiten*)"³, para producir la situación de la teoría que Hegel lamenta, critica y desea corregir. Si no es posible sustraerse a los asuntos prácticos no es posible la filosofía; discutiendo el sentido más antiguo de la palabra "filósofo" sostiene Hegel que se la introduce para designar a un teórico de una nueva especie en Grecia. "Sofós se llamaba el hombre sabio que se dedicaba también a cosas prácticas que no lo concernían sólo a él; ... filósofo (en cambio) señala en especial a (la posibilidad) contraria de aquella que

¹ *Einleitung in die Geschichte der Philosophie*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1940 (en adelante: *Einl.*), pp. 3, 4.

² *Ibidem*, p. 3; cf. 5.

³ *Ibidem*, p. 4.

tiene participación en cuestiones prácticas, esto es, en cuestiones públicas y políticas..."⁴.

El estado de la filosofía como ciencia, dice, no ha sido nunca peor que ahora⁵. El vacío producido por la dedicación política, por los tiempos tormentosos y la vulgaridad triunfante, ha sido llenado de superficialidad y de trivialidad, que "llevan la voz cantante en la filosofía y se han instalado por doquiera"⁶. Las personas de mérito se han estado dedicando ahora último a los asuntos prácticos, sostiene Hegel ante los estudiantes de Heidelberg al iniciar su curso de historia de la filosofía. "Nosotros los mayores que maduramos en medio de las tormentas de la época podemos decirles: felices ustedes cuya juventud cae en estos días en que pueden entregarse sin preocupación a la verdad y a la ciencia"⁷. "Ahora... podemos confiar que junto al estado, que se ha devorado todos los intereses..., que junto a lo político y a los intereses ligados a la realidad cotidiana, florezca de nuevo también la ciencia pura, el mundo libre y racional del espíritu"⁸.

Hegel describe una situación europea; en la medida en que distingue a Alemania del resto del continente lo hace para exhortar a la acción: es necesario que sus estudiantes tengan confianza en la ciencia, como el filósofo la entiende, y confianza en sí mismos. "La valentía para la verdad, la fe en el poder del espíritu, son los primeros requisitos de la filosofía"⁹. "Veremos", les dice, "que en los otros países europeos donde se cultivan las ciencias y la cultura del entendimiento con fervor y respeto, la filosofía, salvo por el nombre, ha desaparecido o está en decadencia, y no queda de ella ni aún el recuerdo o barrunto"¹⁰. En Alemania, donde la filosofía se ha conservado, existe la posibilidad de restituirla a su lugar debido. Esta ciencia casi enmudecida, afirma Hegel, puede ahora hablarle al mundo, que se había tornado sordo; hay motivos para pensar que puede conseguir hacerse oír ahora. "Parece haber llegado el momento...". "La nación alemana ha conseguido sacarse de lo peor..."¹¹. "Podemos esperar que

⁴ G. W. F. Hegel, *Sämtliche Werke in 20 Bänden*, hrsg. von H. Glockner, Stuttgart, Frommann, 1959 (en adelante WW seguido del volumen en números romanos y de la página en árabes), XVII, 243.

⁵ *Einl.*, p. 5; cf. 151 y *Philosophie des Rechts*, hrsg. von J. Hoffmeister; Hamburg, Meiner, 1955, (en adelante PhR) p. 4.

⁶ *Einl.*, p. 4.

⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁸ *Ibidem*, p. 3-4; sin embargo Hegel expresó a veces, por la misma época, otros deseos para la juventud alemana y es más o menos difícil creer que no se referían a los estudiantes de filosofía: "Los últimos acontecimientos mundiales, la lucha en favor de la independencia de Alemania, le ha insuflado a la juventud universitaria alemana un interés superior al inmediato relativo a su seguridad y manera futura de ganarse la vida; ella derramó también en parte su sangre con el propósito de que los "Länder" alemanes tuvieran constituciones libres, y han traído de los campos de batalla la esperanza de actuar un día ampliamente con tal propósito, y de tener una actividad eficaz en la vida política del estado." WW, VI, pp. 365-366.

⁹ *Einl.*, pp. 5-6.

¹⁰ *Ibidem*, p. 4.

¹¹ *Ibidem*, p. 3.

junto al estado, que absorbe todo el interés... pueda florecer también la ciencia pura..."¹². Alemania parece estar llamada a corregir el problema europeo de una vida humana y una cultura a las que les falta el ejercicio actual de su mejor posibilidad. "Deseo que esta *Historia de la Filosofía* los estimule a captar el espíritu del tiempo, que nos es natural, y a arrancarlo de su naturalidad, esto es, de su mudez y su inercia, para ponerlo al día, y traerlo con conciencia —cada cual en su sitio— a la luz del día"¹³.

Hoy resultan sorprendentes las reclamaciones de Hegel en favor de la filosofía; es posible que ningún otro aspecto especial de su pensamiento sea tan difícil de tomar en serio en la actualidad, y de comprender en todas sus consecuencias. Particularmente ciertos detalles de la concepción hegeliana de las relaciones entre el tiempo presente y la filosofía nos dan a sentir las diferencias que nos dividen de aquella época, y del pensador que la concibió como la edad de la filosofía. Las comparaciones de que se vale Hegel para referirse a las posibilidades de la filosofía en la situación europea de entonces pueden servir de ilustración de la distancia que nos separa de un siglo y de una manera de pensar de los que estamos, sin embargo, todavía muy cerca en otros aspectos. Los filósofos alemanes deben hacerse cargo, les dice Hegel a sus estudiantes, de que poseen una misión sagrada; ella se parece a la de la familia ateniense que guardaba los misterios eleusinos: a la de los habitantes de Samotracia que conservan y practican un cierto culto superior de Dios. La tarea filosófica de los alemanes los hace comparables, finalmente, a la nación judía que también fue elegida una vez para cumplir con una misión de carácter universal, a saber, la de cultivar la conciencia más desarrollada de la época, la conciencia de la que saldría el espíritu renovado de la próxima edad humana¹⁴.

La filosofía del último cuarto del siglo XX, y en menor medida la de todo el siglo, carece de gran pretensión relativamente a su propia importancia, alcance, poder, independencia y dignidad. Nos parece que esta circunstancia contemporánea hace difícil la interpretación adecuada de la idea hegeliana de filosofía. Los grandes cambios en la manera como la filosofía se entiende a sí misma no son capaces de inducir errores de interpretación por sí solos; pero una gran extrañeza mutua entre distintas formas de concebirla tenderá a propiciar la difusión de los malentendidos que se producen por otras razones. En el caso de Hegel, a pesar de que tenemos detrás una historia de

¹² *Ibidem*, pp. 3-4. Cf. el enfoque del presente trabajo con el del ensayo de M. Kerkhoff, "Acerca del concepto del tiempo en Hegel", *Diálogos* 29 / 30, 1977, pp. 23-41. En vez de ver la posición de Hegel frente a su tiempo como parte de un proyecto práctico en el que para él está envuelta decisivamente la suerte de la filosofía como ciencia, el autor la aborda como un aspecto de cierta mentalidad (patológica?) de la generación de alemanes a la que, además de Hegel, también pertenecen Hölderlin, Schelling y otros.

¹³ WW, XIX, p. 691.

¹⁴ *Einl.*, p. 4.

ciento cincuenta años de interpretación, estamos lejos todavía de llegar a un acuerdo general sobre el sentido fundamental de su obra. Desde luego este punto: Hegel hizo filosofía animado por la convicción de que ésta tenía la posibilidad de ser un modo privilegiado de la totalidad de lo que es,¹⁵ el modo conciliado y verdadero de esa totalidad, y que los tiempos entonces actuales eran la época propia de la filosofía. Las consecuencias negativas de nuestra dificultad para comprender tal convicción alcanzan de manera decisiva a los esfuerzos por establecer una interpretación satisfactoria y convincente de la obra de Hegel.

Como actividad humana de pensar concretamente, la filosofía constituye, para Hegel, un proceso autónomo y productivo que establece aquella totalidad verdadera transformando poderosamente a todos los contenidos que se incorpora. Y no sólo tiene la vocación irreprimible de incorporárselos a todos, sino que debido a un cierto carácter propio que Hegel le atribuye a los tiempos a la sazón actuales, está destinada a conseguirlo en ellos. Se convertirá así en lo que ha estado tratando de llegar a ser a lo largo de toda su historia de veinticinco siglos. Lo que se efectúa a través de esta historia se parece poco, en suma, según Hegel, a lo que producen otros procesos a primera vista comparables. Las dos o tres esferas más cercanas, la de la religión cristiana reformada, la de lo que Hegel llama la poesía romántica y la de la cultura científica post-renacentista, resultan ser, al fin, diferentes de la filosofía pues, aunque todas ellas son pensamiento como la teoría especulativa, son modos de pensamiento cuya libertad y cuyo poder de transformar los contenidos que elaboran no se pueden comparar ni por su importancia ni por sus efectos con la libertad y el alcance del pensar filosófico. Debido a esta diferencia Hegel decide separar bastante tajantemente entre modos de pensar, y reservarle a la filosofía sola, con su radicalismo y su capacidad de llevar a término a las cosas, la posibilidad de establecerse como una totalidad autosuficiente y original que no tiene par entre las realizaciones del pensamiento no especulativo. La filosofía obtiene resultados universales en vista del valor intrínseco que encuentra en ellos, sin consideraciones externas o ulteriores. No precisa, por tanto, de ningún tipo de justificación diversa de ella misma; en tanto que modo suficiente de la totalidad de lo que es se engendra y se cierra sobre sí como un círculo. En vista de tales características se comprende que para Hegel la filosofía florezca con particular fuerza en épocas en que otras empresas históricas parciales y exclusivas, que no tolerarían el surgimiento de formas a la vez solitarias y autosuficientes de actividad, se hallan desorganizadas o en descomposición. La filosofía, que sale de la desintegración de formas más inmediatas de vida, no está al servicio, sin embargo, de una restitución de la existencia a su salud perdida. En su autonomía es la mejor de las posi-

¹⁵ WW, XVIII, p. 331; XV, p. 37.

bilidades de la historia humana; estos tiempos tardíos, piensa Hegel de sus propios días, son apropiados para un renacimiento de la filosofía. Tal renacer, que está en preparación desde hace muchos siglos, debe cumplirse ahora mismo, y se cumplirá.

Dedicaremos este trabajo a la explicación de la manera en que Hegel entiende su propio tiempo y las relaciones que la filosofía en general, y la propia obra en especial, tienen con la época en que le tocó vivir. Sería superfluo prestar atención al hecho de que un gran filósofo creyó que lo más urgente era hacer filosofía y que su tiempo estaba destinado a ser, como ninguno, el tiempo más apropiado para esta actividad, si no fuera por las consecuencias que, patentemente, tiene no prestar atención a ello. Algunas de las principales interpretaciones del sentido de la obra de Hegel que circulan hoy entre nosotros han equivocado su camino por haberse distraído de esta verdad de Pero Grullo.

La Introducción al curso de *Historia de la Filosofía* del año 1816¹⁶, que hemos citado antes, posee una importancia especial; desde luego: fue escrita por Hegel mismo, a diferencia de la mayor parte de las Introducciones a las *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, y de todas estas. Pero es valiosa también por la claridad y la determinación con que el filósofo expresa en ella la relación primordial que ha establecido con su propio tiempo. Los intérpretes de Hegel han tendido a ignorar lo que nos revela, y han preferido entender que el filósofo tuvo otros intereses epocales más decisivos para su pensamiento que el filosófico¹⁷. Las interpretaciones que presentan a la obra de Hegel ya como la filosofía de la revolución francesa, ya como la del estado prusiano, por ejemplo, le conceden a la experiencia especial de lo político un lugar que Hegel le negó expresamente en numerosas ocasiones, para afirmar, en cambio, la importancia fuera de toda comparación de la actividad de pensar conceptualmente, o de la teoría libre, en que consiste la filosofía. Un error comparable tienden a cometer quienes intentan explicar todo el pensamiento de Hegel a partir de las relaciones que éste sin duda tiene con la religión y la teología cristianas. Poseen la "ventaja" sobre los anteriores de que se encuentran más cerca de declaraciones verbales expresas de Hegel, pero, tal como las interpretaciones "políticas", ésta sólo se puede defender al cabo a costa de la peculiaridad de la filosofía y de su esencial independencia, que Hegel afirmó sin vacilaciones. La mayoría de los representantes de esta última posición,

¹⁶ *Einkl.*, pp. 3-17, preparada en Heidelberg. Junto con la introducción a las lecciones de Berlin (1820) y una hoja suelta son las únicas introducciones de la mano de Hegel. Las demás proceden de los cuadernos de estudiantes que se han conservado.

¹⁷ Así, por ejemplo, insinúa Joachim Ritter, uno de los mejores intérpretes de Hegel en la segunda mitad del siglo XX, y sin duda el más influyente sobre los estudios hegelianos alemanes, quien llama a la de Hegel ambiguamente "una filosofía de la revolución". Véase su ensayo "Hegel und die französische Revolution", en *Metaphysik und Politik*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1969, pp. 183-255.

movidos por intereses teológicos, y a veces incluso eclesiásticos, se abstienen de señalar en dirección de la diferencia tan radical que Hegel establece entre el pensar propio de la religión y la teología, y el pensar de la filosofía. Considerando aún otra corriente interpretativa: la filosofía de Hegel no es el fundamento sistemático de las ciencias históricas y sociales. Para Hegel la relación entre ciencias especiales y filosofía hay que establecerla dentro de esta última, como parte de la autoconciencia de sí del pensar filosófico, y no como parte de una historia de las ciencias empíricas, o de una epistemología de inspiración positivista que admitirá referirse a la metafísica con la condición de que ella haya generado "malgré soi" alguna nueva ciencia especial. Finalmente, la filosofía de Hegel no es tampoco una versión filosofante del historicismo, que se diferencia de otros historicismos porque anuncia el fin de la filosofía, o el fin del arte, o la superación de la religión, o el término de la historia humana. El pensamiento filosófico se interesa sólo a su manera, y secundariamente, por la historia de sus principales temas, según Hegel, y además, el concepto filosófico de la "historia" de un asunto filosófico difiere mucho del "concepto" de historia que manejan los historiadores.

Ninguna esfera particular del mundo o de la experiencia puede prevalecer, en su particularidad, sobre el pensamiento conceptual que es lo que es, según Hegel, en la medida en que habiendo pasado a través de ellas, las tiene convertidas en sí, en concepto. Sólo si el paso de lo particular a la universalidad del concepto hubiera fracasado sería necesario recurrir a esferas especiales de experiencia para descifrar el discurso correspondiente. Pero en tal caso, y precisamente debido a ese fracaso, el discurso no alcanzará a ser filosófico. Sólo allí donde se ha efectuado el progreso del pensamiento hacia la verdadera universalidad hay filosofía; y si la hay, ella se explica en sus propios términos, y no en los de un sector pre-conceptual de la experiencia o de la realidad. Si examinamos juntos el concepto hegeliano de filosofía y el programa de actividad filosófica que Hegel creía adecuado para su época, tendremos parte de la base sólida que se necesita tanto para entender el sentido primordial de su proyecto teórico como para enjuiciar las principales interpretaciones de la obra de Hegel que circulan entre nosotros.

II

"He dedicado mi vida a la ciencia" dice Hegel reflexionando sobre las relaciones entre el carácter de su época y las posibilidades de la teoría¹⁸. También los griegos, sostiene en otro lugar, comenzaron a pensar en un momento como el nuestro y para retirarse de la política

¹⁸ *Einl.*, p. 5.

y de un mundo convulsionado¹⁹ que ya no ofrecen satisfacción a los más exigentes. Y esta relación entre época y teoría no es una coincidencia histórica sino una constante, la filosofía nace de la descomposición, "des Verderbens"²⁰ y ofrece un cierto tipo de cura para ella²¹. La historia de la filosofía, que no pierde su continuidad a pesar de que atraviesa varios mundos históricos diversos, nos ofrece otros ejemplos de este rasgo esencial del pensamiento racional: la decadencia del orden imperial romano y la de la Edad Media producen nuevos brotes de vitalidad filosófica²². La convicción acerca del origen de la filosofía que Hegel expresa en Heidelberg y en Berlín hasta el fin de su vida, la tiene ya al comienzo de su carrera: la filosofía nace de la disolución de las formas más inmediatas de la vida, es cosa de tiempos avanzados o tardíos. En 1801, escribiendo sobre la diferencia entre los sistemas de Fichte y de Schelling, concede que hay un sentido importante en el cual se puede decir que la filosofía proviene de la inmoralidad²³. Casi treinta años más tarde dice todavía lo mismo del origen de la filosofía: "Surge, pues, cuando la vida moral de un pueblo se disuelve y el pensamiento huye a los ámbitos del pensamiento para buscarse un reino interior"²⁴. Y cuando ocurre que la filosofía comienza allí donde subsisten aún algunas formas de la salud primera de la vida social, entonces ella se convierte en un poderoso disolvente de las mismas. "Aparece el pensamiento. La consecuencia de esto es que el mundo existente, el espíritu en su moralidad real, la fuerza de la vida son negados; y que el pensamiento ataca y hace vacilar al modo sustancial de existencia del espíritu, (esto es) a las costumbres sencillas, a la religión sencilla, etc. De esta manera se inicia el período de la corrupción (*des Verderbens*)". "La filosofía comienza en la decadencia de un mundo real"²⁵.

El origen, sin embargo, no hace a la cosa, no decide por sí solo de su valor y su sentido. Lo que sale así de la descomposición del tejido básico de la vida social y a costa de él, es lo excelente propiamente tal. La filosofía es el producto final de la actividad libre de la razón, y ésta, el mejor destino y el cumplimiento cabal del hombre. En tal respecto la filosofía resulta ser para Hegel el fin humano universal en el que encuentran su justificación última todos los demás fines valiosos y posibles. Ninguna de las reservas modernas acerca de la grandeza, la independencia y el alcance del saber racional encuentra acogida favorable entre las ideas de Hegel. La diferencia tajante que establece una y otra vez entre el escepticismo antiguo y el moderno²⁶ puede servir para ilustrar su actitud en este punto. El escepticismo

¹⁹ *Ibidem*, pp. 151-152.

²⁰ *Ibidem*, p. 153; cf. WW, I, p. 150 y VII, pp. 199, 200.

²¹ *Ibidem*, p. 151.

²² *Ibidem*, pp. 152-155.

²³ WW, I, p. 150.

²⁴ *Einl.*, p. 153; cf. 151, 154, 61.

²⁵ *Ibidem*, p. 151; cf. 150, 153, 186-187, 188-189.

²⁶ WW, VIII, p. 122.

griego, o pirronismo, es la duda relativa a lo sensible, a la existencia independiente de cosas materiales finitas dotadas de determinaciones estables y capaces de librar la verdad acerca de ellas. Tal duda es una parte necesaria, una obligación de la filosofía que la salva del dogmatismo intelectual. El escepticismo moderno, en cambio, o la duda acerca de la razón y la verdad racional, es simplemente incompatible con la filosofía como tal. Desde esta perspectiva los nuevos escépticos, como Hume o como Schulze, no sólo no entienden las condiciones de que depende la teoría como tal, sino que tampoco comprenden el carácter de la moderna cultura científica: así adoptan una posición que es un atentado ciego contra las posibilidades intrínsecas de la época²⁷.

La exaltada estimación de la teoría es una constante del pensamiento de Hegel. Su afirmación incondicional de la vida contemplativa debe ser comparada de preferencia con la de Aristóteles²⁸, en especial donde éste se refiere al pensamiento que se piensa a sí mismo, pues será difícil encontrar un paralelo moderno. Hegel, a diferencia de Aristóteles, sin embargo, convierte a la razón universal o concreta que se exhibe en la filosofía (o mejor: que existe a la sazón como filosofía) en el principio dominante de un mundo histórico, a saber, del mundo moderno. Para empezar a entender este paso tan comprometedor es necesario tener en cuenta las principales condiciones de que Hegel hace depender tal principio racional. No cualquier manera de teorizar llena los requisitos de la auténtica razón especulativa o filosófica. El razonamiento abstracto y el pensar representativo (*Vorstellung*), las principales operaciones del entendimiento, no manifiestan adecuadamente a la razón universalizada en cuestión. Sólo la *Vernunft*, la razón libre, mediada por la conciencia, la voluntad y la inteligencia abstracta, posee la combinación de variedad y de coherencia sistemática necesarias al principio que rige y explica la realidad de un mundo histórico tardío, heredero de todo el pasado de la humanidad. En cuanto razón teórica libre ella envuelve a la práctica, a diferencia de la inteligencia abstracta que se le opone y la deja fuera de sí. De toda época histórica se puede decir que es, en cierto respecto, filosófica por cuanto todas poseen, por necesidad de acuerdo con Hegel, un principio racional que gobierna sus distintos elementos y los coordina entre sí hasta formar un mundo dotado de un cierto carácter individual, susceptible de ser pensado. Pero no de todas ellas vale la afirmación de que son eminentemente filosóficas, que Hegel hace respecto de la modernidad. ¿En qué reside para él, propiamente, la diferencia?

Lo que Hegel llama "nuestro tiempo", "esta época", "la modernidad" (*die Neuzeit*), es algo bien distinto de lo que con los mismos

²⁷ WW, XVIII, pp. 540-586 y XIX, pp. 487-500, 687.

²⁸ Véase el ensayo de J. Ritter, "Die Lehre vom Ursprung und Sinn der Theorie bei Aristoteles", *op. cit.*, pp. 9-33, y el de N. Rothenstreich, "The essential and the epochal aspects of philosophy", *Review of Metaphysics*, 23, 1970, pp. 699-716.

nombres designaría alguien que careciera de la vocación universal y del interés especulativo del filósofo. El mundo moderno coincide a menudo para Hegel con la era cristiana, especialmente en sus epocalizaciones de la historia universal. La perspectiva misma de una historia filosófica de la humanidad, que pretende abarcar juntos al presente y a todos los tiempos pasados para descubrirlos como idea, le confiere una vastedad a primera vista desconcertante a lo moderno. Cuando Hegel habla, en cambio, más bien de asuntos sociales y políticos tomados separadamente, la época moderna suele comenzar con la Reforma protestante, extenderse hasta tiempos de Hegel y poseer la condición de tiempo abierto pendiente de completación. A pesar de esta elasticidad de las fronteras temporales de la modernidad, según el asunto de que se trata, la idea que Hegel nos ofrece de su carácter fundamental es bastante unitaria y coherente. La examina a propósito del arte y la religión, del derecho y la filosofía, del trabajo y la sociedad, de la ciencia y de la moral, de instituciones de toda clase, de las opiniones, los estados y las empresas históricas en general. El de la modernidad es un tema omnipresente en su obra. Pero no tanto, como se ha dado en decir ahora último, por el interés del filósofo en los asuntos del día, en el sentido periodístico actual del término. Creemos que esta atención permanente dedicada a la modernidad se debe sobre todo a la conexión esencial de la misma con la propia tarea filosófica en desarrollo y con una cierta noción de lo que son el pensamiento y la verdad especulativa.

La modernidad es para Hegel, desde sus escritos más tempranos, la época de la humanidad cristiana. El entusiasmo reformista de la obra juvenil recurre con toda naturalidad a los valores del cristianismo protestante del medio en el que el filósofo creció y se educó. Lo que necesita la sociedad de su momento no puede proceder sino del protestantismo luterano, y éste es identificado, para los efectos que preocupan al joven Hegel, con el cristianismo como tal. Pues el interés que lo mueve en los primeros escritos no es todavía filosófico en el sentido estricto establecido por el propio Hegel en su obra posterior, sino práctico; esto es, cultural y político a la vez, y en cierto sentido también religioso²⁹. En consonancia con el carácter de estos intereses Hegel decide casi sin argumentar que el cristianismo es el de aquí, y que es para este momento, de ahora. La vigencia actual de los principales contenidos cristianos no será cuestionada nunca después por Hegel, aunque la versión especulativa de los mismos que encontramos en su obra es muy otra cosa que su versión eclesiástica y teológica. Al problema de la diferencia entre el cristianismo institucional y la versión pensada por Hegel del mismo, nos referiremos más adelante, por

²⁹ Manfred Riedel en su ensayo "Wissen, Glauben, Wissenschaft: Religionsphilosophie als kritische Theologie", en *System und Geschichte*, Frankfurt a. M., 1973, pp. 65-95 discute iluminadoramente este punto. "El tema de las llamadas *Theologische Jugendschriften* es la religión a diferencia de la teología, y en contraste con ella". (p. 78).

lo menos a los aspectos de esta diferencia que atañen a la idea de modernidad. En lo relativo a la asociación de cristianismo y modernidad en los escritos juveniles: cuando el joven reformista se torna en el metafísico de la idea absoluta, conserva la convicción de que aquello que apareció primero en la historia como religión cristiana está estrechamente ligado a la verdad que la filosofía moderna debe pensar y formular. Aún después de haber llegado a la convicción de que la verdad que corresponde a la cultura moderna es científico-exacta³⁰ y debe llegar a ser especulativa³¹— lo cual supone decir que ya no es ni religiosa ni teológica, — Hegel persiste en caracterizar a la modernidad como la era del cristianismo. La clave de la aparente inconsecuencia que hay en concebir a la misma época como edad de la filosofía y como edad del cristianismo reside en la convicción de Hegel de que la verdad moderna es un desarrollo del cristianismo que, aunque lo transforma, no sólo no rompe con él sino que más bien lo perfecciona. “En particular es ahora cuando la filosofía es esencialmente ortodoxa, . . .”³² Así es que cuando Hegel se dispone a buscar el alma y el gobierno interior del mundo a la sazón presente comienza siempre considerando la figura de Cristo. Allí, antes y mejor que en ninguna otra parte, se puede ver la novedad de los tiempos nuevos, de la *Neuzeit*.

III

Con Cristo la historia universal queda marcada, según Hegel, por un suceso que difiere radicalmente de todos los otros que forman parte de ella. Dios se hace hombre y queda superada la separación esencial entre lo humano y lo divino³³, entre la existencia aquí y la verdad³⁴, entre lo fáctico y lo significativo, separación que coartaba a la espiritualidad antigua. Lo que había sido inconcebible se hace accesible al pensamiento³⁵. La superación de una realidad así dividida³⁶ pone de manifiesto en general que los elementos dispersos y conflictivos del mundo histórico pueden ser unidos y reconciliados. Más aún: el conocimiento filosófico de la necesidad que opera en estos conflictos redundará después en la seguridad de que el orden universal de la idea se impondrá sobre ellos. De manera que la encarnación, ese suceso que es también una verdad, a saber, la de la unidad

³⁰ *Ibidem*, nota 5; cf. WW, VIII, pp. 49-51, y XIX, p. 270.

³¹ WW, VIII, p. 36, 425; XII, p. 146; XVII, p. 104; XIX, p. 684.

³² WW, XVI, p. 207; cf. XI, p. 41.

³³ WW, p. 226; VIII, p. 404; XI, p. 416, 421, 479; XIII, 143; XVI, pp. 283, 286-294, 307; XVII, p. 141; XIX, pl. 32; XX, p. 165.

³⁴ WW, XI, p. 425; XIX, pp. 102-103.

³⁵ La reconciliación de que aquí se trata reside, por de pronto, en el saber acerca de la unidad de lo previamente separado: WW, XVI, pp. 231, 282 y XIX, p. 107.

³⁶ WW, VIII, p. 404; XI, p. 416; XVI, p. 194.

de lo finito y lo infinito en el espíritu, representa un vuelco de los tiempos, la inauguración de la era del retorno a la unidad íntegra del todo. Esta unidad reconciliada se expresa, en su versión teológica, en la afirmación de la unidad espiritual de Dios y el hombre³⁷. Así es que el cristianismo santifica al hombre a partir de la encarnación: cada uno y todos somos eso que Dios se hizo³⁸ y lo somos a sabiendas por cuanto el sentido de la encarnación fue revelado por Cristo mismo. La importancia sin límites de las personas que el cristianismo proclama y les inculca a ellas mismas, depende de que en cuanto espirituales sus posibilidades incluyen la de una unificación con Dios³⁹. A través de esta relación directa y libre⁴⁰ con lo incondicionado, relación que no es un secreto sino un saber discursivo⁴¹, se le hace manifiesta al individuo su propia condición absoluta y la de los demás. El cristianismo funda una nueva época humana⁴² y al mismo tiempo ofrece la interpretación teológica del significado de la situación inaugurada.

Hegel repensará filosóficamente el contenido de esta versión teológica de la modernidad: éste es su programa teórico para una filosofía cuya tarea es la concepción de su propio tiempo. La novedad de los tiempos nuevos consistirá para este pensamiento, que en cierto respecto resultó ser, de acuerdo con los planes de su autor, una versión especulativa del cristianismo, en el saber acerca de la infinitud del espíritu en el que reside la unidad de Dios y el hombre. La condición del hombre moderno será concebida por Hegel de preferencia como subjetividad libre. Con el cristianismo entra al mundo, dice, el saber⁴³ de que el hombre es libre. No ya libre en relación con alguna posición social, capacidad o característica peculiares, sino como hombre. Aunque la libertad de los tiempos nuevos no es, en su teoría, ni primordial ni exclusivamente política, Hegel la explica a menudo por contraste con la libertad en la polis antigua, especialmente cuando se refiere a la manera como pasa de su particularidad a su universalidad. La libertad ya existía en la ciudad griega como la característica de los ciudadanos, ese grupo especial de hombres. Pero ella no pasó allí de ser cosa de algunos. El cristianismo, en cambio, anuncia la libertad del hombre como tal, la de todos, y de cada uno de los seres espirituales finitos que pertenecen en último término a la unidad del espíritu infinito. La filosofía de la era cristiana⁴⁴ que se dispone a concebir al espíritu infinito que reúne a Dios y a los hombres, busca en el individuo el elemento incondicional —“la interioridad . . . el lugar

³⁷ Considérese el concepto hegeliano de comunidad religiosa (*Gemeinde*), en WW, XVI, pp. 307-356 para un aspecto de la interpretación filosófica de esta unidad espiritual.

³⁸ WW, XI, pp. 325, 479, 494; XIX, pp. 112, 145.

³⁹ WW, XI, pp. 416, 427.

⁴⁰ WW, X, p. 10.

⁴¹ WW, XI, p. 427; XIX, pp. 100, 101, 102-103, 107.

⁴² WW, XI, pp. 409-430.

⁴³ WW, XI, p. 427.

⁴⁴ WW, XVII, pp. 111, 141; XX, pp. 165-166.

donde se decide acerca de todo lo casual"⁴⁵— gracias al cual pertenece de derecho a aquella unidad reconciliada. Hegel lo designa de preferencia como subjetividad libre. Un individuo es absolutamente valioso, único e infinito en cuanto sujeto. Y es también como tal que es libre: la libertad reside en la subjetividad, ese carácter universal de todos los seres espirituales. "En el principio moderno ... el sujeto se torna libre para sí". "El hombre tiene absolutamente un valor infinito". "Hombre y Dios ... son uno"⁴⁶.

Un sujeto es, en lo principal, un ser activo en relación consigo que consiste del proceso complejo y variado de autoproducirse, poseer conciencia de sí y querer a sí mismo. La identidad del sujeto surge de estas diversas actividades, y de algunas otras con ellas ligadas. Entre estas últimas tal vez la más importante es la de negar y conocer lo otro, y volver sobre sí y determinarse mediante la negación. El individuo puede, en cuanto sujeto, enfrentarse a todas las cosas limitadas como su superior pues él no está sometido a las limitaciones de ellas. No importan las cortedades y deficiencias de su lugar y de su momento; como sujeto que piensa y que quiere está siempre por encima de todas y de cada una, pues puede retornar a sí, a la universalidad vacía donde es infinitamente libre consigo mismo. No hay límite que lo pueda atar y contener definitivamente. Esta condición espiritual de ser una relación infinita consigo es la que el hombre, todos los hombres, tienen en común con Dios.

Dentro del ámbito histórico del cristianismo nadie queda excluido en adelante de ser lo que principalmente es en la relación que mantiene consigo mismo, en la intimidad, en la subjetividad, más valiosa que todas las relaciones externas en las que las personas puedan entrar. Ser libre es primordialmente estar consigo en lo propio, y esto lo tiene cada individuo humano singular al menos en alguna medida aparte de sus circunstancias, de su suerte y de sus funciones específicas en el grupo a que pertenece. El que Dios mismo se haya hecho eso, un individuo particular, es la patencia del valor infinito de la libertad que somos en cuanto sujetos espirituales.

De la nueva manera de ver la condición humana se sigue inmediatamente la incompatibilidad de ciertas formas de organización social y política con la conciencia cristiana de la libertad del hombre como hombre. Ni la esclavitud ni la servidumbre antiguas son aceptables ya⁴⁷; ni las castas ni la división de los hombres en razas entendidas como divisiones biológicas o naturales infranqueables. La humanidad no es un grupo zoológico, sino un conglomerado de individualidades que tienen su centro y su valor cada una en sí misma y como lo que son y quieren ser para sí. La existencia efectiva de esclavos, de siervos, y de divisiones sociales que se parecen demasiado todavía a las que separan en la naturaleza a las especies animales, no

⁴⁵ WW, XI, p. 428.

⁴⁶ WW, XVII, p. 140.

⁴⁷ WW, XI, pp. 427, 428.

constituye una objeción, según Hegel, contra la verdad especulativa que resulta de pensar el contenido sustancial del cristianismo. La verdad no se traduce inmediatamente en consecuencias fácticas, aunque inmediatamente no dejará de hacerlo⁴⁸. Las instituciones sociales que pongan en efecto aquel contenido, y el reconocimiento universal de su validez, pueden tardar en venir, pero no pueden fallar⁴⁹. El espíritu se toma tiempo porque tiene todo el tiempo, dice Hegel, nunca turbado por la mera tardanza. Hablando de la separación entre el comienzo de la historia de la filosofía y de la meta de la ciencia filosófica de "nuestro tiempo", dice: "El propósito de la ciencia de nuestro tiempo es concebir el absoluto como espíritu. Llegar a esto ha sido un trabajo de dos mil quinientos años para el espíritu del mundo. Tan perezoso fue el espíritu del mundo en su trabajo de alcanzar la conciencia de sí mismo pasando de una categoría a la otra. Ahora que las tenemos delante de nosotros se hace fácil pasar de una determinación a otra mostrando la deficiencia de cada cual. En el curso de la historia esto mismo fue difícil. A menudo el espíritu del mundo se demoró siglos en recorrer el camino de una categoría a otra"⁵⁰. Por eso es que las épocas de la historia universal abarcan períodos de tiempo tan vastos: pues los principios espirituales que dominan en estas épocas, aunque destinados a establecer mundos efectivos que realizarán todo su contenido, tardan mucho en efectuarse en todas sus consecuencias.

La libertad de la persona singular ("cada uno es un sujeto para sí, tiene un valor infinito, absoluto para sí mismo"⁵¹) conformará un mundo humano⁵² gobernado por ella, pero el proceso demorará decenas y decenas de siglos. Hegel dice: "Hace alrededor de un millar y medio de años que la libertad de la persona comenzó a desarrollarse gracias al cristianismo, y a convertirse en un principio universal en una pequeña parte de la humanidad. Pero no es sino desde ayer, se podría decir, que la libertad de la propiedad es reconocida esporádicamente como principio. Este es un ejemplo histórico de la cantidad de tiempo que el espíritu necesita para progresar en su propia conciencia de sí ..."⁵³ El derecho de la propiedad a que Hegel se refiere aquí es, principalmente, el del individuo sobre su propio cuerpo y sobre aquellas cosas naturales que tienen que ver con las necesidades vitales. A la libertad subjetiva pertenece, como su complemento indispensable, el derecho de la persona sobre su cuerpo, negado a algunos hombres por la esclavitud antigua y por ciertas formas posteriores de servidumbre.

⁴⁸ WW, XIX, 106-120.

⁴⁹ WW, XIX, p. 266.

⁵⁰ *Einl.*, p. 238.

⁵¹ *Ibidem*, p. 245.

⁵² WW, XIX, pp. 106-120.

⁵³ *PhR*, parágrafo 62, comentario.

Admirador del mundo antiguo, Hegel lo fue sin duda, especialmente en lo que atañe al arte, pero también en sentido moral y político; pero su vocación modernista era más fuerte que aquella admiración y no hizo sino crecer con los años. "Ni los griegos ni los romanos —así como tampoco en especial los asiáticos— sabían nada del concepto según el cual el hombre nace libre, que es libre en cuanto hombre. Platón y Aristóteles, Cicerón y los juristas romanos carecían de este concepto ... y para qué decir los pueblos (respectivos)"⁵⁴. Culturas refinadas del pasado, la China, la India,⁵⁵ eminentemente sabias y espirituales en muchos respectos; sociedades felices en su armonía, como las ciudades griegas ordenadas democráticamente⁵⁶, no fueron capaces, sin embargo, de comprender el sentido auténtico de la subjetividad libre. Son precisamente estos dos conceptos, los de libertad y de subjetividad, los que le sirven a Hegel para precisar el sentido en el cual la modernidad se genera a partir del contenido del cristianismo, como un desarrollo del mismo que lo conduce a su madurez, completación y, en un cierto respecto, a su invalidez.

La expresión "subjetividad" había llegado a adquirir un sentido peyorativo en los medios filosóficos alemanes por el uso que de ella hacían hacia fines del siglo XVIII los críticos de la filosofía trascendental de Kant⁵⁷. Es este término, precisamente, el que Hegel elige para nombrar el estado actual del hombre y de la historia. El presente histórico y el grado de desarrollo de la humanidad tienen "la gran forma del espíritu universal",⁵⁸ la subjetividad. Este es el principio general que se está realizando en la historia moderna. Allí donde la subjetividad no es reconocida aún en su significado, y donde el sujeto individual no es todavía respetado en sus derechos sociales y políticos tal como él consigo mismo los entiende, allí no ha llegado el mundo moderno⁵⁹. "Una subjetividad como la que nosotros conocemos es algo muchísimo más rico, más intenso, y por eso también más tardío históricamente que todo lo que cabe encontrar en el mundo antiguo"⁶⁰. "Lo humano como subjetividad real" es el mundo moderno⁶¹. En este mundo la verdad acerca de Dios no se conoce ya, como la encontraban los antiguos, contemplando el cosmos, sino contemplando al hombre. Desde que Dios se hace hombre, toda verdad se hace antropomórfica⁶². El antropomorfismo ha quedado santi-

⁵⁴ *Einl.*, p. 63; cf. pp. 75, 245, 255 ss; WW, X, p. 380; XVII, pp. 78-79, 141-143.

⁵⁵ WW, XI, pp. 163, 169.

⁵⁶ WW, XI, pp. 344-345, 374.

⁵⁷ Véase el estudio de Willi Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 1969, p. 32.

⁵⁸ WW, I, p. 281.

⁵⁹ *PhR*, párrafos 121 y 124, comentario.

⁶⁰ WW, XVII, p. 71.

⁶¹ WW, XIII, p. 122; cf. XIX, pp. 12-13.

⁶² WW, XIII, pp. 12-13, 104-105.

ficado⁶³. El punto de vista de la independencia del sujeto individual centrado en primer término en sí propio es el que induce a Hegel a juzgar severamente a otras épocas históricas en comparación con la actualidad. "El principio que surge con Sócrates resulta inferior" precisamente por "la carencia de subjetividad"⁶⁴.

Tanto la interpretación hegeliana de la Edad Media como el eurocentrismo de su filosofía de la historia universal dependen, básicamente, de la misma perspectiva que lo lleva a definir a la modernidad como el tiempo en que triunfa la subjetividad libre. El paso de la Edad Media a la época renacentista es un paso adelante porque la autoridad es sustituida por el libre examen en materias intelectuales, por el florecimiento de las ciudades, donde prosperan las artes, las ciencias y la industria y donde se termina el predominio del trabajo agrícola y de la existencia agraria, en los que subsisten las relaciones de señorío y servidumbre en lugar de relaciones sociales en que las personas son reconocidas y respetadas como tales. Ya hemos llamado la atención antes sobre el comienzo de este principio —del principio subjetivo del pensamiento propio del hombre, del saber que es el suyo, de su actividad, su derecho, su propiedad; de la confianza que tiene en sí, de manera que el hombre se satisface en su actividad, su razón, su fantasía, etc., en sus productos—; tiene su alegría en sus obras y las contempla como algo permitido y justificado en lo que esencialmente puede y debe invertir sus intereses⁶⁵. Los pueblos que se han quedado al margen de la Europa moderna carecen de la vivacidad subjetiva, el sentido de la independencia personal, la compleja intimidad y las tendencias intelectuales⁶⁶ de los europeos, que hicieron su emancipación de la Iglesia y del sistema feudal y fundaron un mundo reformado a la medida de lo que habían llegado a ser en cuanto herederos de la antigüedad y el pasado todo.

IV

La teoría de la modernidad de Hegel ha sido estudiada con particular atención desde el punto de vista de los tres o cuatro ingredientes históricos a los que el filósofo concede mayor importancia para la formación de la época: la Reforma, la Revolución francesa y la Ilustración, la Revolución industrial y el trabajo maquinal, y el Romanticismo. Estos aspectos de la modernidad han sido enfocados por lo general separadamente, y los ensayos dedicados a ellos nos han enseñado mucho sobre Hegel, en particular sobre sus opiniones y actitudes políticas, pues entre aquellos asuntos el más estudiado de todo es el tema de la interpretación hegeliana de la Revolución francesa. Mucho más

⁶³ WW, XIII, pp. 122, 142.

⁶⁴ WW, XVIII, p. 294.

⁶⁵ WW, XIX, p. 255.

⁶⁶ WW, XI, 45, 92, 108-109, 116, 117.

escasa y débil ha sido la atención prestada a la idea del tiempo nuevo como tal en su integridad. Sin embargo, no sólo la concepción hegeliana de la filosofía sino también los conceptos básicos de su pensamiento, el de libertad, de religión, de estado, de ciencia, de arte, de razón, de espíritu, están ligados de cerca con su teoría de la modernidad. Es preciso, por ello, que la conozcamos adecuadamente en sus líneas generales. La esencia de lo moderno reside, ya lo hemos visto, en lo que Hegel llama el principio de la subjetividad. Una aclaración adecuada de esta noción resulta difícil por varias razones. Aquí nos referimos a dos de ellas: la del contexto teórico en el que el concepto aparece a propósito del tiempo de Hegel, y la de la variedad de los sentidos en que el filósofo habla de subjetividad.

A nosotros hoy el concepto de subjetividad nos parece completamente fuera de sitio en una teoría acerca de una época histórica. En una cultura psicologista, como la nuestra, la categoría ya tiene usos propios, que impiden el acceso al significado metafísico que se trataría de recuperar para entender a Hegel. ¿Qué quiere decir que una época sea llamada de la subjetividad? ¿Qué es subjetividad en cuanto principio de un tiempo histórico? ¿Cuál es el punto de vista que permite hablar de un período de la historia humana, o de la humanidad europea, en esta forma? Hasta aquí hemos visto que la modernidad es incompatible, según Hegel, con las formas sociales que desconocen la libertad de la persona y el valor de cada uno como personalidad. También lo es con el autoritarismo en materias intelectuales, con la falta de auto-conciencia y de voluntad libre en la vida moral, con la ausencia de instituciones legales que protejan las iniciativas individuales en que se expresan los deseos y las aspiraciones subjetivas de los ciudadanos de un estado moderno. En todas estas direcciones, y en muchas otras además, ha de realizarse la subjetividad personal antes de que se cumpla al cabo la humanidad espiritual del hombre. No parece, sin embargo, que esta perspectiva centrada en la persona pueda servir para resolver todas nuestras preguntas aquí. Pues la subjetividad decisiva en la teoría de la modernidad es la que hace las veces de un principio histórico. ¿En qué consiste la subjetividad de un mundo histórico?

De la subjetividad y del sujeto trata Hegel en su *Ciencia de la Lógica* y en su *Filosofía del Espíritu*⁶⁷. La subjetividad es principalmente algo propio de la idea lógica, pero desde que la idea conforma la realidad toda, la subjetividad está por doquiera de muchas maneras, de acuerdo con Hegel: en la naturaleza, en los seres vivos, en la conciencia, en la sociedad y la historia, en el conocimiento, el arte y la religión. La idea, en cuanto origen de todas las categorías y de sus particularizaciones, contiene las esencias verdaderas de todas

⁶⁷ *Wissenschaft der Logik*, hrsg. von G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1949 (en adelante *Log I* y *Log II*), "Sistema de la lógica subjetiva", pp. 211-352; y *System der Philosophie*, en WW, X, pp. 46-381: "Filosofía del espíritu subjetivo".

las cosas. Tal como dice Findlay⁶⁸, la de la subjetividad es una teoría lógica, que la define como una combinación de los momentos universales, particulares y singulares de la idea absoluta. La subjetividad es la universalidad de la idea que procede a diferenciarse hasta desarrollar la totalidad de las categorías y las formas eidéticas necesarias para convertirse en un sistema total (a la vez concreto y universal). La idea universal no es para Hegel⁶⁹ idea de algo, sino sistema de ideas particulares que las reúne a todas en la verdad unitaria que ella es. "Lo que Hegel llama subjetividad es la fuerza impersonal de la Idea, que se expresa, por cierto, de manera suprema en las formas racionales superiores de lo que las personas llaman corrientemente 'subjetividad', pero de ninguna manera coincide con esta última noción"⁷⁰. La fuerza impersonal de la idea es la que efectúa la universalización de la misma, estableciéndose como unificación de las particularidades y de las singularidades que ha separado antes, y a las que ahora reconduce a su verdad en el todo sistemático. El yo del sujeto individual efectúa funciones análogas: es activo, con una actividad que procede de él mismo, y se mueve en dirección de un telos que no es otro que su propia universalidad, la que alcanza en cuanto yo pensante que ha introducido en sí las determinaciones de los objetos pensados, pero que es diferente e independiente de ellos. De manera que el yo es subjetivo o posee la fuerza divisora, negadora y unificante de la idea. Un sujeto es un agente, una subjetividad es una actividad: dichos de la idea absoluta designan al agente que se hace a sí mismo, el que mediante su actividad se conduce a su fin realizando por el camino todas sus posibilidades, el que redundando en un universo verdadero, a la vez uno y vario. La realización tanto de la idea universal como la del individuo que se torna sujeto pensante coincide con el "proceso" de arribar todas las cosas particulares a su esencia propia, a su verdad. Pues todos los objetos encuentran su concepto, su ser propio y su manifestación, en la subjetividad y mediante ella⁷¹. La teoría lógica de la subjetividad es el fundamento general y el nexo de todas las nociones "especiales", los usos diversos que Hegel hace del concepto.

La subjetividad a la que Hegel se refiere como la ley o el orden del mundo moderno no es pues principal y solamente la de la conciencia individual —aunque esta no puede faltar—, sino una posición del espíritu universal en la etapa por el momento final de su desarrollo en la historia de la humanidad. Esta etapa se caracteriza porque el espíritu universal en su madurez, tal como el individuo en la

⁶⁸ John Findlay, "Hegel's conception of subjectivity", en D. Henrich (ed), *Hegels Philosophische Psychologie*, en *Hegel-Studien*, Beiheft 19, pp. 13-26. Véase también para ciertos aspectos generales de la teoría de la subjetividad de Hegel el capítulo III de M. B. Foster, *The political philosophies of Plato and Hegel*, New York, Russell and Russell, 1965, pp. 72-98.

⁶⁹ WW, VIII, pp. 423-426.

⁷⁰ Findlay, *op. cit.*, p. 14.

⁷¹ WW, VIII, pp. 72-83.

suya, cobra una conciencia de sí en la cual está incluido el objeto otro que él, desde donde el sujeto vuelve a sí y se convierte en autoconciencia existente. Este espíritu universal concreto tiene un mundo suyo, o se reconoce a sí mismo en el mundo al que antes tuvo por ajeno o radicalmente otro. Después de descubrirlo en su racionalidad o de conocerlo, y de establecer un mundo ético de la civilización, el mundo pertenece al orden espiritual o racional y en este sentido ha sido reconocido por la teoría y en la práctica como siendo lo mismo que el sujeto. "El espíritu es absoluto en esto: la esencia igual a sí misma que se torna otra para sí y se reconoce en esta alteración; es lo que no cambia, que llega a ser para sí lo que no cambia retirándose constantemente desde su ser otro a sí mismo. Este es el movimiento escéptico de la conciencia pero (realizado de manera que) la evanescente realidad permanece a la vez (que desaparece), o tiene en su permanencia el significado de la autoconciencia"⁷². El mundo puesto por el sujeto en el proceso de cobrar conciencia de sí es reconocido en su relatividad: un otro al servicio de la relación consigo en que consiste el sujeto autoconsciente, un otro que no es un otro sino una condición de que haya mismidad. Desde él vuelve el sujeto y se reúne, enriquecido y determinado, no ya vacío e indefinido, consigo mismo. Esta identidad plena del espíritu universal incluye a un mundo histórico y a un mundo natural conocido; constituye una subjetividad concreta pues ya no deja fuera nada de lo que en verdad se ha revelado que es parte suya.

Ahora bien, Hegel propone entender que la idea absoluta en la historia universal de su realización alcanza, en una determinada etapa, la condición de la subjetividad libre y dueña de sí. El sujeto es, en este caso, aquella idea misma que, en cuanto universal, no se da ya un objeto (sensible particular) como el de la conciencia individual, sino un mundo histórico que es su existencia, en la cual ella está alterada pero no perdida. Forma parte de la idea absoluta reconocerse a sí misma en su mundo, que constituye su determinación y contenido; es preciso que llegue a conocerlo como un mundo producido por su propia actividad. Así es cómo la idea alcanza el momento de su libertad, en el que está consigo en lo propio, en esa existencia histórica que es su exterioridad y manifestación a la vez. Además: a lo largo de este proceso la idea es dueña de sus relaciones con ese mundo histórico y se conoce en él y en estas relaciones. De manera que la expresión "subjetividad de un mundo histórico" designa a la relación que la idea absoluta tiene consigo mediante su existencia como mundo ético instalado en una naturaleza conocida.

Pasemos a la segunda dificultad con que se encuentra la interpretación del concepto de subjetividad en la teoría hegeliana de los tiempos modernos. Ella reside en que la obra de Hegel se refiere de tres maneras y con tres propósitos en cierta medida diversos a esta

⁷² WW, XIX, pp. 8-9.

noción clave. La modernidad es tratada por Hegel a) en la versión religioso-teológica cristiana; b) en la interpretación filosófica (de Hegel), como momento de la idea absoluta; y c) en la discusión crítico-negativa de todos aquellos aspectos del tiempo presente que deben ser separados del contenido sustancial de la modernidad (o de su contenido racional) antes de que este pueda ser conocido filosóficamente. Si la modernidad es diferente para el cristianismo que para la filosofía, y diferente considerada empíricamente, aparte de la idea, que pensada en lo que tiene de racional y sólo así, entonces el principio de la subjetividad que la define esencialmente en su verdad también tiene que presentarse diversamente. Y en efecto es así: en la teoría hegeliana de los tiempos modernos encontramos a la subjetividad en lo que para él es la interpretación mítica cristiana, como la identidad espiritual de Dios y los hombres, que deja fuera de sí al mundo natural de las existencias inmediatas; en la concepción filosófica, para la cual subjetividad es la universalidad determinada de la idea por ella misma. Finalmente, subjetividad es sinónimo de subjetivismo, la noción con la cual Hegel fustiga todos los errores y las debilidades del tiempo presente: las fallas de la filosofía de Kant y las arbitrariedades de los románticos, la decadencia de la teología protestante y las amenazas de anarquía política, el escepticismo en filosofía y el "manierismo" en las artes. En lo que sigue haremos un esfuerzo por separar más que Hegel estas tres versiones de la modernidad y las correspondientes variantes del principio de la subjetividad. Nuestro interés al proceder así es doble: primero, definir mejor al principio del mundo moderno; y segundo, apartar de las otras dos a la versión filosófica de la modernidad, que es la que principalmente importa para la idea hegeliana de la filosofía que se puede y se debe hacer en su tiempo. La interpretación teológico-religiosa de la modernidad es la única que posee una cierta independencia respecto de la filosófica; la crítico-negativa es una consecuencia y un residuo de la actividad de hacer filosofía. Por lo tanto, nos referiremos a esta última en la parte final de este trabajo, después que la idea de filosofía se haya aclarado suficientemente en relación con nuestro asunto especial.

El cristianismo, dice Hegel, introduce la primera versión de la verdad acerca de la época moderna⁷³ como era de la subjetividad mediante la revelación de la naturaleza común de Dios y el hombre, su identidad en cuanto espirituales. Hegel explica así algunas de las configuraciones religiosas de este principio: "En la religión cristiana encontramos este principio más bien en la forma del sentimiento, de la representación; reside en que el hombre como hombre está destinado a la salvación eterna, es un objeto de la gracia divina, de la compasión, del interés de Dios —es decir, en que el hombre posee un valor infinito. También se encuentra el principio en el dogma revelado por Cristo de la unidad de la naturaleza divina y humana,

⁷³ *Ibidem*, p. 9.

contenido en el cristianismo; el hombre y Dios, la idea objetiva y la subjetiva son aquí lo mismo. Otra configuración de la misma cosa se encuentra en la antigua narración de la caída original según la cual la serpiente no engañó al hombre, pues Dios dice: "He aquí que Adán se ha vuelto como uno de nosotros, sabe lo que es el bien y el mal." De esta unidad del principio subjetivo y de la sustancialidad se trata; es el proceso del espíritu, que esta singularidad del sujeto se deshaga de su manera inmediata de ser y se produzca como idéntico con lo sustancial. Está dicho que el fin del hombre es la máxima perfección.⁷⁴

Subjetividad es el nombre de lo que está destinado a enterarse mediante la división, la posición de su otro, el conocimiento del mismo, el retorno a sí y la autoconciencia, y el reconocimiento de sí en el otro. Inicialmente la subjetividad es vacía y formal, pero tiene vocación progresista, y le está reservada la perfección como su meta. De manera que aunque comienza como pura negatividad frente a la perfección de Dios, acaba, mediante la religión que le anuncia su destino eterno, en la realización plena de su espiritualidad, volviendo a Dios.

La religión como tal no reconoce inmediatamente que la alteridad que separa al Creador de la creación es una apariencia necesaria, según su verdadera condición. En este sentido lo que sabe el cristianismo de sí es insuficiente: interpreta la relación de Dios y el mundo como una relación natural entre dos entes finitos, mutuamente externos. De ahí resulta para ella la maldad del mundo, y de ésta se sigue la condenación bárbara del mismo.⁷⁵ El conocimiento que le falta a la religión, un suficiente saber de sí, lo aportará la filosofía que hereda al pensamiento cristiano y lo supera, concibiendo la verdadera infinitud del espíritu creador. Sin embargo, y a pesar de que el mundo se le tornará ajeno, el cristianismo posee ya en otro respecto la verdad: ésta consiste, como vimos, en su afirmación de que el ser absoluto es *también* autoconciencia, de que Dios es espíritu. "Esta idea de que el ser absoluto no es nada ajeno para la autoconciencia, de que no hay nada esencial para ella en lo que no encuentre su inmediata conciencia de sí (o se encuentre), la vemos aparecer como el principio universal del espíritu del mundo, como la fe y el saber universales de todos los hombres"⁷⁶. "Esto de que la autoconciencia es el ser absoluto o de que el ser absoluto es la autoconciencia, este saber constituye ahora el espíritu del mundo."⁷⁷

La interpretación especulativa del sentido de la modernidad surge gracias a la que la precede y a costa de ella; concibe allí donde ésta pensaba mediante representaciones. Entre estas dos versiones de la modernidad hay, además de ciertas diferencias bien

⁷⁴ WW, XVII, p. 140.

⁷⁵ WW, XIX, p. 118.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 4.

⁷⁷ WW, XIX, p. 7.

específicas, una relación conflictiva, según Hegel, o una tal que pasa por etapas de mutua incompatibilidad y de lucha abierta. Pero este conflicto y su eventual solución —como Hegel los entiende— dependen ambos de lo que las dos interpretaciones, la religiosa-teológica y la filosófica (de Hegel) tienen en común. La cortedad o defecto del saber religioso sólo se puede establecer desde la filosofía por cuanto ésta consiste en el saber que lo supera, en el saber que, además de conocer a los tiempos presentes, y por conocerlos bien, se conoce a sí mismo. De esta posición "posterior" se sigue que sólo el conocimiento especulativo del principio de la subjetividad representa la verdad completa del mismo.⁷⁸

Un ejemplo del paso de la representación a la concepción encontramos al comienzo de las *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*, donde Hegel acabará explicando en qué sentido la noción cristiana de subjetividad moderna debe ser negada y superada por un concepto concreto de la misma. La representación cristiana de la modernidad, difundida como verdad revelada dice: "La autoconciencia —un hombre verdadero— es el ser absoluto."⁷⁹ "En la existencia inmediata es un hombre singular que vivió en cierta época y en determinado lugar..."⁸⁰ "Dios, que es eterno en y para sí, se engendra eternamente como su propio Hijo: se diferencia de sí mismo..."⁸¹ La principal limitación de este modo de pensar reside, sostiene Hegel, en que no comprende el sentido universal de la encarnación, sino que la trata sólo como un hecho y se le escapa su alcance de verdad absoluta.

La versión filosófica de la novedad introducida en el mundo por la revelación cristiana hace aparecer las limitaciones de la versión teológica. "La relación (de Dios) con el mundo aparece, pues, primero como relación con un otro que queda fuera de Dios; pero como es su relación (la de Dios), su actividad, entonces esto de tener la relación en sí es un momento suyo. La conexión de Dios con el mundo es una determinación que está en El mismo; o la alteridad de uno, la dualidad, lo negativo, la determinación, son esencialmente un momento que el pensamiento tiene que atribuirle."⁸¹ La filosofía que piensa a Dios como espíritu conoce la naturaleza de la espiritualidad, o su carácter esencialmente subjetivo. Igual que en el caso de la autoconciencia, en el que la exterioridad mutua de sujeto y objeto es sólo un momento subordinado del desarrollo de la subjetividad del

⁷⁸ Las relaciones entre religión y filosofía en el pensamiento de Hegel son un asunto enormemente complicado. No es nuestra intención aquí ofrecer una versión simple de este problema; estamos esbozando una de las formas que estas relaciones toman a propósito de lo que está en discusión aquí. Un tratamiento informativo y sugerente del tema se puede encontrar en el estudio de Heinz Kimmerle, "Religion und Philosophie als Abschluss des Systems", en O. Pöggeler, Hrsg., *Hegel*, Freiburg-München, Alber, 1977, pp. 150-171.

⁷⁹ WW, XIX, p. 7; cf. XVI, pp. 191, 209.

⁸⁰ WW, XIX, p. 8.

⁸¹ *Ibidem*, p. 16.

sujeto, la especulación entiende que la alteridad Dios-mundo es un momento interno necesario del ser divino. La representación religiosa lo toma "erradamente" por una dualidad estable de tipo natural. Con ello convierte la infinitud de Dios, que la teología afirma, en una noción impensable; si el mundo es radicalmente otro y externo a El, Dios es limitado. "Por primera vez en la religión cristiana fue representado al comienzo este ser espiritual de modo que el ser eterno se vuelve otro para sí mismo, crea el mundo; este es puesto exclusivamente como otro. Luego se le agrega este aspecto: este otro no es en sí mismo un otro del ser eterno, sino que éste se manifiesta en él. Allí está, pues, en tercer lugar, la igualdad de lo otro y el ser eterno, la vuelta de lo otro a lo primero... El mundo se reconoce en este ser absoluto que se manifiesta; es él, entonces, el que ha vuelto al origen..."⁸²

Una vez que la representación mitológica es pensada por la teología surge, dentro de la misma religión, un anticipo de la transformación especulativa posterior. La corrección teológica de la primera versión religiosa de las relaciones entre Dios y el mundo suprime la representación de la exterioridad completa entre ellos. Si es posible conocer a Dios en el mundo, como sostienen los teólogos, hay que concluir que la división entre ellos tiene el carácter expresivo que la filosofía encuentra en las relaciones entre sujeto y objeto cuando las piensa; el objeto es puesto por el sujeto para reencontrarse a sí mismo en aquella parte de la división entre ellos que al comienzo niega y separa de sí. De manera que al fin la relación sujeto-objeto redundaría en que éste es la expresión de aquél. El sujeto se expresa para conocerse; su exteriorización en el objeto lo impresiona a él mismo como otro mientras no lo conoce. Cuando es el objeto el que se da a conocer aparentemente posee también la capacidad de expresarse. En cuanto centros que se expresan sujeto y objeto son lo mismo: el conocimiento de su identidad coincide con la liberación del sujeto, que se encuentra consigo mismo en lo otro⁸³. La especulación filosófica, cuya misión es concebir al Dios anunciado por el cristianismo, conducirá a la sugerencia teológica acerca de las verdaderas relaciones entre Dios y el mundo hasta su consecuencia radical. "De esta manera resulta que las determinaciones, las particularizaciones son, por un lado, las Suyas, ideas en El, sus creaciones en El mismo: de modo que lo que luego parece finito está todavía en El mismo, el mundo en Dios, el mundo divino. Mediante este último comenzó Dios a distinguirse, y en él se encuentra el nexo con el mundo finito, temporal. En la representación de Dios como (siendo) concreto encontramos inmediatamente un mundo divino en El mismo."⁸⁴

⁸² *Ibidem*, p. 9.

⁸³ Considérese para aclarar esta relación el concepto de "exteriorización de lo interno", o noción de existencia de Hegel, en *Einl.* pp. 37, 49-50, 52, 57, 71, 104, 105, 108, 110, 111, 114, 142 y 204.

⁸⁴ *WW* XIX, pp. 16-17; cf. 100, 101, 102, 107.

Esta concepción de Dios que contiene al mundo es ya el concepto filosófico de la idea absoluta; la diferencia de forma entre el contenido del cristianismo y el de la filosofía final (hasta aquí)^{84a} ha sido superada. Esta superación es una obra del pensar conceptual y no del religioso. La diversidad de las maneras de hablar de la modernidad y del principio subjetivo queda explicada por las diferencias que Hegel establece entre representación mítica, pensamiento teológico y filosofía. Programáticamente al menos el concepto filosófico unifica y guarda en sí el contenido de sus "antecedentes". Hegel no vacila en afirmar que porque el concepto es más rico y "posterior" representa la verdad de lo que es⁸⁵.

V

La filosofía es aquel modo de pensar, sobresaliente entre todos, que no se ocupa de objetos heterogéneos sino del pensamiento mismo. Lo cual quiere decir que es más que un mero *modo* de pensar pues se distingue de otros no sólo por su forma sino también por la relación entre contenido y forma, que es la de la unidad de ambos⁸⁶. Hegel afirma que esta unidad representa la última etapa del proceso universal de desarrollo hasta el presente. El pensamiento se transforma en conocimiento de sí después de haber sido principalmente conocimiento de objetos otros. Todo pensar es conceptual, o consiste en captar algo, pero esta actividad no es completa (o no resulta en una totalidad entera) mientras no se torna capaz de concaptarse. El pensamiento filosófico efectúa esta unificación del pensar y la realidad (pensada)⁸⁷, y en este sentido se puede decir de él que supera la separación que ningún otro tipo de actividad había subsanado. En el concepto filosófico la realidad queda integrada en una estructura que la conserva como realidad verdadera o conocida; y el pensamiento, por su parte, pertenece a la misma totalidad convertido en lo pensado por él: se ha realizado, dice Hegel, dándose las determinaciones que constituyen la realidad de la cosa. "El objeto (es transformado por el sujeto) en una determinación conceptual...; es el concepto el que se pone en actividad en el objeto, se relaciona allí consigo y encuentra la verdad a través del procedimiento de hacerse real mediante el objeto."⁸⁸ Mientras más avanzado el proceso de conocer la realidad, más avanzada la transformación del pensamiento en realidad verdadera: se hacen juntos hasta constituir una identidad objetivo-subjetiva en que la diferencia entre

^{84a} *Ibidem*, p. 685; *Einl.* pp. 125, 127, 129, 132, 138, 143, 149.

⁸⁵ *WW*, VIII, p. 59.

⁸⁶ *WW*, I, pp. 41, 43; *Log. II*, pp. 504-505; *Einl.* 12, 24, 39, 57, 59-60, 64, 217.

⁸⁷ *Log. II*, p. 440: "La unidad del pensamiento y de la realidad, la verdad..."; cf. 496.

⁸⁸ *Log. II*, 438; cf. p. 441.

estos términos está superada. Porque el pensamiento se hace pensando y a medida que concibe a sus objetos, se puede decir que el proceso de conocer está necesariamente dirigido hacia la autognosis. Desrealizando al objeto y realizándose mediante el conocimiento de sus determinaciones, el pensamiento está abocado a pensarse finalmente a sí mismo; la "Aufhebung" del objeto en el concepto es la "Aufhebung" de la separación entre el pensar como subjetividad abstracta y su contenido. La plenificación del pensar por la realidad es el retorno del sujeto en sí, y el conocimiento de sí. Desde que el conocimiento del objeto es posible, la actividad de conocer se pone en camino hacia sí necesariamente, y se hace saber absoluto, incondicionado. El conocimiento absoluto es el producto de la supresión de una doble diferencia: la que separa, en otras formas de conocer, al sujeto del objeto, y al pensamiento de sí mismo. De lo que este se suelta o libra, al fin, es de las diferencias que no son diferencias pensadas. Absoluto es lo que ha dejado tras sí toda alteridad independiente del pensar.⁸⁹

La convicción de que el pensamiento ha estado avanzando hacia una unidad cabal consigo y de que ha llegado el momento en que ésta se hará efectiva anima a todas las explicaciones hegelianas de la filosofía. Este es el caso del examen de las relaciones que la filosofía, que es una sola, tiene con la multitud de sus configuraciones a lo largo de la historia. El pensamiento que se conoce a sí mismo tiene, como todas las formas del espíritu, una existencia histórica que lo pone de manifiesto temporal y localmente. Esta existencia mundana⁹⁰ de la autognosis del espíritu se presenta como una serie de configuraciones diversas a la que llamamos historia de la filosofía. Aunque Hegel admite en sus lecciones las divisiones historiográficas corrientes las priva casi completamente de significado mediante la afirmación de que la filosofía es siempre la misma y de que no hay más que una sola⁹¹. La historia de la filosofía, como disciplina, tiene que explicar el mismo contenido que la *Ciencia de la Lógica*⁹², esto es, el sistema del pensar que se piensa a sí mismo⁹³.

Otras dos maneras de referirse al tipo de unidad que se cumple en la filosofía moderna, según Hegel, es mostrando que abarca a todas las formas del pensamiento y también a todas las cosas por él pensadas, y explicándola como la realización acabada de la libertad. En el primero de estos sentidos constituye lo que el final de la *Lógica* llama una "totalidad absolutamente intensiva"⁹⁴ en la que está recogida y presente para sí la totalidad de lo que es. El largo

⁸⁹ WW, XVII, p. 52: "Sólo en el pensar se vuelve perspicua, desaparece, toda alteridad..."; cf. VIII, p. 121; III, p. 227 y X, p. 475.

⁹⁰ *Einkl.*, pp. 37, 57, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 111, 112, 114, 120-121, 137, 142; WW, VIII, pp. 59-60.

⁹¹ WW, I, p. 41; *Einkl.* pp. 14, 23, 170, 94, 123, 124, 118.

⁹² *Einkl.*, p. 34.

⁹³ *Ibidem*, p. 118.

⁹⁴ *Log. II*, p. 504.

camino de los distinguos intelectuales y de las mediaciones que los devuelven a las unidades mayores a los que pertenecen, en que consiste el desarrollo de la ciencia, se completa en la verdad de la razón actual. La razón especulativa que viene de la experiencia empírica y de las ciencias especiales se debe, no menos que a ellas, a la experiencia práctica: al trabajo, a la acción moral y a la convivencia política. De modo que la perfección del pensamiento coincide con la de la libertad. La libertad es, para Hegel, tanto cosa de la teoría como de la práctica, pero la concretización de la libertad es propia, en sentido cabal, nada más que de una actividad, de la actividad de pensar. "En nada de lo demás, salvo en el pensar, llega el espíritu a tal libertad... Aquí es absolutamente libre."⁹⁵ El pensamiento filosófico no es puesto en curso por una agencia externa, sino que se pone en acción y se autodesarrolla autónomamente, y en este sentido se lo puede decir independiente. Aunque presupone⁹⁶ un mundo ético establecido en el que el espíritu se encuentra en su casa por haberle impuesto su carácter, la filosofía no depende intrínsecamente de él más que en un cierto sentido: este mundo humano es uno de sus principales objetos, lo que habrá de concebir, entre otras cosas. Pero el objeto, de acuerdo con Hegel, no es lo finalmente determinante en la relación especulativa, sino que lo determinable por excelencia, y su "superación" en el concepto, su captación, idealización y conservación, es el triunfo de la libertad en el sentido primordial del estar consigo (el sujeto) en lo otro (el objeto). Finalmente, a la libertad como independencia y como estadía en lo propio se agrega, en el caso de la experiencia del pensar, la última forma de la misma, la del dejar ser a lo que es, la del desasimiento que, después de la aprehensión o captación (*das Begreifen*), suelta lo prendido, se desprende de ello. Esta última perfección de la libertad de la idea la comparte el pensar que la conoce; como experiencia de una persona singular no la alcanza más que el filósofo cuando teoriza, en la contemplación desinteresada que se ocupa sólo consigo.⁹⁷

La ciencia verdadera tiene un pasado, el proceso que la trae hasta la contemplación actual —y un futuro; no es más que la hija de su tiempo.⁹⁸ Hegel la concibe también como esencialmente ligada al presente. "La actualidad es lo más alto"⁹⁹ quiere decir al menos tres cosas que es menester aprender a pensar juntas para entender el nexo que Hegel establece entre modernidad y conocimiento. El mundo actual, particularmente el histórico aunque no sólo él, heredero del pasado todo, es más racional que todos los pretéritos. En este sentido constituye un objeto más adecuado del conocimiento científico. La ciencia actual, por tener un objeto mejor desde el punto de vista de

⁹⁵ WW, XVII, p. 52.

⁹⁶ *Einkl.*, pp. 13-14, 22.

⁹⁷ *Log. II*, p. 505.

⁹⁸ WW, XVII, pp. 75, 85; XIX, p. 685.

⁹⁹ WW, XIX, 686. "El espíritu es esencialmente ahora": XI, 120; cf. 119.

sus intereses, y por partir de un cierto nivel relativamente avanzado del saber, llega más lejos y es una ciencia más perfecta. La actualidad es objetiva y subjetivamente lo más alto pues el progreso en el desarrollo de la idea absoluta no es nunca unilateral sino a la vez un progreso de las cosas y del saber. Pero hay todavía otro sentido importante, una tercera acepción de la frase en que Hegel expresa su convicción acerca del carácter privilegiado de la actualidad desde el punto de vista de su propio programa teórico para su tiempo. Es preciso que la actualidad sea ahora la experiencia de un individuo singular¹⁰⁰ para que pueda ser la ciencia verdadera de la razón realizada hasta el tiempo presente. Si nadie piensa *ahora* la racionalidad cumplida, entonces los dos primeras formas de superioridad de lo actual quedan anonadadas. Es menester que una persona se eleve mediante el trabajo más arduo, el de pensar, hasta su universalidad y su libertad y haga suya la verdad objetiva y subjetiva de la actualidad en que reside su superioridad sobre lo inactual.

Hegel dice al respecto: "Esta es la posición y la actividad de nuestro tiempo y de todo el tiempo: conocer la ciencia heredada, formarse de acuerdo con ella, y así continuarla y elevarla a una posición superior. En la medida en que nos la apropiamos hacemos de ella algo propio, a diferencia de lo que fue antes."¹⁰¹ La ciencia reside en su actualidad,¹⁰² y esto es particularmente importante decirlo de la ciencia del pensar en cuanto tal. Pues el pensamiento consiste en su actividad de producirse, y sólo en ella, de manera que la falta de actualidad equivale a nada. "En el caso del pensar ocurre que éste sólo se encuentra consigo en la medida en que se produce."¹⁰³ Ahora bien, el pensamiento sólo se produce efectivamente como pensar de un sujeto singular.¹⁰⁴ Decir "mi propio pensamiento" es en realidad un pleonismo.¹⁰⁵ La ciencia especulativa sólo se deja aislar del pensar actual del filósofo en la medida en que se integra a la historia de la filosofía, en la cual es una configuración particular de la única verdad de la idea absoluta. Pero para llegar a tener esa conexión con la historia tiene que acontecer en su tiempo y en su lugar como pensamiento de un individuo. Así es que, en lo principal, la filosofía es algo distinto de una teoría o doctrina restante de procesos pretéritos: para Hegel ni siquiera la historia de la filosofía se ocupa de cosas pasadas.¹⁰⁶ La filosofía actual es la experiencia actual que un sujeto pensante hace del espíritu que habita naturalmente a los

¹⁰⁰ WW VIII 82, 85-86; XVII pp. 29-30, 52, 61-62.

¹⁰¹ WW, XVII, p. 30.

¹⁰² WW, XIX, p. 200.

¹⁰³ WW, XVII, p. 31; cf.: "El ser del espíritu es su acto . . . Su acto es conocerse . . . Existo como espíritu sólo en cuanto me conozco". Cf. también p. 52 y XVIII, pp. 63-64.

¹⁰⁴ WW, p. 82.

¹⁰⁵ WW, XVII, p. 91.

¹⁰⁶ *Einl.*, pp. 11-12.

tiempos actuales.¹⁰⁷ La condición que Hegel le pone a esta experiencia personal para reconocerle carácter filosófico es la de que sea al mismo tiempo que personal, el extremo a la sazón posible de la experiencia humana, "la más alta."

La ciencia filosófica de su tiempo, como Hegel la programa para llevarla a cabo él mismo, tiene por lo menos tanto en común con la experiencia del místico como con la del científico especial. Hegel la relaciona expresamente con ambas en diversas ocasiones. "Relativamente al significado de lo especulativo hemos de mencionar aquí que es lo mismo que con respecto a la conciencia religiosa se solía llamar lo místico."¹⁰⁸ Tal como en tiempos de Hegel, hoy estamos dispuestos a admitir la relación entre filosofía y ciencias prontamente, pero no la que él establece entre filosofía y misticismo. En este sentido nada ha cambiado en los últimos doscientos años. Algunos críticos le reprochan a Hegel no sólo esta idea de la filosofía, sino lo que llaman el misticismo de su manera de pensar. Pero usan la palabra en la acepción vulgar que Hegel denunció a menudo, y por ello la crítica podría alcanzar, en el mejor de los casos, al sistema, pero de ninguna manera al proyecto hegeliano de una filosofía moderna. Pues de la acepción vulgar se sigue automáticamente la incompatibilidad de misticismo y filosofía. Místico es, en los dos o tres últimos siglos, lo mismo que oculto, oscuro, secreto, y hasta mágico. Hegel recuerda el significado original: un místico es un iniciado en un cierto tipo de saber, que comparte con otros iniciados. Sólo para quienes no tienen acceso a los mismos misterios lo místico es conocimiento esotérico, aunque siempre es conocimiento.¹⁰⁹ Sólo modernamente, y para el uso irreflexivo, misticismo y saber se han tornado incompatibles.

El misticismo cristiano, que Hegel distingue del antiguo porque está ligado a la profundización en lo subjetivo más que a ritos religiosos, y al que le reconoce mucha importancia en la historia del espíritu europeo, es el predecesor bárbaro de la filosofía moderna.¹¹⁰ Precisamente como afirmación de que la unidad omnicomprendiva es accesible al que busca la verdad, y que la unión del espíritu apasionado con lo uno constituye una experiencia que lo colma por entero, el misticismo cristiano se parece en varios respectos a la verdad especulativa de la que Hegel y otros contemporáneos suyos se creen capaces en cuanto filósofos. Hablando de Böhme, Hegel le reconoce expresamente la potencia especulativa. "Todos los conceptos los contempló en una realidad. Se dejó comprometer profundamente por el interés de la idea, luchó por ella. La verdad especulativa que quiso exhibir elige necesariamente, para captarse a sí misma, el pensamiento, la forma del pensamiento."¹¹¹ Pero aunque tiene algo del

¹⁰⁷ WW, XIX, p. 691.

¹⁰⁸ WW, VIII, p. 197.

¹⁰⁹ WW, XVI, pp. 150-151; XVII, pp. 111-112; XIX, pp. 72, 91.

¹¹⁰ WW, XIX, pp. 297, 327.

¹¹¹ WW, XIX, p. 301; cf. 96.

filósofo moderno, su interés en la idea absoluta, a Böhme le falta la cultura científica. Las formas intelectuales de que carece son un desarrollo posterior debido principalmente al trabajo del entendimiento, o de la inteligencia abstracta. "La forma de su exposición no puede menos que ser llamada bárbara." "El usaba las realidades como conceptos, en vez de determinaciones conceptuales introducía violentamente cosas naturales y propiedades sensibles para exponer sus ideas."¹¹² También en Angelus Silesius celebra Hegel la profundidad de la experiencia y el saber de "la existencia sustancial de Dios en las cosas, y de la unión de sí propio con Dios, y de Dios con la subjetividad humana . . ."¹¹³

Pero el misticismo cristiano, que exhibió de modo fecundo pero imperfecto el contenido de la filosofía moderna, es un fenómeno del pasado, y completamente inaceptable como sustituto del pensar filosófico actual. Además de las razones señaladas, por las que Hegel se distancia de los místicos que examina en su *Historia de la Filosofía*, está la de que la experiencia a que ellos se refieren conlleva una pérdida del sujeto en la unidad final con lo revelado. En este sentido el misticismo resulta ser el antagonista del filósofo hegeliano, a quien la especulación conduce a la realización perfecta de la subjetividad: el pensamiento es el cumplimiento supremo del sujeto; tal como es, en general, la verdad de todo lo pensado lo es también de todo pensante. En los ataques contra ciertos autores románticos de sus días condena Hegel los intentos por alcanzar la verdad de otra manera que conceptualmente y según la necesidad de las cosas examinadas primero de modo empírico, aduciendo las razones exigidas por el progreso del discurso científico. Nada reemplaza hoy al trabajo del concepto, y la admiración romántica por Jakob Böhme,¹¹⁴ en nombre de la cual algunos desdeñaban a Fichte y a Schelling, provoca la crítica hegeliana del misticismo en términos más radicales que los usados a propósito de los renacentistas mismos. "La apetencia mística sólo se dirige al sentido general, a la idea abstracta, no al pensamiento como tal."¹¹⁵ El pensamiento moderno, que recoge en sí el saber pormenorizado y preciso del mundo y de la historia, que opera con categorías muy elaboradas que son el logro de una tradición intelectual de veinticinco siglos, no es un juego de ideas vagas destinadas a calmar los anhelos de ciertas almas en pena¹¹⁶ que se refugian en el misticismo huyendo del mundo y del trabajo de pensar lo real.

La filosofía del presente es una parte, sostiene Hegel, de la moderna cultura científica (*wissenschaftliche Bildung*), que se diferencia muy claramente de épocas culturales marcadas por la primacía de otros elementos de la vida histórica, como encontramos en el caso

¹¹² *Ibidem.*; cf. pp. 297 y 327.

¹¹³ WW, XII, p. 494.

¹¹⁴ WW, XX, p. 154.

¹¹⁵ *Ibidem.*, p. 155.

¹¹⁶ *Ibidem.*, pp. 156-157.

de la Grecia "clásica", por ejemplo, una cultura predominantemente, artística, y en la europea medieval a una en la que predominan la religión y la teología. Pero hoy ni el arte ni la religión, aunque siguen teniendo una existencia vigorosa, desempeñan la función directriz que tuvieron. En este rol han sido sustituidos por la ciencia, en sentido general. Entre ciencia y filosofía actuales "el parentesco es muy estrecho", sostiene Hegel; no sólo son meras ramas del espíritu general de la época¹¹⁷ sino que tienen además la forma del pensamiento universal en común.¹¹⁸ Por eso es que el historiador de la filosofía se enreda en dificultades¹¹⁹ si no las separa adecuadamente: las ciencias empíricas basadas en la observación, la experiencia y el razonamiento¹²⁰ trabajan con los mismos medios y sirven a los mismos propósitos que la filosofía. "La filosofía, se dice, contempla las causas universales y las razones últimas de las cosas. Cada vez que las ciencias enuncian causas generales, razones esenciales, fundamentos, tienen la universalidad en común con la filosofía, y también coinciden en que tales fundamentos y razones proceden de la experiencia y de la sensación interna. Por mucho que esto último parezca opuesto al principio de la filosofía, sin embargo en cada una de ellas se encuentra que yo he llegado a esta filosofía a través de mi pensar, mediante mi sentido interno, es decir, mediante la experiencia, y que es sólo gracias a ello que la tengo por verdadera."¹²¹

La inteligencia se cerciora por sí misma de la verdad en la época de la cultura científica, o "comienza por la observación por cuenta propia,¹²² en vez de recibir verdades hechas o atestiguadas por otros".¹²³ Debido a esta gran proximidad, en los tiempos modernos, entre filosofía y ciencias especiales, comenta Hegel ante sus estudiantes, es que en ciertos países todavía llaman filosofía a las ciencias empíricas. Tales relaciones no son para Hegel sólo un hecho, sino una necesidad, o exigencia interna, de la teoría como tal en este momento de su desarrollo. A Hegel mismo lo vemos responder a esta exigencia nutriendo su sistema de abundantes conocimientos especiales, y defendiendo una idea de ciencia tal que abarque al saber empírico, le asigne una función mediadora indispensable para el sistema conjunto del conocimiento humano, que culmina en la filosofía. La cultura científica está, sin embargo, lo suficientemente madura como para que ciencia y filosofía hayan llegado a hacerse diferentes en su seno. No conviene simplemente asimilarlas ya, como se hacía en tiempos de Newton, sostiene Hegel. Ello se justificó en la época del Renacimiento, cuando se impuso el principio del pensamiento autónomo, que con-

¹¹⁷ *Einl.*, p. 157 ss.

¹¹⁸ *Ibidem.*, p. 159.

¹¹⁹ *Ibidem.*, pp. 155, 162, 166.

¹²⁰ *Ibidem.*, pp. 158-159.

¹²¹ *Ibidem.*, p. 159.

¹²² *Ibidem.*, pp. 159, 165, 194.

¹²³ *Ibidem.*, pp. 159-160.

siste en "ver por sí mismo, sentir por sí mismo, pensar por sí mismo y ser testigo por sí mismo."¹²⁴

La definición de la filosofía como saber absoluto, o conocimiento de la idea, exige una combinación de conocimiento místico, en el sentido antiguo y medieval, y científico, en el sentido moderno del término. Hegel concibe su actividad contando con que los suyos son tiempos tardíos en los que se trata, por un lado, de no perder nada del pasado de la tradición, y de traerlo, por el otro, a una totalización que acabará de revelar su sentido conjunto. Lo que la filosofía le da al mundo moderno al procurarle una autoconciencia adecuada entraña un cambio profundo del mismo: Hegel no considera que este tipo de conocimiento sea tan inofensivo como para dejar a las cosas como estaban antes. La llegada a la verdad trae consigo el perfeccionamiento de lo conocido en lo que él tiene de más propio suyo, su coincidencia con su concepto.¹²⁵ Y su terminación, en el sentido de que en la actualidad pensada se acaba toda la historia comprendida por el pensamiento. La actualidad es la idea absoluta, entera y cerrada sobre sí. Este fin, o término de la historia, operado por obra del establecimiento de la verdad en la especulación filosófica, no excluye por cierto, nuevas iniciativas intelectuales posteriores, otras filosofías, otras totalizaciones de la ciencia, que incluirán a la presente como un momento subordinado. Pero este futuro indefinido e indefinible del pensamiento no es un obstáculo para el saber de la actualidad, cuyo derecho a afirmarse como *todo el saber* no puede ser menoscabado por la posibilidad vacía de saber más, u otras cosas, en el porvenir. De manera que el proyecto filosófico de Hegel para los tiempos tardíos que son los suyos, comporta una conciencia aguda de que la obra de la filosofía será acabar con esa misma actualidad que la filosofía concibe. Acabar con ella en la doble acepción de la palabra: llevará al presente hasta al cabo de sus posibilidades en la verdad del pensamiento, y terminará con él. Después de la filosofía, y a causa de su logro, comienza un mundo nuevo, otro, por de pronto impensable. La filosofía nace de la corrupción, o de un mundo viejo, al que le da la autoconciencia: en ella termina lo que se venía desarrollando desde el principio de ese mundo. "La filosofía es la cuna del espíritu

¹²⁴ *Ibidem*, p. 165; cf. 160 y 164.

¹²⁵ WW, X, p. 16. La reconciliación de ser y pensamiento en el concepto, que entraña la tesis de que la realidad, en cuanto pensada, es la que debe ser, es interpretada a menudo no como una declaración sobre la necesidad de lo racional sino como una reconciliación *del filósofo* con el mundo como es. Este se conformaría resignadamente con lo que encuentra en él, faute de mieux. Pero Hegel no se refiere con la fórmula de la coincidencia de ser y pensar a una actitud moral (o inmoral) de la persona que hace filosofía, sino a una correspondencia que se establece en cierto momento entre dos modos de la razón que, fuera del pensar especulativo, permanecen total o parcialmente divididas: la razón pensante y la razón existente. La reconciliación teórica en que consiste la filosofía es la coincidencia del pensar con su verdadero objeto, y de éste en la medida en que puede ser conocido con su ser propio en el concepto.

que surgirá más tarde como realidad actual . . . Así es como veremos que lo que había sido la filosofía griega se realizó en el mundo cristiano."¹²⁶

VI

El pensamiento conceptual puede lograr los resultados que Hegel espera de él, esto es, conocer la verdad, reconciliar a lo desgarrado, reunir a lo diverso, liberar a lo enajenado, concretizar a lo abstracto, perfeccionar a lo parcial y rematar a lo exhausto, entre otros, gracias a que "esta actividad contiene una negación como su momento esencial."¹²⁷ La negatividad del pensamiento es, como todo en él, diversa según las tareas que realiza: establece las formas de las cosas mediante la determinación, divide lo simple, fija las relaciones de dualidad, de oposición, suprime los límites que ha fijado antes. La negatividad del pensamiento es, tomada en general lo mismo que su función mediadora que se ejerce como poder de dividir y juntar, distinguir y relacionar.¹²⁸ Lo que media entre los entes determinados no es ninguno de ellos en particular sino una fuerza universal que pasa a través de los mismos y no se queda cogida por nada. La negatividad que pone en relación después de haber separado está ligada a la infinitud del espíritu, que sobrepasa todas las cosas finitas originadas por él y se afirma al fin como la unidad verdadera de las mismas. La negatividad está en Dios mismo, dice Hegel; no hay creación sin separación, ni verdad sin negación de la separación.¹²⁹ Pero la filosofía, y en especial la que programa Hegel para llevar a cabo el retorno a la unidad perfecta de los tiempos modernos, depende en particular de la negatividad del pensamiento conceptual.

"Nadie sospechaba antes del pensamiento, se pensaba simplemente para ver qué salía. Se pensaba sobre Dios, la naturaleza, el estado . . . Procediendo así resultó que las cuestiones vitales más importantes quedaron comprometidas por ello. El pensamiento privó a lo positivo de su poder."¹³⁰ Sacrificó estados, dismanteló religiones, destruyó las representaciones populares. "Así se hizo efectivo el pensamiento en la realidad, tuvo la eficacia más enorme". Con la consecuencia, prosigue Hegel, de que, a propósito de sus resultados, se sintió la necesidad de pedirle cuentas, de exigir una explicación del pensamiento. "La investigación de la naturaleza del pensar y de su justificación ha constituido una buena parte del interés de la filosofía

¹²⁶ *Einl.*, p. 150; cf. 152: "Entre los romanos se comenzó a filosofar con la caída de la República, cuando los demagogos se apoderaron del estado, y todo estaba en disolución y tendiendo hacia algo nuevo".

¹²⁷ *Einl.*, pp. 150-151.

¹²⁸ *Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von J. Hoffmeister, Hamburg, Meiner, 1952 (en adelante *PhG*), p. 21.

¹²⁹ WW, XVI, pp. 300-302.

¹³⁰ WW, VIII, p. 71.

en la modernidad".¹³¹ Hegel entiende que su propia obra es la culminación de este interés moderno: la filosofía se ha tornado conscientemente ciencia del pensar, y no sólo justifica al pensamiento mediante una explicación del mismo sino que, comprendiendo su necesidad, se torna en una celebración de él. Tal resultado final no excluye, sin embargo, el reconocimiento de la destructividad, de la capacidad para desfigurar, debilitar, degradar, que son parte de la señalada negatividad del mismo, o el reverso de su capacidad configurativa y creativa. Pues, aunque para el punto de vista filosófico hasta lo particular es concebido en su necesidad propia, o como algo absoluto en un determinado momento,¹³² el mismo punto de vista exige pasar más allá de ello, en dirección de la unidad verdadera o final, que no puede encontrarse en nada limitado.

La condición esencialmente negativa de todas las cosas finitas, porque establecidas por la negatividad del pensamiento en alguna de sus diversas funciones, es el correlato de la infinitud del pensar cuyo poder reside en negar y en negar lo negado. La negación de la negación es ya una operación directa del pensar sobre sí mismo con la cual sobrepasa, en dirección de sí, lo establecido como otro. Así no sólo se llena de contenido sino que se diferencia en formas de pensar. Hegel distingue especialmente entre conciencia natural, entendimiento y razón; forman una jerarquía cuyas etapas se relacionan negativamente entre sí. Cada una elabora y transforma a la anterior, la tiene como su materia, a propósito de la cual se ejerce como negatividad determinada, específica; la conciencia se ocupa de cosas, el entendimiento de la conciencia, y la razón del entendimiento. Así es como la *Ciencia de la Lógica* es el estudio sistemático de las categorías del entendimiento abstracto que su autor encuentra en las filosofías del pasado. La *Lógica* especulativa no trata sino de estos productos del pensamiento, a los que critica o repiensa y traslada a un nivel superior, habiéndolos privado de su rigidez, su parcialidad, y su relativa vacuidad. El mismo tipo de relación crítico-negativa establece Hegel en su *Historia de la Filosofía* entre las posiciones teóricas de diferentes filósofos, incluso entre diferentes épocas de la historia del pensamiento. Lo posterior, que luce justificadamente en la actualidad y exhibe su riqueza de contenidos diversos, se lo debe todo al pasado: a sí mismo sólo se debe haberlo sometido apropiándose.

La universal negatividad del pensamiento no conoce excepción: no es posible pensar algo y dejarlo como estaba, ni tampoco dejar de pensar. Por una parte el espíritu es la inquietud misma, pero además el pensamiento es solicitado por la insuficiencia que se agita sin cesar en las cosas, cuyas determinaciones, que las definen, arrojan al pensamiento más allá de ellas. No se puede pensar un límite sin sobrepasarlo, o negarlo en su pretensión. Una cosa pensada queda disuelta

¹³¹ *Ibidem*, p. 72; cf. *Eml.* pp. 172-173.

¹³² *PhG*, p. 27.

en sus determinaciones, que son universales. Hegel se refirió a menudo a las maneras características de la negatividad de la filosofía, que es el pensamiento en su concreción final. "Si es que ha de producirse algo es necesario que otra cosa sea su punto de partida; y es justamente esto otro lo que allí será negado. El pensamiento resulta ser la negación de la forma natural de la vida... La consecuencia del surgimiento del pensar es que el mundo existente, el espíritu de su ética real, en su fuerza vital, son negados... Así comienza el período de la corrupción. Lo que viene despues es que el pensar se recoge en sí, se hace concreto y produce un mundo ideal para sí mismo, contrario a aquel mundo real".¹³³

Con más entusiasmo que añoranza habla Hegel del rol de Sócrates en el curso de la cultura griega. "Sócrates surgió en el tiempo de la ruina de la democracia ateniense: disolvió lo existente y huyó hacia su propio interior para buscar allí lo recto y lo bueno".¹³⁴ Con su afirmación de la absoluta independencia del pensamiento se convierte en un revolucionario contra el estado ateniense, contra la religión, contra la democracia, contra la justicia del pueblo. Sócrates reemplaza al oráculo de Delfos por el principio "El hombre conoce en sí mismo la verdad, tiene que conocerse".¹³⁵ La situación de la filosofía en la actualidad es comparable con la que tenía antes de Sócrates. El proyecto de convertirla en una ciencia, —como Hegel lo expresa, por ejemplo, en el Prefacio a la *Fenomenología del Espíritu*,— está ligado a la percepción de que se encuentra en la frontera entre dos épocas históricas. "No es difícil ver que nuestra época es un tiempo de nacimiento de un nuevo período, de transición hacia él. El espíritu ha roto con el mundo que hasta ahora fue el de su existencia y de sus representaciones, y está a punto de sumirlo en el pasado y ocupado en transformarlo".¹³⁶ En una coyuntura histórica como ésta sólo el pensamiento conceptual puede recoger todo el pasado en una sola verdad pensada que deje afuera toda extrañeza y le confiera al mundo que se completa la unidad simple que no puede tener más que como idea.

Uno de los casos más instructivos de la negatividad del pensamiento tal como Hegel mismo lo practica a propósito de los principales contenidos heredados de su filosofía se puede encontrar examinando las relaciones que establece el sistema con el cristianismo. Afirma que comparten el mismo contenido y se promete cumplir con la misión de llevar a la verdad cristiana, ligada aún después de la Reforma a elementos de la representación o metafóricos, a la pureza del concepto. Es esta promesa, justamente, la que fuerza la actitud crítica frente a la religión y la teología. Desde que anuncia que las pensar está decidiendo que la medirá con una medida que no procede

¹³³ *Eml.*, p. 151; cf. 13, 61, 150, 156, 186-187, 188-189.

¹³⁴ *WW*, VII, p. 200; cf. pp. 199; XI, pp. 350, 332, 351; XVIII, pp. 43, 44, 71, 72, 73, 101.

¹³⁵ *WW*, XVIII, p. 107.

¹³⁶ *PhG*, p. 15.

directamente de ellas sino de la especulación. Refiriéndose expresamente a las relaciones entre filosofía y religión dice: "La consideración de este nexo debe efectuarse con franqueza, rectitud y honestidad; no hay que darse la apariencia de que se quiere dejar intocada a la religión".¹³⁷ La filosofía de Hegel no es un tratado teológico ni en su totalidad ni en sus partes, y tampoco uno político, por cierto. La religión y la política de su tiempo son para Hegel cosas dadas con las que el pensamiento tiene la obligación de encontrarse como con su propio pasado: libre y seguro de sus fines trata con ellas como con materias configuradas cuya finitud se trata de disolver en la unidad de la teoría especulativa. El resultado del trabajo del concepto, en el sentido de Hegel, no puede ser integrado inmediatamente en ningún discurso particular diferente del filosófico en sentido estricto. Y este discurso no está destinado a servir a ningún fin diferente del de la contemplación de la verdad concreta: no es ni práctico, ni técnico, ni especializado, ni edificante, ni hermoso. La filosofía se establece, según Hegel, en un nivel que el pensamiento crea mediante la superación de los elementos que le sirven de materia; no lo comparte con ninguna otra actividad humana ni tampoco con otra manera de pensar. Debido a que no tiene un más allá que pertenezca al mismo mundo en que surge sólo se puede "situar" a la filosofía en la frontera divisoria entre dos mundos históricos. La eficacia del pensamiento, aunque indeliberada, no deja nada en su sitio.

El Prefacio de la *Fenomenología* examina la situación actual de la filosofía y programa esquemáticamente el tipo de ciencia ligado a ella. Hegel afirma allí más de una vez que todo el éxito de esta tarea depende de concebir a la sustancia como sujeto.¹³⁸ Se trata de retomar la labor de la metafísica pero ajustándola a los tiempos: la sustancia universal moderna es la subjetividad. De acuerdo a lo que es el estado general de las cosas la ciencia consiste en conocer a la mismidad absoluta como sujeto. Pues esta mismidad reside en una autorrelación que posee conciencia de sí y liga a todos los entes finitos mediante esa referencia a sí misma. Es una sustancia viva, dice Hegel. "La sustancia viviente es además el ser que en verdad es sujeto".¹³⁹ Este sujeto universal o espíritu es la fuerza que mantiene junta la máxima disparidad, hoy sabemos la variedad del mundo y las ciencias modernas continúan expandiéndose en todas direcciones. El ejercicio de la libertad individual en la sociedad moderna es, potencialmente, un principio anárquico. La mera vecindad o la mera sucesión redundarían en la dispersión final; lo único que puede contrarrestar a las fuerzas disolventes en que la modernidad es tan rica, es un poder viviente encaminado hacia su identidad consigo. Hegel lo llama de preferencia la idea absoluta o la razón universal.

¹³⁷ *Einl.*, p. 156; cf. pp. 151 y 173.

¹³⁸ *PhG*, pp. 19, 22.

¹³⁹ *Ibidem*, p. 20.

La modernidad se indignó cuando Dios fue concebido como sustancia final, dice Hegel aludiendo a Spinoza.¹⁴⁰ Aquella sustancia ya se había hecho sujeto, y por ello se mueve, se diferencia y reconcilia estas diferencias, y así abraza a todo: la naturaleza moderna no es algo ajeno sino que ha llegado a ser conocida, explorada en todos sus rincones, habitada y conquistada por la técnica, la industria y el comercio. El hombre moderno, seguro de sí y dueño de una voluntad inteligente, tiene su existencia principal en su libertad interna y externa. La sociedad moderna no es un lugar de arbitrariedad en el que reinan poderes incomprensibles, sino una obra razonable de muchas generaciones, en que las instituciones sirven fines humanos cuyo sentido es accesible para todos porque proceden de actos y decisiones conscientes. La historia de la humanidad exhibe un gobierno racional, y no hay parte del mundo ni aspecto alguno de lo humano fuera de alcance de la actividad práctica deliberada y del conocimiento. La realidad concreta no puede sino ser un sujeto pues posee esta tendencia irreprimible a convertirse en la totalidad¹⁴¹ apropiándose de todo lo otro hasta que no queda nada fuera de él. La subjetividad —que en cuanto concreta, lo hemos visto, contiene toda objetividad— se completa final y definitivamente (por el momento) pensándose a sí misma o conociéndose. "La ciencia, la corona de un mundo del espíritu . . ." ¹⁴²

Universidad de Puerto Rico

ABSTRACT

Contemporary interpretations of Hegel's system as dominated by one or more special interests, such as politics and/or theology, fail to consider both this thinker's idea of philosophy and his project to relate theory in general, and especially "spekulative Wissenschaft", to modern times and his own lifetime. Philosophy is essentially not a doctrine for Hegel but an activity, and, it seemed to him, a very urgent one in his own day because of its universal meaning and consequences. Modern science and speculation are the final stages and perfection of modern subjectivity: both negate and transform any and all objects and objective fields of experience. Therefore no particular content or aspect of things may be soundly said to constitute the real meaning of Hegel's philosophy, unless it can be shown that he failed to establish a system in accordance to his notion of what philosophy should be in modern times.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 19.

¹⁴¹ *WW*, XII, p. 142.

¹⁴² *PhG*, p. 16.

LA ESTRUCTURA DE LA DIALECTICA HEGELIANA

Oscar Daniel Brauer

El propósito del presente artículo¹ es desarrollar un modelo abstracto que describa la forma interna de la dialéctica hegeliana. No se trata aquí ni de fundamentar ni de criticar el método hegeliano, sino de reemplazar al modelo tradicional con que ha sido interpretado (tesis-antítesis-síntesis, o en su versión más "refinada" posición-negación-negación de la negación)² por un modelo formal que permita reconstruir la argumentación expuesta en los textos y comprender mejor su sentido.

El prólogo a la *Fenomenología del Espíritu*³ compara Hegel irónicamente el esquematismo dogmático de la escuela de Schelling con la paleta de un pintor que sólo dispusiese de dos colores —rojo y verde— para reproducir respectivamente una escena histórica o un paisaje.

Ahora bien ¿ha enriquecido Hegel este esquematismo sólo con un nuevo color al completar el principio de la "polaridad" de Schelling mediante el esquema de tesis-antítesis-síntesis? Si bien es cierto que al leer la *Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas en Compendio* (1817, 1830), la obra en la que el método hegeliano parece haber sido aplicado más mecánicamente, es difícil no tener esa impresión, la dialéctica hegeliana posee —como intento mostrar en lo que sigue—

¹ Este artículo es una versión modificada del capítulo III de mi libro *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte* que aparecerá en setiembre de 1981 en la editorial Frommann-Holzboog de Stuttgart. Las obras de Hegel son citadas en general de acuerdo con la edición en 20 volúmenes al cuidado de Eva Moldenhauer y Karl-Markus Michel, Frankfurt M., 1970; en adelante: *Obras*, Vol. ... La *Lógica* de acuerdo con la edición de Georg Lasson, *Wissenschaft der Logik*, Hamburgo, 1967, tomos I y II. La *Enciclopedia de Heidelberg* es citada según la edición fotomecánica aparecida como volumen 6 de la edición de las obras por Hermann Glockner, 4ª edición, Stuttgart, 1968. Los textos de las citas han sido traducidos por mí. En las citas principales indico la paginación de las versiones castellanas de *Fenomenología del espíritu*, traducida por Wenceslao Roces, México-Buenos Aires, 1966; en adelante (Roces, pág. ...). *Ciencia de la lógica*, traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires, 2ª ed., 1968 (Mondolfo, pág. ...). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*, versión de Juan Luis Vermal, Buenos Aires, 1975 (Vermal, pág. ...).

² Para el estado actual de la discusión remito a la obra colectiva: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, editada por Rolf-Peter Hortmann, Frankfurt M., 1978 y especialmente al artículo contenido en ella de Hans-Friedrich Fulda "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", pág. 124 y sig.

³ *Obras*, vol. 3, pág. 50 (Roces, pág. 35).

una estructura más compleja; lo que no significa que ésta no pueda ser reconocida.

En los pocos pasajes ⁴ en los que Hegel mismo se expresa sobre una "triplicidad" en el método, lo hace para rechazarla; en su crítica a Kant, por ejemplo, habla del "trivial esquema de la triplicidad." ⁵

La estructura de la forma fundamental

La dialéctica de Hegel puede ser identificada con su filosofía como tal, pues penetra su sistema de tal modo que la forma abstracta de la misma apenas puede ser pensada sin remitirla a la dialéctica de un concepto determinado, y esto tiene como consecuencia que la forma fundamental del método tanto puede ser estudiada en los pocos pasajes en los que Hegel mismo se refiere a él ⁶, como a través de los ejemplos de su aplicación.

Un ejemplo de desarrollo conceptual que, si bien se trata de un texto en sí oscuro, remite con claridad al suelo originario de este método, es el de la relación entre "sujeto" y "sustancia" en el prólogo de la *Fenomenología* con la que Hegel define a lo verdadero como tal:

"La sustancia viviente es además el ser que es en verdad *sujeto*, o lo que significa lo mismo, que es en verdad real (*wirklich*), sólo en la medida en que ella es el movimiento del autopoñerse o la mediación del devenir otro consigo mismo. Ella es en tanto sujeto la pura *simple negatividad* y precisamente por ello la

⁴ *Obras*, vol. 20, tomo 3, pág. 385, ver también pág. 345; cf. vol. 3, pág. 48.

⁵ *Obras*, vol. 20, tomo 3, pág. 385. Ya Jean van der Meulen ha llamado la atención con razón sobre lo inadecuado de la triada de tesis-antítesis y síntesis para la descripción de la forma de la dialéctica en Hegel: *Hegel. Die Gebrochene Mitte*, Hamburg, 1958, ver pág. 5, 6, 12, 15. Según van der Meulen el método dialéctico debe ser considerado como una tétrada, como una "quaternio terminorum". Si se toma el comienzo de la *Lógica* como ejemplo, los cuatro términos serían: 1. ser, 2. nada, 3. devenir y 4. ser determinado (*Dasein*), pág. 45 y sig. Entre los dos últimos se produce según el autor un insalvable abismo (el "medio partido") que no puede ser ya pensado dentro de los límites del sistema (ver por ej., pág. 105, 201). La síntesis tiene que ser considerada, según van der Meulen, como doble, a pesar de que Hegel no lo explicitaría claramente e incluso este carácter de doble le permanecería oculto (ver pág. 5 y pág. 95). Tras esta crítica resuena el eco de la "diferencia ontológica" de Heidegger. De un "medio partido" habla Hegel en *Obras* 9 (*Enciclopedia de las Ciencias Filosóficas*) § 208, pág. 364. De hecho la forma de la dialéctica hegeliana tiene que ser considerada como una tétrada pero no como en van der Meulen (tesis-antítesis y doble síntesis), sino en una forma inmanente al sistema: el "medio partido" propiamente dicho es, como veremos, no el tercero, sino el segundo momento dialéctico.

⁶ Los textos principales al respecto son: la última parte del último capítulo de la *Lógica* ("La idea absoluta"), *Lóg.* II, p. 485 y sig., especialmente pág. 491/2. los §§ 13 a 16 de la *Enciclopedia de Heidelberg* y §§ 79 a 82 de la de *Berlín*; el § 31 de la *Filosofía del Derecho*. Ver también los §§ 185 a 191 de la *Enciclopedia de Heidelberg* y §§ 237 a 244 de la *Enciclopedia de Berlín*.

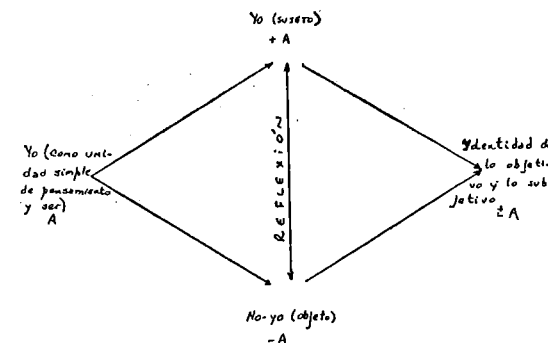
escisión de lo simple; o la duplicación contraponiente que a su vez es la negación de esta diversidad indiferente y de su oposición: sólo esta igualdad *que se reconstituye* o la reflexión en sí mismo en el ser otro - no una unidad *originaria* como tal o *inmediata* como tal es lo verdadero" ⁷.

Como la unidad de "sujeto" y "sustancia" piensa Hegel el ser del espíritu, es decir, aquel ser cuya forma consiste en el movimiento de pensarse. El ser que en su devenir otro se reconoce a sí mismo y constituye en esta experiencia su identidad es el movimiento de la reflexión: al pensar el yo lo rompo —por decir así— en un sujeto y un objeto y devengo el sujeto idéntico en la consciencia de la diferencia de ambos. En el acto de la reflexión el mundo y yo devienen simultáneamente extremos que remiten el uno al otro en su oposición. La autoconsciencia se constituye en oposición y en unidad con la consciencia del mundo y su identidad está condicionada por esta reflexión.

Mientras que en el pensamiento inmediato lo pensante y lo pensado son igualmente originarios, surge recién en el acto de la reflexión la oposición de sujeto y objeto. El pensarse es por lo tanto un auto-escindirse de lo "simple" o una "duplicación contraponiente" que reconoce en su propia escisión la forma de su identidad y con ello supera la partición misma. Escindirse y reconstituirse, en esto consiste —expresado abstractamente— el movimiento de la actividad reflexiva del espíritu.

Pero el "re" del reconstituirse es engañoso, pues aquello que es aquí reconstituido no estaba antes presente: no se trata de una unidad "originaria" o "inmediata" como el "punto de indiferencia" de Schelling, sino de una verdadera "constitución", de una identidad producida a partir de la diferencia y de la experiencia del propio desgarramiento.

La forma de este movimiento puede ser representada en el siguiente esquema:



⁷ *Obras* 3, pág. 23 (Roces, pág. 15 y 16), ver también *Obras* 2, pág. 46/7.

El primer momento de esta forma fundamental es la unidad indiferenciada de sujeto y objeto; el segundo momento es la ruptura de esta unidad originaria; el tercer momento es la síntesis de los momentos que se contradicen.⁸ Con respecto a la estructura de este movimiento es necesario tener en cuenta lo siguiente: 1) que el segundo momento implica una duplicidad; 2) que un lado de esta duplicidad es la unidad originaria (aquí el yo) en su contraposición (aquí en tanto sujeto) frente a su negación (aquí el no-yo).

La conexión fundamental entre la teoría de la subjetividad y la concepción hegeliana de la dialéctica no puede dejar de reconocerse. Especialmente claro al respecto es la definición del concepto de "concepto" en la *Enciclopedia* de Heidelberg:

"Este concepto y la dialéctica es la inteligencia misma, la *pura subjetividad* del yo en la cual las determinabilidades [están presentes] como momentos fluidos y que constituye lo absolutamente concreto, la *noche* del yo (*Selbst*) en la cual está *superado* (*aufgehoben*) el mundo infinito de las representaciones que constituye cada inteligencia así como las *determinaciones* propias de su actividad (...)."⁹

Describiré a continuación la estructura de este movimiento haciendo abstracción de su contenido particular: El punto de partida es la unidad inmediata del concepto (A); Hegel lo caracteriza como el "momento del entendimiento".¹⁰ El segundo paso consiste en la escisión de lo simple en extremos contrapuestos ($-A$ y $+A$), Hegel lo llama momento "negativo-racional" o "dialéctico"¹¹ propiamente dicho. El tercer momento ($\pm A$) es la superación de la contradicción o la producción de la síntesis, momento que Hegel denomina "positivo racional."¹²

Es necesario retener en relación a esta estructura lo siguiente: 1) el segundo momento del movimiento conceptual dialéctico ($-A$ y $+A$) no es una antítesis, sino una antinomia entre dos lados, de los cuales uno ($+A$) es la tesis originaria condicionada por su negación; 2) la tesis inmediata (A) no debe ser confundida con el extremo positivo de la antinomia ($+A$) que repite el primer momento (una confusión que se produce en el esquema de tesis-antítesis y síntesis); 3) la síntesis no es sólo la unidad de los momentos contrapuestos ($+A$ y $-A$) sino que debe ser pensada como la unidad de la identidad originaria (A) y de la diferencia (oposición de $+A$ y $-A$).¹³

⁸ Ver la descripción que hace Hegel de la unidad trascendental de la percepción en Kant: "la síntesis kantiana *a priori* de la autoconciencia, es decir, la actividad de esta unidad de dirimirse y de mantenerse a sí misma en esta división..." *Lóg. I*, pág. 83/4 (Mondolfo, pág. 89/90), ver ídem pág. 204.

⁹ *Enc. de Heidelberg*, § 368, pág. 262/3.

¹⁰ *Obras 8*, § 79-80, pág. 168 y sig.

¹¹ *Obras 8*, § 81, pág. 172 y sig.

¹² *Obras 8*, § 82, pág. 176 y sig.

¹³ Ver la definición de Hegel como "identidad de la identidad y de la no

No casualmente designa Hegel este método según el segundo de sus momentos, "dialéctico." Este, el momento de la contradicción, define la dinámica específica, "el alma motriz" de cada movimiento conceptual.

La estructura fundamental del método dialéctico consiste entonces en tres "momentos": unidad, escisión y síntesis, pero que contienen en sí cuatro términos. Hegel mismo describe en el último capítulo de la *Lógica*, "La idea absoluta", el resultado sintético del camino dialéctico desde esta doble perspectiva:

"Esta negatividad es en tanto contradicción que se supera la *producción* de la *primera inmediatez*, de la universalidad simple; pues de modo inmediato lo otro de lo otro, lo negativo de lo negativo es lo *positivo, idéntico, universal*. Este *segundo* inmediato [$\pm A$] es en todo el desarrollo, si en general se quiere *contar*, lo *tercero* con respecto al primer inmediato [A] y a lo mediado [$-A$ y $+A$] pero también es lo *tercero* con respecto al primer negativo o negativo formal [$-A$] y con respecto a la absoluta negatividad o al segundo negativo [$+A$]; en la medida en que aquel primer negativo ya es el segundo término [$-A$] *el término contado como tercero* [$\pm A$] *también puede ser contado como cuarto término y la forma abstracta en vez de como triplicidad puede ser tomada como una cuadruplicidad; lo negativo o la diferencia* [$+A$ y $-A$] *es contado de esta manera como una dualidad*".¹⁴ (subrayado y corchetes de O.D.B.)

La estructura descrita puede ser considerada como una tríada en la medida en que el segundo momento (la escisión) sea contado como una unidad. La duplicación del término central es precisamente el momento que queda oculto en el esquema corriente de la tríada de tesis-antítesis y síntesis. De especial importancia es destacar que la escisión surge de una unidad originaria: la contradicción dialéctica no es sólo una contradicción "entre" dos extremos, sino ante todo una contradicción "dentro" del mismo sujeto, una autodiferenciación a partir de la inmanencia.

Puesto que en la naturaleza falta la inmanencia de la autodiferenciación característica del espíritu —los extremos de la contradicción sólo tienen unidad para el sujeto que observa la naturaleza desde afuera y que reconstruye en ella la unidad del concepto—, para Hegel la cuadruplicidad de la forma fundamental es en ella lo predominante.¹⁵

identidad" en *Lóg. I*, pág. 59 y también en el escrito sobre la *Diferencia*, *Obras 2*, pág. 96 y sig. Esta fórmula resume a los tres momentos de la dialéctica en forma estática.

¹⁴ *Lóg. II*, pág. 497/8 (Mondolfo, pág. 135).

¹⁵ *Obras 9*, (*Enciclopedia*) § 248, agregado, pág. 29/30. Cf. la tercera tesis de habilitación "quadratum est lex naturae, triangulum mentis", *Obras 2*, pág. 533.

Vamos a ver ahora de qué forma la estructura descripta sirve como principio de "división" del sistema filosófico. Como ejemplo tomo la división de la *Filosofía del Derecho*. La primera fase de desarrollo de la "Idea" de la "Voluntad libre" es definida por Hegel como A) la voluntad "inmediata", abstracta: "la esfera del *Derecho Abstracto* o *Formal*"¹⁶; el segundo momento B) la "*Esfera de la Moralidad*", la caracteriza Hegel como la "*Idea en su Escisión o en su existencia particular*",¹⁷ (el segundo momento contiene por lo tanto una duplicidad); el tercer momento C) la "*Eticidad*" es definido como la "*Unidad y verdad de estos dos momentos abstractos*."

El concepto de "eticidad" es dividido a su vez por Hegel de la siguiente manera: el primer momento a) es definido como el espíritu todavía "natural": la "familia"; el segundo momento doble y dialéctico b) es la eticidad "en su *escisión y manifestación*": la "*sociedad civil*"; el tercer momento c) consiste en la mediación de la contradicción de los dos primeros: *el estado histórico universal*.

La paradoja de los esquemas corrientes de tesis-antítesis y síntesis y de posición-negación y negación de la negación es que en ellos la contradicción, que es en general reconocida como momento esencial de la dialéctica, no es captada en absoluto. De lo que se trata para Hegel en el capítulo sobre la "moralidad" no es de la negación abstracta del derecho abstracto, sino de la *contradicción* entre el derecho *positivo* y la moralidad que se relaciona *negativamente* frente a él. La dinámica de la vida ética tiene que ser concebida como la contradicción entre el derecho objetivo y la moralidad subjetiva. Recién la unidad de ambos da forma a las instituciones racionales de un Estado. Un derecho "meramente" positivo que está en contradicción con la moralidad, es decir, en el cual los individuos no reconocen su propia libertad subjetiva, sólo puede ser el derecho de un Estado despótico. Una "mera" moralidad, por el contrario, que sólo se defina en contraposición con lo vigente, sólo puede ser su sanción inconsciente: la verdadera moralidad debe ser principio del derecho positivo, es decir, tiene que convertirse en forma de la ley para que sus preceptos sean efectivos. La ley del Estado justo realiza la unidad de derecho y deber.

De la misma manera tiene que ser pensado también el movimiento dialéctico del concepto de eticidad: la "sociedad civil", —"el estadio de la diferencia"— no debe ser entendido como una negación "simple" de la familia o de una "antítesis" con respecto a ella, pues la existencia de la familia no cesa simplemente con la sociedad civil. La dinámica interna del concepto de eticidad reside en la contradicción entre el principio de la familia (intimidad) y el principio de la sociedad civil-burguesa (enajenación). "Enajenación" (*Entfremdung*) no significa para Hegel en la *Filosofía del Derecho* el proceso de

¹⁶ Obras 7, § 33, pág. 87.

¹⁷ *Idem*.

extrañamiento de una esencia eterna propia del hombre, sino el proceso localizado históricamente de la *disolución* del principio de la familia y de la dependencia natural de sus miembros, mediante el frío principio de la libertad individual y de la dependencia social del sistema de las necesidades.¹⁸

El conflicto entre el principio *sustancial* de la familia, del amor¹⁹ (el individuo hunde su particularidad en la unidad natural de la familia) y el principio de la *libertad individual* (cuyo suelo inestable es para Hegel la fría competencia y la lucha de los individuos por la satisfacción de sus necesidades, una "mezcla de necesidad natural y arbitrio"²⁰) es aquello que debe ser resuelto en la unidad de libertad sustancial e individual que representa el Estado. Con otras palabras, recién en la identificación del individuo con el fin transindividual y sustancial del Estado justo se concilia el principio de la familia con el de la sociedad civil.

El ejemplo de la división de la *Filosofía del Derecho* no es una excepción. En toda división del sistema debe pensarse el segundo momento como un desdoblamiento, aun en los casos en que Hegel no lo hace explícito. Así por ejemplo, en la división de poderes el poder "legislativo"²¹ es visto como unidad originaria, el segundo momento lo constituye el "poder de gobierno" como un concepto aparentemente simple y como tercer momento define Hegel el "poder monárquico." Unos pocos párrafos más adelante sin embargo, Hegel divide al poder de gobierno en el poder "judicial" y el poder "policial."²²

Hasta aquí la estructura del método ha sido presentada describiendo su forma externa como una totalidad dada sincrónicamente. Se trata ahora de reconstruir el camino de la argumentación y su desarrollo desde dentro.

¹⁸ Obras 7, § 238, pág. 386.

¹⁹ Obras 7, § 158, pág. 307.

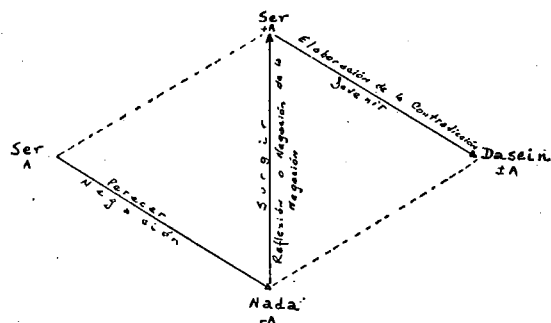
²⁰ Obras 7, § 182, pág. 339.

²¹ Obras 7, § 273, pág. 435/6.

²² Obras 7, § 287, pág. 457.

II

La estructura de la argumentación



- 1) La transición de A a $-A$ debe ser entendida como la actividad de la negación. Ya el concepto de negación implica una duplicidad, una diferenciación del sujeto de su predicado: el "no" parte —por decirlo así— la unidad originaria del sujeto de su identidad originaria. Cuando algo es negado en su esencia surge la antinomia entre lo negado y lo que lo niega. El concepto simple es escindido en un juicio disyuntivo.
- 2) La transición de $-A$ a $+A$ describe el ser remitido de la negación a lo negado. Este segundo momento caracteriza a la llamada negación de la negación, o sea a la *reflexión* del extremo en su contrario. Por lo tanto la vuelta al punto de partida (A), pero que ahora condicionado por su negación representa una categoría más rica ($+A$).
- 3) La transición de $+A$ a $\pm A$ representa el pensamiento de la contradicción entre $+A$ y $-A$ y la síntesis que resulta de su disolución ($\pm A$).

De especial importancia es aquí retener la forma de la *doble transición*. El camino de la unidad inmediata (A) a su negación ($-A$) y la vuelta de ésta al primer término ahora negado ($+A$) es un movimiento fundamental de la argumentación dialéctica que permanece totalmente oculto en la interpretación corriente del método como tríada:

"Para que la totalidad sea *puesta* es necesaria la *doble transición*, no sólo la de una determinabilidad a su otra, sino del

mismo modo la transición de esta otra, su retorno, a la primera. (...) Esta observación sobre la necesidad de la *doble transición* es de gran importancia para la totalidad del método científico".²³

Mientras que en el esquema anterior de la estructura fundamental la contradicción está presente para nosotros en el segundo estadio, en la fase de la reflexión, ella es reflexionada en el movimiento de la argumentación dialéctica recién en la tercera transición, con otras palabras, en la *escisión* de la unidad originaria *para nosotros* la contradicción ya está presente, pero el camino de la exposición conceptual comienza con el análisis de la contradicción recién después de la reflexión de la diferencia de los extremos.

El esquema de la argumentación dialéctica va a servirnos ahora de hilo conductor para reconstruir la estructura lógica de análisis dialécticos específicos. Como primer ejemplo consideremos el comienzo de la *Lógica*.

El punto de partida es la "inmediatez indeterminada"²⁴, el puro "ser"; este ser "sin reflexión" se demuestra en el segundo paso dialéctico como equivalente a su negación abstracta, la "nada."

"El ser, lo inmediato indeterminado es en efecto la *nada*, ni más ni menos que la nada".²⁵

Pero la negación abstracta del ser vacío resulta ser ella misma tan indeterminada como el ser, pues sólo puede ser negación en la medida en que niegue algo, el ser mismo se muestra sin embargo como indeterminación absoluta. La nada resulta ser ella misma en su pura indeterminación el ser puro.²⁶ Ahora bien, este segundo "ser" hacia el que retorna el movimiento del pensamiento no debe ser confundido con el primer ser abstracto. El segundo "ser" es una categoría más rica, ya no tiene más el significado de completa indeterminación sino el de un ser determinado por su negación. Llegamos así al tercer movimiento de la argumentación dialéctica: la reflexión de la contradicción de los dos primeros momentos; *el "devenir" no es para Hegel la síntesis del ser y la nada, sino su pura contradicción*.

"El ser puro y la nada pura es por lo tanto lo mismo. (...) Pero del mismo modo la verdad no es su indiferenciación, sino el que *no son lo mismo*, el que son *absolutamente diferentes*, pero del mismo modo inseparados e inseparables y *cada uno desaparece inmediatamente en su contrario*."²⁷

²³ Lóg. I, pág. 333 (Mondolfo, pág. 282/3). Cf. Obras 10, § 241, pág. 391/2.

²⁴ Lóg. I, pág. 67/8.

²⁵ Lóg. I, pág. 67 (Mondolfo, pág. 77).

²⁶ Lóg. I, pág. 67/8 (Mondolfo, pág. 77).

²⁷ *Idem*.

El "devenir" no expone la síntesis de los extremos sino la forma de su contradicción. En el devenir el ser y la nada son *idénticos* y al mismo tiempo absolutamente *diferentes*, y para Hegel la *contradicción* no es otra cosa que la unidad de la identidad y de la diferencia.

Que esto es así se hace claro si consideramos la dialéctica isomórfica del segundo capítulo de la *Lógica de la esencia* en la cual es analizada la contradicción misma. Allí la contradicción aparece —en forma análoga a aquella en que lo hace al comienzo de la *Lógica* el "devenir"— recién en tercer lugar luego de la categoría A) ²⁸ de la "identidad" y B) ²⁹ la "diferencia." La primera fase de la argumentación dialéctica trata del concepto de la "identidad", la segunda del concepto de "diferencia" y la tercera se ocupa del concepto de "contradicción." ³⁰ A pesar de que la contradicción aparece aquí en tercer lugar esto no significa que ella represente la síntesis. Esta tiene lugar recién en el "fundamento" (*Grund*). Ya la división de la *Enciclopedia* presenta en tercer lugar no a la contradicción sino al fundamento. ³¹

Recién la categoría de "dasein", ³² del ser determinado, constituye la síntesis propiamente dicha de ser y nada, y la superación de su contradicción. La transición del ser a la nada es caracterizada por Hegel como "perecer" (*Vergehen*), la transición de la nada al ser como "surgir" (*Entstehen*) y el devenir es definido como la unidad de surgimiento y perecimiento. Sobre el devenir escribe Hegel:

"Se contradice por lo tanto en sí mismo porque une en sí algo que es en sí contrapuesto; pero una tal unificación se destruye" ³³ (subrayado por mí, O.D.B.)

En la tercera fase de la argumentación dialéctica, por lo tanto, se reflexiona sobre la doble transición y a partir de aquí se reconstruye todo el movimiento; no son analizadas las categorías en sí (ser, nada), sino que su relación ocupa ahora el centro del análisis filosófico, y esta relación es concebida como contradicción. Que la

²⁸ Lóg. II, pág. 26.

²⁹ Lóg. II, pág. 32.

³⁰ Lóg. II, pág. 48.

³¹ *Enciclopedia de Heidelberg*, pág. 75/6.

³² Dejo sin traducir la palabra "Dasein" por haber sido prácticamente incorporada al vocabulario filosófico castellano. La mejor traducción sería "ser determinado". En el sentido técnico que Hegel la utiliza en la *Lógica* en ningún caso debe ser traducido por "existencia" (y menos aún por "ser-ahí"). No sólo que Hegel trata de la categoría de la existencia en la *Lógica de la Esencia* (*Existenz*), sino que es imposible que la existencia sea pensada por él como producto del devenir. Lo que Hegel considera implícito en el concepto de devenir y que desarrolla a partir de él es lo devenido, es decir, que todo devenir es necesariamente devenir de algo. Hegel utiliza la palabra dasein en el sentido de "das sein", o sea ser determinado, ser algo, ser esto.

³³ Lóg. I, pág. 93 (Mondolfo, pág. 97).

tercera fase no representa una síntesis sino la transición a ella es algo que vale para todo desarrollo conceptual en Hegel.

No se trata por lo tanto aquí de una doble síntesis (devenir y dasein), tal como lo interpreta van der Meulen, sino del proceso de autodestrucción de la contradicción (devenir) y de la unidad que resulta de sus extremos (dasein) que pasan a ser términos immanentes.

El esquema de la forma fundamental de la argumentación demuestra ser, tal como lo muestra el comienzo de la *Lógica*, un medio adecuado para reconstruir la estructura del movimiento del pensamiento dialéctico. El comienzo de la *Lógica* no es sólo un ejemplo entre otros; esta dialéctica es utilizada por Hegel como paradigma de referencia para la descripción de la argumentación dialéctica en general. Esto puede mostrarse con el ejemplo de la dialéctica que resulta inmediatamente del primer movimiento, el análisis del dasein. A fin de mostrar la estructura interna de la argumentación daré más importancia en la exposición que sigue a la forma de la misma que al contenido:

(A) Dasein $\rightarrow$ ($-A$) cualidad $\rightarrow$ ($+A$) algo $\rightarrow$ ($\pm A$) la finitud.

El dasein es definido como el "simple ser uno de ser y nada." ³⁴ Mientras que el dasein tomado como totalidad "corresponde" al ser ³⁵ de la primera dialéctica, se muestra ahora como diferenciado ³⁶ en sí y como determinado. La cualidad es la "negación" inmediata del dasein, el dasein en la "determinación de la nada." ³⁷ El "algo" es la negación de la negación ³⁸, representa un retorno al primer momento pero que de ninguna manera implica una repetición. En tanto negación de la negación el "algo" se presenta como un retorno al "ser." ³⁹ Lo que se muestra ahora en el "algo" es la destrucción mutua de la contradicción de sus momentos: el "devenir" toma la forma aquí de "transformación" ⁴⁰ (*Veränderung*) ("un devenir devenido concreto" ⁴¹) que tiene por resultado de su movimiento la finitud.

Tomemos ahora la forma fundamental de la *Lógica* misma en sus fases principales. Los momentos de subdivisión dialéctica son: 1) la lógica del ser, 2) la lógica de la esencia y 3) la lógica del concepto ⁴²:

(A) ser $\rightarrow$ ($-A$) esencia $\rightarrow$ ($+A$) concepto $\rightarrow$ ($\pm A$) idea

³⁴ Lóg. I, pág. 96.

³⁵ Lóg. I, pág. 97.

³⁶ Lóg. I, pág. 102.

³⁷ Lóg. I, pág. 98.

³⁸ Lóg. I, pág. 102.

³⁹ Lóg. I, pág. 103.

⁴⁰ Lóg. I, pág. 103.

⁴¹ Lóg. I, pág. 103.

⁴² Por razones de espacio se ha tenido que reducir el número de esquemas. Si el lector transfiriere al esquema anterior las categorías equivalentes, descriptas aquí en forma lineal, podrá "ver" con mayor claridad la estructura del movimiento que aquí se describe.

Llama la atención la duplicación, por decirlo así caleidoscópica, del centro, de la lógica de la reflexión que describe el camino de la esencia hacia el concepto.⁴³ En la lógica de la esencia son analizados conceptos que se relacionan entre sí en forma antinómica (identidad y diferencia, positivo y negativo, esencia y manifestación, cosa y propiedades, el todo y las partes, causa y efecto, etc.). Si nuestro esquema demuestra ser correcto el concepto de "concepto" tiene que ser comprendido como el momento de la negación de la negación, como un retorno al ser (+ A) y a su vez este retorno no debe entenderse como una repetición del punto de partida sino como una nueva unidad de ser y esencia en la cual la diferencia de ambos términos vuelve a surgir dentro de la unidad. La transición del concepto hacia la idea corresponde al momento de un *devenir* en el que el ser y la nada, aquí en tanto unidad de ser retornado y esencia es redefinida y reflexionada en su pura contradicción:

"El concepto se muestra (...) como la unidad del *ser* y la *esencia*. La esencia es la *primera negación* del ser, que de esta manera ha devenido *apariencia*; el concepto es la *segunda negación* o la negación de esta negación, por lo tanto es ser restablecido pero en tanto infinita mediación y negatividad del mismo en sí mismo."⁴⁴

Consideremos ahora la forma fundamental del sistema enciclopédico. Las partes principales son 1) *Lógica*, 2) *Filosofía de la Naturaleza*, y 3) *Filosofía del Espíritu*:

(A) Lógica → (- A) Filosofía de la Naturaleza → (+ A) Filosofía del Espíritu → (± A) el Espíritu que se reconoce como Idea absoluta.

Hegel define sirviéndose del lenguaje religioso de la "representación" a su concepto de la Lógica como la pura "exposición de Dios" tal como *El* es "antes de la creación de la naturaleza y de un espíritu finito."⁴⁵

Con ello Hegel no quiere decir otra cosa que la esfera lógica contiene una teoría trascendental de las formas del concepto pero que ésta permanece "encerrada en su concepto"⁴⁶: la *Lógica* investiga las categorías fundamentales de la naturaleza y del espíritu en su forma abstracta, pero los conceptos analizados cobran sólo significado con referencia al ámbito de su aplicación; los conceptos sólo tienen sentido en la medida en que con ellos se comprende algo.

La transición de la *Lógica* a la *Filosofía de la Naturaleza* debe ser pensada según Hegel no como una transición sino como una "libe-

⁴³ Lóg. II, pág. 41.

⁴⁴ Lóg. II, pág. 235 (Mondolfo, pág. 527).

⁴⁵ Lóg. I, pág. 31.

⁴⁶ Lóg. II, pág. 485 y 505.

ración",⁴⁷ como un ponerse libremente en la exterioridad de la naturaleza. Este ser fuera de sí del concepto en la naturaleza es sólo un medio para alcanzar en la *Ciencia del Espíritu* la verdadera libertad del concepto.⁴⁸ La naturaleza es la forma absoluta "del ser otro"⁴⁹ y por lo tanto la absoluta negación del ser mismo de la pura idea lógica.⁵⁰

La autoescisión del yo en objeto y sujeto y la superación de esta diferencia, un movimiento que fue determinado como forma paradigmática de la dialéctica, se corresponde exactamente con la división del sistema: en la lógica el sujeto y el objeto están en unidad inmediata, la naturaleza es la objetividad absoluta, el espíritu la pura forma de la subjetividad, recién el espíritu absoluto es la unidad de ambos momentos, es decir, el *logos* que se reconoce a sí mismo a partir de su diferenciación.

La transición de la lógica a la naturaleza es por lo tanto la primera negación, el camino de la naturaleza al espíritu representa el movimiento de retorno al primer momento —la negación de la negación.⁵¹ El espíritu, define Hegel, "es esta identidad al mismo tiempo sólo como retorno a partir de la naturaleza".⁵² La transición del espíritu, al comienzo él mismo todavía natural, hacia el espíritu absoluto desarrolla la contradicción de los dos primeros momentos, naturaleza y concepto, dentro de la nueva unidad del espíritu.

El sistema tiene una estructura circular, su último punto concuerda con el punto de partida, pero éste adquiere ahora un nuevo significado. El espíritu absoluto, o sea en su forma superior la filosofía, se capta a sí mismo en las categorías puras del pensamiento: el nuevo comienzo lo constituye el *concepto autoconsciente*. El espíritu absoluto es una lógica que se reconoce a sí misma en las formas de la naturaleza y del espíritu finito.⁵³ Desde el punto de vista del espíritu absoluto se recapitula ahora el camino recorrido desde su final en una triple forma que corresponde a tres distintos silogismos. Estos silogismos no implican tres lecturas posibles igualmente legítimas del sistema, sino una revelación progresiva de su verdadera forma. El primer silogismo tiene como centro a la naturaleza y concuerda con la propia exposición de Hegel de su sistema.⁵⁴ Lo absoluto aparece aquí como *transición* (por lo tanto al modo de la lógica del ser) de la lógica a la naturaleza y de ésta al concepto. La naturaleza está en este primer silogismo en el centro, pero ella no es concebida como escindiéndose en espíritu y concepto, sino como

⁴⁷ Lóg. II, pág. 505/6.

⁴⁸ Lóg. II, pág. 506.

⁴⁹ Obras 10, (Enciclopedia) § 247, pág. 24.

⁵⁰ Ver Obras 10, § 575, pág. 393.

⁵¹ Obras 10, § 575, pág. 393/4.

⁵² Obras 10, § 381, pág. 17 y sig.

⁵³ Obras 10, § 574, pág. 393, ver *Enciclopedia de Heidelberg*, § 474, pág. 308/9.

⁵⁴ Obras 10, § 575, pág. 393.

mero "punto de transición"; el primer silogismo presenta por lo tanto sólo la "manifestación externa del concepto".

La segunda manifestación es descripta al modo de la lógica de la *reflexión*; el espíritu mismo es lo mediador entre naturaleza y concepto, un punto de vista fenomenológico⁵⁵ en el sentido que Hegel da a esta palabra. Tampoco en este segundo silogismo es pensado el espíritu como un punto de partida que se escinde en naturaleza y lógica, sino al modo de el "*conocimiento subjetivo*", que, "supone" la naturaleza y descubre las formas lógicas del concepto en ella y en sí mismo —se trata aquí de la manifestación de la estructura fundamental desde el punto de vista de la transición del espíritu al espíritu absoluto (de $+A$ a $\pm A$), o sea, reitero, de la experiencia fenomenológica de la consciencia.

En el tercer silogismo, por último, al que Hegel denomina "la idea de la filosofía", se tiene como centro la idea lógica, lo "absoluto-universal" "que se escinde en *espíritu* y *naturaleza*": el verdadero punto de vista filosófico considera a la lógica como duplicándose en naturaleza y espíritu y reconociendo en éstos a sus propias manifestaciones⁵⁶.

La división de la filosofía de la historia es considerada como la gran excepción del sistema, opinión compartida por la mayoría de los exégetas de Hegel. En ella Hegel habría obrado en forma inconsecuente y en vez de una división triádica habría establecido una cuádruplicidad, que si bien no correspondería con el método se adaptaría mejor a la realidad⁵⁷. Sin embargo esta división corresponde exactamente a la estructura dialéctica que vengo describiendo.

Hegel introduce esta división por primera vez en la *Filosofía del Derecho*:

(A) el mundo oriental $\rightarrow$ ($-A$) el mundo griego $\rightarrow$ ($+A$) el mundo romano $\rightarrow$ ($\pm A$) el mundo germánico.

El orden de los momentos lógico-dialécticos es hecho coincidir en la división de la historia universal con el orden cronológico de las épocas principales.

El principio del mundo oriental es descripto como la "identidad" indiferenciada del individuo con la "*espiritualidad natural*" de un estado despótico que domina todos los aspectos de la vida política.

⁵⁵ Obras 10, § 576, pág. 394.

⁵⁶ Obras 10, § 577, pág. 394.

⁵⁷ Para Plejanov, entre muchos otros, se trata de la única división del sistema que no es triádica. Ver Jacques D'Hont, *Hegel, Philosophe de L'Histoire Vivante*, París, 1966, pág. 109; en general esta división es vista como no dialéctica, ver por ejemplo, Georg Lasson, *Hegel als Geschichtsphilosoph*, Leipzig, 1920, pág. 127. Por lo demás, no se trata de la única división cuádruple del sistema; en la Filosofía de la Naturaleza este tipo de división es usual, ver la división de la "física de la individualidad particular", Obras 9 (*Enciclopedia*) § 290 y sig., pág. 156 en adelante, el "proceso químico" § 326 y sig., pág. 287 en adelante, "el proceso del género", § 367 y sig., pág. 498 en adelante.

En el mundo griego surge el principio de la "individualidad", pero esta voluntad individual en tanto negación todavía inmediata de la unidad natural permanece ella misma ligada a la naturaleza.

El principio de la individualidad se manifiesta al comienzo como el diferenciarse del estado asiático omniabarcador "en un círculo de espíritus de pueblo (*Volksgeist*) particulares"⁵⁸ pero el individuo como tal todavía define su identidad en una "unidad ideal" con la totalidad de su polis. La bella armonía del individuo con la totalidad es para Hegel la esencia del estado griego que se constituye en su negación del principio oriental; esta oposición frente al mundo oriental define el acontecer fundamental de la historia griega: las guerras médicas⁵⁹.

La historia romana implica un retorno hacia el principio oriental que adquiere empero aquí un nuevo significado. Como punto de partida de un nuevo desarrollo el mundo romano representa el momento del devenir. En el imperio romano el principio oriental y el principio griego son desarrollados en su contradicción pura. Los extremos de la "*autoconsciencia privada personal*" y de la "*universalidad abstracta*" es decir, del principio griego del individualismo llevado a su extrema consecuencia y del despotismo oriental convertido aquí en imperio absoluto definen la contradicción que parte la "vida ética" en "infinito desgarramiento".⁶⁰

Recién en el espíritu cristiano-germánico "retornado de la oposición absoluta"⁶¹ puede ser cumplida la "verdadera reconciliación"⁶². El "eje" de la historia universal (la transición del devenir al *dasein*) lo constituye para Hegel el cristianismo, en el cual es preparado el nuevo principio —"libertad de la persona"⁶³—, cuya realización efectiva será tarea de los "pueblos germánicos"⁶⁴.

Es necesario ahora ampliar y complementar los esquemas fundamentales mostrando el principio de construcción del sistema, con lo cual será posible reconstruir la argumentación en su totalidad y diferenciar los planos en que este se mueve.

⁵⁸ Obras 7 (*Filosofía del Derecho*), § 356, pág. 510.

⁵⁹ Obras 12 (*Filosofía de la Historia*), pág. 276, 313 y sig.

⁶⁰ Obras 7, § 357, pág. 511.

⁶¹ Obras 7, § 353, pág. 509.

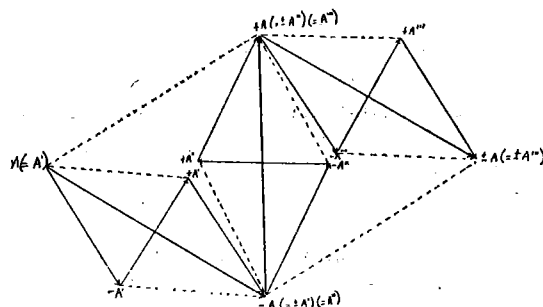
⁶² Obras 7, § 360, pág. 512.

⁶³ Obras 7, § 62, pág. 133.

⁶⁴ Obras 7, § 358, pág. 511.

III

El principio de construcción



1) La transición de A a -A es descripta por un movimiento dialéctico interior isomorfo con la forma fundamental:

$$A \rightarrow -A = A' \rightarrow -A' \rightarrow +A' \rightarrow \pm A'$$

Lo importante que debe tenerse en cuenta considerando estas formas de transición internas, es que la misma fase del desarrollo conceptual adquiere un significado distinto de acuerdo al plano de argumentación dialéctica en que es analizada, así el punto -A puede ser considerado como *síntesis* de la dialéctica interior de la transición de A a -A (= ± A') pero al mismo tiempo como *negación* con respecto a A; o el punto +A puede ser visto como *negación de la negación* por lo tanto como negación de -A que a su vez niega a A, pero al mismo tiempo como *síntesis* de la dialéctica interna de la transición de -A a +A (= ± A'') o como *punto de partida* para la transición de +A a ±A.

2) Las transiciones dentro de las transiciones son desarrolladas siguiendo el mismo principio.

3) Los puntos de inserción son equivalentes ($A = A'$, $-A = \pm A'$ $= A''$, $+A = \pm A'' = A'''$, $\pm A = \pm A'''$).

Consideremos ahora toda la primera sección de la *Lógica* sobre la "cualidad" en un mayor nivel de abstracción: ($A = A'$) ser $\rightarrow$ ($-A$), nada ($+A'$) ser $\rightarrow$ ($\pm A' = -A = A''$) dasein $\rightarrow$ ($-A''$) finitud $\rightarrow$ ($+A''$) infinitud $\rightarrow$ ($\pm A'' = +A = A'''$) ser para sí $\rightarrow$ ($-A'''$) uno y muchos $\rightarrow$ ($+A'''$) repulsión y atracción $\rightarrow$ ($\pm A''' = \pm A$) cantidad.

La categoría de "dasein" no es sólo la síntesis de ser y no ser sino que constituye al mismo tiempo, en razón de su determinabilidad la negación de la indeterminabilidad del ser inmediato. Si nuestro análisis demuestra ser correcto, de la misma manera el concepto de "ser para sí" tiene que implicar un retorno hacia el "ser" y de hecho Hegel mismo determina de esta manera la relación de los momentos principales de la lógica de la cualidad:

"En el *ser para sí* queda completado el *ser cualitativo*; es el ser infinito. El ser del comienzo es sin determinación. El dasein es el ser superado pero sólo superado en forma inmediata. Contiene por lo pronto sólo la primera negación ella misma inmediata; (...) El dasein es por lo tanto la esfera de la diferencia, del dualismo, el campo de la finitud (...) En el ser para sí es puesta y compensada la diferencia entre el ser y la determinabilidad o negación; (...) Pero en cuanto en la finitud la negación ha pasado a la infinitud, a la negación *puesta* de la negación, ella es simple relación consigo misma, por lo tanto en sí misma la compensación con el ser, *-absoluto ser determinado*".⁶⁵

El ser para sí es definido como la *negación* del dasein, es decir, de la *negación* simple del ser indeterminado. La categoría del ser para sí implica por lo tanto un retorno hacia el ser en un estadio superior del desarrollo conceptual. La transición del concepto de ser para sí a la cantidad corresponde al momento de una elaboración conceptual de la contradicción entre ser para sí y dasein en su unidad.⁶⁶

Así como en el "devenir" el ser y la nada son pensados en su unidad y en su diferencia, pero en el devenir mismo ya no son el ser y la nada simples, reaparece aquí la contradicción entre el dasein y el ser para sí dentro de la dialéctica del ser para sí en la forma del "uno y muchos"⁶⁷ y resolviendo la contradicción como "repulsión y atracción"⁶⁸. Esta última fase del movimiento dialéctico, la dialéctica de repulsión y atracción, repite en nueva concreción la autodestrucción del devenir⁶⁹. La nueva categoría sintética surgida de este desarrollo es la de la cantidad⁷⁰, que constituye a su vez el punto de partida⁷¹ nuevo del camino dialéctico.

Tomaré ahora por último la estructura de la *Filosofía del Derecho* en sus fases principales:

($A = A'$) derecho abstracto $\rightarrow$ ($-A$) moralidad $\rightarrow$ ($+A = A'''$) eticidad, la dialéctica interior a ésta está descripta por: (A''') familia

⁶⁵ Lóg. I, pág. 147 (Mondolfo, pág. 140).

⁶⁶ Lóg. I, pág. 148.

⁶⁷ Lóg. I, pág. 154 en adelante.

⁶⁸ Lóg. I, pág. 160.

⁶⁹ Lóg. I, pág. 168/9.

⁷⁰ Lóg. I, pág. 169.

⁷¹ Lóg. I, pág. 177 en adelante.

→ (- A''') sociedad civil → (+ A''') Estado → (± A = ± A''') espíritu absoluto ⁷².

El derecho abstracto representa a la voluntad en la forma de su concepto "inmediato" ⁷³. La transición del derecho abstracto a la moralidad es caracterizada por Hegel *formalmente* como transición de la "objetividad" a la "subjetividad" ⁷⁴. Esto es así porque la *Filosofía del Derecho* en tanto representa a la esfera del espíritu *objetivo* presupone la esfera del espíritu *subjetivo*, y en este sentido la moralidad describe ahora el camino de la subjetividad hacia la objetividad, así como la sección sobre el derecho abstracto traza el movimiento de la objetividad hacia la subjetividad (la moralidad) dentro de la dialéctica del espíritu objetivo ⁷⁵. Desde el punto de vista del *contenido* la transición es caracterizada como el movimiento del pensamiento desde el ser hacia el deber ser.

En tanto punto de partida de la fase de la negación de la negación, la moralidad implica ahora un retorno al primer momento, es decir, del deber ser hacia el ser hacia el derecho. Esto tiene lugar en la sección sobre "lo bueno y la conciencia moral" (*Das Gute und das Gewissen*) en la cual pasa la subjetividad a la objetividad y el deber ser al ser ⁷⁶. El contenido de lo bueno se revela ser el derecho mismo, un derecho por cierto que es ahora mediado por la conciencia moral ⁷⁷.

La "eticidad" en tanto resultado del movimiento de la moralidad es la unidad de derecho y moralidad, es decir, un derecho que es tanto objetivo como subjetivo ⁷⁸.

El concepto de eticidad adopta, de acuerdo a su posición estructural, el papel del devenir en el cual el derecho abstracto y la moralidad son pensados en su unidad y aparecen dentro de esa unidad en su contradicción.

La contradicción entre derecho abstracto y moralidad tiene que aparecer ahora, si el análisis hasta ahora es correcto, dentro de la eticidad en un nivel superior. Los momentos principales de la eticidad son para Hegel la familia, la sociedad civil y el estado. Ahora bien, la dialéctica de la familia tiene que repetir dentro de la sustancialidad ética, cuya unidad es el "amor", la dialéctica del derecho abstracto ⁷⁹: en efecto, en lugar del derecho abstracto aparece ahora el derecho abstracto de la familia ⁸⁰, en lugar de la

⁷² Ver nota 42.

⁷³ Obras 7, § 34, pág. 92.

⁷⁴ Obras 7, §§ 106 y 107, pág. 204 y sig.

⁷⁵ Cf. Obras 7, § 2, pág. 30 y sig.

⁷⁶ Obras 7, § 129 y sig., pág. 243 y sig., ver también § 141 y agregado, pág. 286 y sig.

⁷⁷ Obras 7, § 141, pág. 286 y sig.

⁷⁸ Obras 7, §§ 142, 143, pág. 292/3; § 148, pág. 296; y sobre todo § 153, pág. 303.

⁷⁹ Obras 7, § 158/9, pág. 307/8.

⁸⁰ Obras 7, § 159, pág. 308.

persona la familia como persona ⁸¹, en lugar de la propiedad "el patrimonio familiar" ⁸², en lugar del contrato el contrato de matrimonio ⁸³. La superación de la voluntad del individuo que se enfrenta a la voluntad general y que por lo tanto se enfrenta consigo mismo —el "disciplinamiento" (*Zucht*) de la voluntad individual que se realiza en el derecho abstracto a través de la dialéctica del delito y el castigo —aparece dentro de la eticidad natural que representa la familia— por paradójico que pueda parecer frente a nuestra concepción actual — como el principio de la educación de los hijos: la meta del castigo del "individuo natural" que se encuentra en proceso de educación sólo puede tener por meta para Hegel, como en el caso del delito, su mejoramiento moral: el derecho del delincuente a ser castigado corresponde en la familia al derecho de los niños a ser educados ⁸⁴. Así como el ser y la nada dentro del devenir adquieren un nuevo significado, así estos momentos abstractos del derecho adquieren un nuevo significado dentro de la familia. El principio del amor constituye para Hegel el fundamento sobre el cual el derecho adquiere el papel de momento subordinado. Ante todo el contrato es criticado por Hegel, como es sabido, en contra de la concepción de Kant, como una categoría inadecuada para captar el fundamento del matrimonio ⁸⁵.

Importante para nosotros es aquí tener en cuenta el isomorfismo del desarrollo dialéctico entre el concepto de derecho abstracto y el concepto de la familia. Así como en el derecho abstracto el capítulo sobre la injusticia realiza la transición hacia la moralidad, este papel es asumido aquí por la educación, que realiza la transición de la familia hacia la sociedad civil.

La sociedad civil, en tanto "estadio de la *diferencia*" ⁸⁶, desarrollará el momento de contraposición al derecho abstracto, o sea, el movimiento conceptual que corresponde a la moralidad dentro de la eticidad.

La libertad individual tiene para Hegel su verdadero fundamento en la sociedad civil-burguesa ⁸⁷, en aquella esfera que se organiza en la diferencia entre la familia y el estado como el principio del mundo moderno y que a partir de este centro revoluciona y "desorganiza" ⁸⁸ tanto a la familia como al estado de sus funciones tradicionales.

Pero por otro lado la dialéctica inmanente de la sociedad civil-burguesa en la medida en que queda librada a sí misma culmina

⁸¹ Obras 7, § 162, pág. 310.

⁸² Obras 7, § 170 y sig., pág. 323 y sig.

⁸³ Obras 7, § 164, pág. 315/6.

⁸⁴ Obras 7, § 173 y siguientes, pág. 325 y sig.

⁸⁵ Obras 7, § 164, pág. 315 y sig., § 75, pág. 157 y sig.

⁸⁶ Obras 7, § 181, pág. 338 y sig.

⁸⁷ Obras 7, § 124, pág. 233.

⁸⁸ Obras 7, § 255, pág. 396, § 185, pág. 341, § 46, pág. 107/8.

precisamente con la destrucción de la libertad individual, es decir de aquel principio que debía realizar.

Si bien es cierto que el paralelismo del desarrollo conceptual entre moralidad y sociedad burguesa no es tan claro y estricto como el que tiene lugar entre el derecho abstracto y la familia, no puede dejar de ser reconocido: el "sistema de las necesidades" es "el campo en el que el entendimiento de los fines subjetivos y de las opiniones morales descarga su insatisfacción y su fastidio moral"⁸⁹.

Economía y moral están para Hegel íntimamente vinculadas. El sistema de las necesidades representa la base material de la dialéctica de la moralidad. Al "propósito y la culpa" corresponde la dialéctica de la mediación social de las necesidades⁹⁰.

La división de los individuos en "estamentos" (*Stände*) —(es la voluntad de los individuos la que debe decidir para Hegel su pertenencia a un determinado estamento)⁹¹— constituye el suelo propio de la moral "civil-burguesa".

Esta posición de la moralidad en la sociedad corresponde a una visión crítica por parte de Hegel de una filosofía de la subjetividad moralizante.

"La moralidad tiene su sitio peculiar en esta esfera en la que domina la reflexión sobre el propio obrar, el fin de las necesidades particulares y del bienestar y en la que la contingencia en cuanto a la satisfacción de las mismas convierte incluso una ayuda contingente e individual en deber."⁹²

El principio de la "intención y bienestar", el segundo momento de la moralidad, se encuentra realizado en el moderno derecho privado en "administración de justicia"⁹³ en la que la última instancia no está representada por la mera ley, sino por la "convicción subjetiva"⁹⁴. Así como en el interior de la sección sobre la moralidad en la dialéctica de "lo bueno y la conciencia moral", se prepara la transición a la eticidad, este papel es asumido ahora dentro de la "eticidad" por "la policía y la corporación" que vuelven a conducir a la libertad subjetiva devenida objetiva al principio sustancial del estado, por lo tanto al principio de la ventaja individual que es reconducido hacia el bienestar general⁹⁵.

Hegel ha elaborado, como se puede reconocer por la descripción

⁸⁹ Obras 7, § 189, pág. 347 (Vermal, pág. 234).

⁹⁰ Obras 7, §§ 115 y sig., pág. 215 y sig., §§ 189 y sig., pág. 346 y sig.

⁹¹ Obras 7, § 206, pág. 358.

⁹² Obras 7, § 207, pág. 359 (Vermal, pág. 207), cf. agregado a § 201, pág. 354, § 242, pág. 388.

⁹³ Obras 7, §§ 209 y sig., pág. 360 y sig.

⁹⁴ Obras 7, § 227, pág. 378, ver también § 228, pág. 380/1, comparar con §§ 119/20, pág. 223 y sig., y § 215, pág. 368 y con § 132, pág. 245/6.

⁹⁵ Obras 7, § 230, pág. 382, § 232, pág. 383, cf. § 130, pág. 243 con § 243, pág. 389, § 252/3, pág. 395 y sig.

de sus transiciones, la *Filosofía del Derecho*, con las categorías de su *Lógica de la Esencia*. Desde el punto de vista de una metódica no dialéctica el procedimiento debería ser inverso, y el derecho abstracto debería corresponder a la sociedad civil y la moralidad a la familia. Pero lo que construye Hegel aquí como una dialéctica de la eticidad es, en realidad, una doble contradicción entre derecho y moralidad, en el cual cada extremo constituye en sí mismo una contradicción: la dinámica del concepto de la familia es definida por la contradicción entre el principio moral, si bien todavía natural, del amor, y el carácter legal de la familia como institución. Por otro lado, la sociedad civil es pensada como la contradicción entre el derecho privado que surge en ella y los principios morales que la complementan y que se producen como reacción contra su fría mecánica y arbitrio.

Recién en el estado como unidad de la libertad subjetiva y de la libertad sustantiva es resuelta esta contradicción de contradicciones. Aquí la familia y la sociedad civil son "rebajadas" (*herabgesetzt*) a momentos de una unidad cuyo verdadero fundamento es el estado en tanto dialéctica de su devenir. No puedo aquí detenerme más tiempo en esta dialéctica específica del concepto de estado. Indico solamente que el concepto de estado es desarrollado de la misma manera como una unidad de doble contradicción: el "derecho político interno" representa al estado desde el punto de vista de la libertad sustancial como una familia ampliada, pero mediada por la libertad subjetiva de sus miembros⁹⁶. Mientras que el derecho internacional (derecho político externo — *das äußere Staatsrecht*) describe al estado como miembro de una "sociedad civil" internacional⁹⁷ en la que también sólo imperan los intereses individuales.

La dialéctica de la historia universal representa aquí la forma suprema del "devenir" del espíritu finito hacia lo absoluto.

ABSTRACT

The present article develops a model that progressively describes the formal structure of the hegelian method in three phases: 1) the form of the dialectic is characterized as a triplicity whose second moment implies a duplicity, therefore containing four terms. 2) the form of the argumentation presents three conceptual movements: negation, negation of the negation and analysis of the contradiction. Finally, 3) the plan of construction of the system is put forward. The transition that takes place within a thematic unity describes an isomorphic dialectic.

It is therefore necessary when analysing hegelian texts to distinguish the plane of reference of the argumentation in order to visualize its logical structure. The heuristic value of this model is illustrated here by means of several examples.

⁹⁶ Obras 7, §§ 260 y sig., pág. 406 y sig.

⁹⁷ Obras 7, §§ 330 y sig., pág. 497 y sig., §§ 333 y 334, pág. 499/500, § 340, pág. 503.

HISTORIA E IDEA DE LA FILOSOFÍA COMO CIENCIA EN HUSSERL

Mario A. Presas

No pocas veces, cuando se expone el pensamiento de Heidegger y se alude a la culminación de la "metafísica de la subjetividad", la filosofía de Husserl resulta indirectamente caracterizada como un momento cancelable en el curso total de ese movimiento que podría designarse —recurriendo al título de una obra de Richardson¹— *Through Phenomenology to Thought*. La misma impresión de transitoriedad puede surgir del examen de algunos problemas que se presentan en el último —o anteúltimo— Husserl, cuando éste intenta cumplir su ambicioso programa de echar las bases de la filosofía primera. En este caso, como lo muestran por ejemplo los sutiles análisis de Landgrebe² referidos a esas lecciones de principios de la década del veinte, el fracaso del pensador que intenta expresar en términos tradicionales un contenido inédito que supera los cánones de la filosofía moderna, conduciría a un distanciamiento respecto del ideal cartesiano de fundación de la filosofía primera.

Sin embargo, aún cuando por este y otros motivos fue llevado a ensayar otras vías de acceso a la fenomenología trascendental —principalmente la conocida como cuestionamiento a partir del "mundo de la vida"³—, el propio Husserl jamás dejó de identificar a la filosofía con la ciencia universal del ser.⁴ Todavía en 1930, en esa suerte de

¹ William J. Richardson, *Heidegger. Through Phenomenology to Thought* (The Hague, Nijhoff, 1974). Ver allí la carta-prefacio de Martin Heidegger, donde éste alude precisamente a dos sentidos en que puede tomarse ese título: "Der Weg von der Phänomenologie zum Seinsdenken" y "Ein Weg durch die Phänomenologie in das Denken des Seins", p. XVI s.

² Cfr. Ludwig Landgrebe, "Husserl y su separación del cartesianismo", en *El camino de la fenomenología*. Trad. de Mario A. Presas (Buenos Aires, Sudamericana, 1968), pp. 250-320. Las lecciones de Husserl sobre "filosofía primera" fueron editadas por Rudolf Boehm en la *Husserliana: Erste Philosophie (1923/24)*. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte (Den Haag, Nijhoff, 1956) y Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1959).

³ Cfr. sobre todo Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (Den Haag, Nijhoff, 2. Aufl. 1962), Dritter Teil, A) "Der Weg in die phänomenologische Transzendentalphilosophie in der Rückfrage von der vorgegebenen Lebenswelt aus".

⁴ En *Krisis*, p. 321, dice p. e.: "En Grecia, en los S. VII y VI a. C., surge una actitud por completo nueva del individuo respecto de su mundo circundante. Y consecuentemente se produce la irrupción de una clase totalmente nueva de formación espiritual que crece rápidamente hasta llegar a ser una forma cultural sistemática. Los griegos la llamaron *filosofía*. Correctamente traducida, según su sentido originario, ello no significa otra cosa que la ciencia universal, ciencia de la totalidad del mundo, de la unidad total del ente en su totalidad".

autobiografía espiritual concebida como *Prólogo* a la versión inglesa de sus *Ideas*, confiesa que todos sus esfuerzos sólo estuvieron al servicio de la restitución de su sentido primigenio a la idea de filosofía por primera vez formulada con toda claridad por Platón, sentido que todavía está en la base de nuestra filosofía y nuestra ciencia europeas. "La filosofía es para mí —continúa—, de acuerdo con su idea, la ciencia universal y, en sentido radical, 'estricta'. En cuanto tal, es la ciencia de fundamentación última o, lo que es igual, de una autorresponsabilidad última, en la cual, por tanto, no hay nada predicativa o pre-predicativamente comprensible de suyo que funcione como base incuestionada del conocimiento".⁵

Sería pues erróneo suponer que Husserl habría renunciado al ideal de la *episteme* para no admitir sino la *doxa*, como podría sugerirlo algún pasaje de la *Krisis*. Ello sería tan erróneo como tomar al pie de la letra la conocida declaración de 1935, recogida también en el volumen sobre la *Krisis*: "La filosofía como ciencia, como ciencia seria, estricta, como ciencia apodícticamente estricta: el sueño se ha acabado".⁶ En efecto, el más somero examen del contexto en que se inserta esta queja revela que Husserl alude con ella a las circunstancias nefastas de la época, que no le permiten abrigar ilusiones acerca de la realización de ese ideal. El anciano filósofo, que contaba entonces 77 años, escribe en tal sentido a su discípulo Ingarden, el mismo año 1935: Los temas y planes "racionales" para la enseñanza de la filosofía "ya no tienen actualidad en Alemania". Aquí "la filosofía 'como ciencia estricta' pertenece a un pasado liquidado, lo mismo que la Escolástica del S. XIII. También en el resto de Europa se propaga el escepticismo irracionalista; el baluarte del positivismo matematicista no ayudará por mucho tiempo, ya que finalmente habrá de descubrirse que no es verdadera filosofía, sino tan solo un simulacro de filosofía".⁷ Y como para desechar toda duda respecto de la firmeza de su convicción, agrega a renglón seguido: "Estoy seguro de que únicamente la fenomenología trascendental crea una claridad definitiva y es el único camino (. . .) en que puede realizarse la idea de una filosofía como ciencia universal".

La desventurada situación política de Alemania y de gran parte de Europa, unido al hecho de que las ciencias positivas —en las que

⁵ "Nachwort", en *Ideen* . . . Drittes Buch (Den Haag, Nijhoff, reimpresión 1971), p. 139. (Incluida en castellano en la traducción del libro primero de *Ideas*, versión esp. de J. Gaos México/Buenos Aires, 1949, p. 372).

⁶ *Krisis*, p. 508

⁷ *Briefe an Ingarden*. Hrsg. von Roman Ingarden (Den Haag, Nijhoff, 1968), carta del 10 de julio de 1935, p. 92 s. y la aclaración de Ingarden en p. 181: "Es bien claro que Husserl no habla aquí de sí mismo, sino de la situación en la Europa de aquel entonces. Y si Husserl hubiera podido saber algo acerca del desarrollo que tendría lugar en los 30 años siguientes, tendría que decir que había juzgado acertadamente la situación general. No se trata empero de una renuncia a su propio programa de la filosofía como ciencia estricta. Por el contrario, la próxima frase expresa la más completa seguridad de Husserl al respecto".

el siglo anterior parecía haber depositado toda su esperanza de progreso y bienestar— se revelarán impotentes ante la falta de sentido; todo ello, más el natural desarrollo de su pensamiento que, al desplegarse como fenomenología genética había rescatado ideas fundamentales sobre la temporalidad de la conciencia, entrevistas tempranamente pero dejadas a un lado en aras de otras investigaciones "estáticas", coadyuvó a que Husserl se volviera entonces decididamente al estudio de los problemas que plantea la historia. En lo que sigue queremos destacar algunos rasgos fundamentales del peculiar enfoque husserliano de la historia de la filosofía y de la filosofía de la historia, que al mismo tiempo nos harán ver su caracterización de la filosofía y de la actitud filosófica.⁸

* * *

La primera parte de las lecciones sobre *Erste Philosophie*, profesadas en 1923/24, exponen una "Historia crítica de las ideas", cuyo sentido se explicita y completa en las conferencias dictadas en 1935 en Praga y Viena, destinadas a reflexionar sobre la crisis de la humanidad europea y el papel que en ella debía jugar la ciencia. Pues, al encontrarnos así, insertos en esa situación crítica —confiesa Husserl— "nuestra mirada se vuelve hacia la historia de nuestra actual humanidad", para encontrar allí la comprensión de nosotros mismos y por ende un sostén interior "mediante la aclaración del sentido que da unidad a esa historia, que le es innato desde su origen juntamente con la nueva tarea entonces instaurada que mueve los intentos filosóficos como fuerza impulsora".⁹

Esta "historia crítica", como es obvio, no puede limitarse a establecer hechos, pues esta empresa no alcanzaría a mostrar el sentido que da coherencia y unidad a la historia— "meras ciencias de hechos sólo hacen hombres de hecho",¹⁰ es decir, librados al azar de su facticidad contingente. Por otra parte, no hay que olvidar que Husserl sigue moviéndose en un nivel trascendental, o sea que su enfoque histórico presupone aún la *epoché*, como acertadamente señala Elisabeth

⁸ Por cierto, aunque aquí no entremos en este tema, es obvio que Husserl no llegó tan impensadamente a la historia. Ver por ejemplo la carta de Husserl a Georg Misch, del 27 de noviembre de 1930, donde dice que con las publicaciones que tiene en preparación, "se pondrá de manifiesto que el 'a-histórico Husserl' sólo temporalmente tuvo que tomar distancia de la historia (a la que siempre tuvo empero ante la vista) justamente para poder adelantar tanto en el método como para plantearle cuestiones científicas a la historia". Citado por Iso Kern en Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil (Den Haag, Nijhoff, 1973), p. XXXIV. En lo que respecta a la conexión de este interés por la historia con los problemas resultantes de la conciencia de tiempo, cfr. Mario A. Presas, "Corporalidad e Historia en Husserl", *Revista Latinoamericana de Filosofía* II/2, (julio 1976), pp. 167-177. Versión alemana: "Leiblichkeit und Geschichte bei Husserl", *Tijdschrift voor filosofie*, 1978, Nr. 1, pp. 111-127.

⁹ *Krisis*, p. 12.

¹⁰ *Krisis*, p. 4.

Ströker.¹¹ Lo que se busca, pues, es poner de manifiesto el enlace esencial entre los "momentos" históricos, la "génesis" que muestra cómo unos fenómenos son "formaciones subsecuentes a otras formaciones que esencialmente las preceden" —como diría Husserl en otro contexto.¹²

El cuadro histórico así resultante será por fuerza "simplificado", forzado por esa visión "idealizante" —admite el mismo Husserl¹³—; pero de tal modo podrá salir a luz la relación entre el sentido estratificado y transmitido, y su genuina y primigenia institución, en cuyo juego recíproco en última instancia consiste la historia.¹⁴ Se supone entonces un *telos* "innato" ya con el establecimiento de la filosofía en su origen griego, y por ende una forma final —que no puede ser otra, para Husserl, que la fenomenología trascendental— en la cual da comienzo definitivo la ciencia a que apuntaban las múltiples y contrapuestas filosofías históricas.¹⁵ Este enfoque teleológico y trascendental permitirá comprender, según Husserl, la motivación histórica por la cual, "a partir de unos pocos tipos extraños que habitaban en Grecia" pudo ponerse en marcha una singular transformación de la existencia humana y de su entera vida cultural, primero dentro de los límites de su propia nación y luego en las naciones vecinas más cercanas. El origen de la filosofía coincide así con el surgimiento de una nueva forma de humanidad, que Husserl no titubea en llamar "Europa", en cuanto concepto que resume una humanidad "que, desde entonces, simplemente quiere vivir y puede vivir en la libre configuración de su existencia, de su vida histórica, a partir de ideas de la razón, a partir de tareas infinitas".¹⁷

Este enfoque "simplificador e idealizante", esta consideración pragmática¹⁸ de la historia, guiada por el conjetural conocimiento de la meta final de su desarrollo, desatenderá aquellos aspectos que no

¹¹ E. Ströker, "Geschichte und Lebenswelt als Sinnesfundament der Wissenschaften in Husserls Spätwerk", en E. Ströker (ed.), *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls* (Frankfurt, Klostermann, 1979), p. 113.

¹² *Meditaciones Cartesianas*. Trad. de Mario A. Presas (Madrid, Ed. Paulinas, 1979), p. 135.

¹³ *Krisis*, p. 58.

¹⁴ "Geschichte ist von vornherein nichts anderes als die lebendige Bewegung des Miteinander und Ineinander von ursprünglicher Sinnbildung und Sinnsedimentierung", *Krisis*, p. 380. La ciencia que examina estas estratificaciones debería llamarse en verdad "Arqueología", cfr. *Erste Philosophie*, Libro II, p. 29. El trabajo de esta ciencia se asemeja a lo que Heidegger se proponía como "destrucción de la historia de la ontología" en *Sein und Zeit*, § 6.

¹⁵ Cfr. *Krisis*, p. 74. Husserl inclusive pone entre comillas algunas palabras que indican a dónde "quiere" apuntar ese *telos*: "... worauf "es" letztlich (...) "hinauswollte".

¹⁶ *Krisis*, p. 336: "wie von ein paar griechischen Sonderlingen aus ..."

¹⁷ *Krisis*, p. 319.

¹⁸ Para lo que sigue, cfr. especialmente la excelente interpretación de Danilo Cruz Vélez, *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger* (Buenos Aires, Sudamericana, 1970), primera parte, II: "El camino histórico", pp. 24-31.

conllevan al desarrollo del *telos*, y, como suele suceder en estos casos, creará comprender a los filósofos del pasado mejor de lo que ellos mismos se comprendieron, pues sabrá en definitiva lo que ellos "quisieron decir realmente".¹⁹ Esta actitud pragmática —sostiene Cruz Vélez— reconoce un antecedente en Aristóteles, quien "vuelve la vista al pasado filosófico, no para reconstruirlo en actitud teórica como un conjunto de hechos históricos, sino movido por las urgencias que le plantean sus propios problemas, los cuales determinan el marco dentro del cual tematiza dicho pasado".²⁰ (También las lecciones de Hegel sobre la historia de la filosofía se habrían originado en una consideración semejante). En el caso de Husserl, el problema que pone en marcha su indagación crítica de la historia de la filosofía y que, según lo dicho, al mismo tiempo opera como filtro selectivo de los "hechos" a estudiar, reside en la motivación que lleva al hombre a abandonar la "actitud natural", es decir, a llevar a cabo la *epojé*, por la cual todas las creencias, todas las convicciones del hombre natural son "puestas entre paréntesis", "suspendidas" por acción del escepticismo, cuya esencia para Husserl es el subjetivismo. ¿Que lleva del dogmatismo natural al escepticismo? Aquí reside el problema. El origen histórico de la filosofía resulta de la tensión entre esas tendencias humanas contrapuestas: la objetivista —propia de la actitud natural— y la subjetivista —la única en que puede tener principio la auténtica filosofía.

* * *

La verdadera actividad filosófica —según Husserl— tiene lugar en virtud de una singular conversión por la cual el hombre ya no "se deja vivir" inmerso en la creencia objetivista propia de la actitud natural, sino que, como el prisionero del mito platónico, es obligado a ponerse de pie y a volver la cabeza hacia la luz.

Hay algo de violencia y de ruptura tanto en la imagen de Platón como en las palabras mismas con que Husserl alude al gesto inicial del filósofo: *Aufbruch*, *Einbruch*, *Durchbruch*²¹ —provenientes todas de *brechen*, la acción de romper, quebrar, destruir—; la filosofía acontece entonces como una irrupción, abre una brecha en la confiada ingenuidad de la existencia común. En tal sentido —afirma Husserl— no se nace filósofo ni se puede entrar por casualidad en la dimensión filosófica, acaso ahondando en los problemas de la vida cognoscitiva orien-

¹⁹ *Krisis*, p. 74. En cierto modo es lo que dice Kant, acerca de la inadecuación entre la *idea* que guía a quien hace una ciencia y la expresión esquemática de esa idea, la cual sigue oculta como un germen por detrás de lo que dice el pensador. Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, B 862, A 834 y la interpretación de Heidegger en *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Gesamtausgabe, Band 25 (Frankfurt, Klostermann, 1977), p. 2 s. Biemel opina, por lo demás, que la visión husserliana de la filosofía moderna es "muy ingenua", ver Walter Biemel, "Husserls Encyclopaedia-Britannica Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu", *Tijdschrift voor Filosofie*, 12/2, (1950), p. 269.

²⁰ Cruz Vélez, op. cit., p. 29.

²¹ Ver p. ej. *Krisis*, p. 318.

tada directamente hacia la realidad. Por el contrario, el filósofo principiante rompe por de pronto con lo habitual y lo establecido, hace la "solemne decisión" de llevar hasta sus últimas consecuencias la crítica de la experiencia en que han de aclararse los enigmas del mundo.²²

Históricamente —si nos atenemos a la ya mencionada "historia crítica de las ideas"— fue Sócrates la primera encarnación, por así decirlo, de la actitud filosófica. No es casual pues que también Hegel lo cite como aquel con quien se introduce en el mundo griego "el principio del pensamiento libre, de la libre interioridad",²³ cuando se desmoronaba el equilibrio de la bella eticidad griega y cobraba predominio lo que Husserl llamaría el escepticismo negativo, el "subjetivismo frívolo" de los sofistas. En efecto, Sócrates al aceptar el desafío planteado por la insólita actitud refleja de los sofistas, admitiendo la suspensión de la presunta validez del saber y las creencias tradicionales y partiendo así de la total ignorancia, se arriesga a la búsqueda de lo permanente dentro de ese ámbito subjetivo recién descubierto —y establece así el lado positivo del escepticismo, el "subjetivismo serio"²⁴ que opera como móvil del filosofar—. Para ello procede dialécticamente, desechando una tras otra las respuestas con que sus interlocutores quieren despachar apresuradamente la definición de un concepto, obligándolos a ir variando los ejemplos y enfoques, hasta que la actividad reflexiva produce la intuición de lo invariante, del aspecto esencial, de la idea que da sentido e inteligibilidad al ejemplo particular, presentándose así como una objetividad *a priori*, independiente de los casos efectivos que en ella se engloban.²⁵

De tal modo bien puede decirse que Sócrates funda de una vez para siempre el primer paso metódico de la ciencia filosófica, a saber, el proceso de ideación o de reducción de lo fáctico a lo eidético. Con ello, sin embargo, no se establece simplemente un método limitado

²² Cfr. p. ej., Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Den Haag, Nijhoff, 2. Aufl. 1968), p. 47: "Por razones esenciales, nadie puede nacer filósofo. Cada uno sólo puede comenzar como hombre natural, no-filosófico. Sin embargo, una fundamentación sistemática y radical de la filosofía exige *a priori* un ascenso subjetivo y también uno histórico desde el punto de vista natural al filosófico". Cfr. también *Erste Philosophie*, libro segundo, p. 19. Es muy interesante a este respecto el libro de Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion* (Den Haag, Nijhoff, 1970), especialmente § 18: "El escepticismo como situación inicial de la filosofía", pp. 89-116.

²³ Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad. de J. Gaos. (Buenos Aires, Rev. de Occid., 1946), II, p. 154.

²⁴ Cfr. Husserl, *Erste Philosophie*, libro primero, donde distingue: "Paradojer, spielerischer, frivoler Subjektivismus" y "neuartiger, ernster Subjektivismus", p. 61.

²⁵ Sócrates, el "ethische Praktiker", "intuyó por vez primera la subsistencia en sí de esencialidades puras y generales como dadas en sí mismas de modo absoluto en una intuición pura de esencias", *Erste Philosophie*, libro primero, p. 11. Aquí, siguiendo sugerencias del libro ya citado de Cruz Vélez, ponemos en conexión este pasaje de Husserl con su exposición del método de la intuición de esencias basado en la libre variación, tal como se encuentra expuesto sobre todo en *Erfahrung und Urteil*, § 87.

al campo teórico. Sócrates, el gran reformador práctico —como lo llama Husserl— marca, como vimos, una revolución en el modo de ser del hombre. En efecto, principia así una humanidad que, pese a vivir en la finitud, se orienta de acuerdo con el polo infinito de las ideas, y ordena su vida individual y colectiva según normas racionales de cuya validez puede en todo momento hacerse responsable.

Es el filósofo, por tanto, quien en primer lugar toma sobre sí la determinación de orientarse por las ideas de la razón —las cuales como dirá Kant siglos más tarde, recurriendo a la distinción entre *geben* y *aufgeben*, no pueden ser *dadas* como objetos de conocimiento sino tan solo avistadas como *tareas* o como *polos reguladores* del conocimiento y de la acción.— El quehacer del filósofo cobra así el carácter de función arcóntica respecto de la humanidad: el filósofo es el funcionario de la humanidad.²⁶

Ahora bien, el descubrimiento de las ideas justifica en parte la objetividad del saber y la validez de las normas; pero deja aún en penumbras el suelo en que aquellas se constituyen y la índole de la actividad subjetiva a la que se manifiestan. La "historia pragmática" de la filosofía tendrá que buscar en Descartes, es decir, en una nueva crisis escéptica, en el sentido de Husserl, la "vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental".²⁷ En efecto, abandonando un modo de pensar que había recaído en la actitud natural, Descartes intentará un nuevo y decisivo retroceso a la base en que arraigan las ideas, operando de tal suerte una reconducción, una *reducción* a la subjetividad trascendental en cuanto único "lugar" de la apodicticidad. Pero lo insólito del gesto, el deslumbramiento del prisionero que asciende ahora hasta la salida de la caverna y mira directamente la fuente de la luz, acaso le oculta la completa novedad del descubrimiento. Por ello, Descartes echará mano apresuradamente a las determinaciones propias de las "cosas" y al modelo deductivo de la ciencia matemática para explicar la inobjetivable condición de posibilidad del encuentro con las cosas.

Estos dos momentos, encarnados en Sócrates y en Descartes, señalan por anticipado la forma final a la que inevitablemente tiende la

²⁶ "En nuestro filosofar somos por tanto *funcionarios de la humanidad*", pues a la responsabilidad por nuestro verdadero ser individual se une la "responsabilidad por el verdadero ser de la humanidad, el cual sólo es en cuanto ser dirigido hacia un *telos*, y, si alguna vez llega a su realización, solo podrá hacerlo mediante la filosofía, mediante *nosotros*, si nosotros somos filósofos en serio", *Krisis*, p. 15. ver también *Krisis*, pp. 79, 273, 336.

²⁷ "En efecto, Descartes inaugura una filosofía de una especie totalmente nueva; cambiando el estilo total de la filosofía, da una vuelta radical del objetivismo ingenuo al subjetivismo trascendental, el cual parece tender, en ensayos siempre nuevos y sin embargo siempre insuficientes, a una forma final necesaria"; esta forma final portaría en sí un significado eterno y señalaría la eminente tarea de la filosofía, impuesta por la historia misma. *Meditaciones cartesianas*, § 2, p. 37. De los muchos pasajes en que Husserl alude al giro radical de Descartes, puede verse especialmente *Erste Philosophie*, libro primero, p. 375; *Krisis*, p. 274.

filosofía. El nuevo paso de acercamiento a esa meta estará dado por la aclaración del peculiar modo de ser de la subjetividad, lograda gracias a la noción de la intencionalidad, que viene a completar la trunca fórmula cartesiana con su necesario complemento: *ego cogito cogitata*²⁸.

Así, pues, en la forma final de la filosofía se mantiene y consolida el ideal de un saber de fundamentación absoluta, cuyo comienzo radica en la "solemne decisión" de "replegarse sobre sí mismo para intentar, dentro de sí mismo, derrumbar todas las ciencias hasta entonces admitidas y reconstruirlas"²⁹. Consecuentemente, la filosofía tiene por principio la *epojé* —por la cual todo lo vivido y experimentado cobra el sentido de *fenómeno*— y se despliega en el correspondiente movimiento reductivo a la fuente en que ha de justificarse toda pretensión de validez y de ser. Pero este *cogito* —este singularísimo modo de ser que, a falta de nombres más adecuados seguimos llamando subjetividad trascendental— no es considerado ahora como premisa para posteriores deducciones o construcciones, como lo era aún en Descartes, sino como un campo ilimitado de trabajo, como "suelo" o "base" abierto a una descripción analítica de sus estructuras intencionales: es fundamentalmente un campo de experiencia trascendental.

La ciencia universal que se va constituyendo en tales análisis tiene en definitiva por objeto la aclaración del origen del mundo en las operaciones de la subjetividad trascendental. En tal respecto, no importa que la subjetividad sea descubierta por la vía cartesiana o que se ensaye la crítica a la ciencia para llegar así al mundo de la vida. En todo caso, el resultado es el mismo: una "introducción a la fenomenología" culmina siempre con el descubrimiento de la subjetividad trascendental y sus operaciones, entendida como fuente de inteligibilidad. Y el análisis de este campo se lleva a cabo científicamente, sobre todo respetando los inevitables pasos de la *epojé*, reducción e intuición de esencias. En este sentido, como decíamos al comienzo, Husserl mantuvo siempre su convicción, expresada programáticamente en el opúsculo *Philosophie als strenge Wissenschaft* —al que en virtud de ello Biemel considera como "la roca sobre la que descansa todo el pensamiento de Husserl"³⁰—. En cuanto "ciencia de los

²⁸ "El título trascendental *ego cogito*, por consiguiente, tiene que ser ampliado con otro miembro; todo *cogito*, o como también decimos, toda vivencia de la conciencia mienta algo y lleva en sí mismo su respectivo *cogitatum* en ese modo de lo mentado. (...) También se llama *intencionales* a estas vivencias de la conciencia, no significando en tal caso la palabra intencionalidad sino esa propiedad universal y fundamental de la conciencia de ser conciencia de algo, de llevar en sí misma, en cuanto *cogito*, su *cogitatum*", *Meditaciones cartesianas*, § 14, p. 77.

²⁹ "Quien busca la verdad debe dudar, en lo posible, una vez en su vida de todas las cosas", Descartes, *Los principios de la filosofía*, en Descartes, *Obras escogidas*. Trad. de E. de Olaso y Tomás Zwanck (Buenos Aires, Sudamericana, 1967), p. 313; Husserl, *Meditaciones cartesianas*, § 1, p. 34.

³⁰ Walter Biemel, "Die entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 13 (1959), p. 187. Véase

verdaderos principios", de los "orígenes", de los *rizómata pantón*, la filosofía tiene que ser radical también en el rigor de su proceder —dice allí Husserl—. Y ha de llegar a principios absolutamente claros, sin reconocer más autoridad que la evidencia, la intuición directa, "la captación fenomenológica de la esencia", que abre así "un campo infinito de trabajo", "una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de pruebas y conclusiones, adquiere sin embargo una cantidad de conocimientos de los más rigurosos y decisivos para toda la filosofía ulterior"³¹. No hay teoría imaginable —dirá Husserl en el libro primero de sus *Ideen*³²— capaz de hacernos dudar respecto de este punto que puede llamarse el "principio de todos los principios": a saber, que toda intuición en que se de algo originariamente constituye un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda de modo originario en la intuición —tomada ésta en su amplia acepción fenomenológica— ha de tomarse simplemente como se da, si bien dentro de los precisos límites de su dadidad. Esta es la roca firme de la ciencia filosófica, su comienzo absoluto, su verdadero *principium*.

* * *

Pero volvamos un momento a la narración platónica. Supongamos ahora que el filósofo, seguro ya de haber dado los primeros pasos por el camino real de la ciencia, se vuelve a sus contemporáneos para comunicarles sus descubrimientos; supongamos que desciende nuevamente a la caverna, va a sentarse a su antiguo lugar e informa a los que entretanto siguieron encadenados acerca de lo que vio "afuera". ¿No se expondrá a que se rían de él? —se pregunta Platón—. ¿No le dirán que por haber subido a las alturas ha perdido la vista?... Es curioso constatar hasta qué punto Jaspers, por ejemplo, coincidió casi literalmente con este "diagnóstico" platónico. En efecto, en un primer momento Jaspers admiró el extraordinario rigor del pensamiento de Husserl y su implacable exigencia de aclarar todos los prejuicios inadvertidos que impiden llegar al verdadero principio; encontró allí lo que él mismo buscaba instintivamente: el camino metódico hacia "las cosas mismas". Pero cuando leyó *La filosofía como ciencia estricta* —con repugnancia, según confiesa— creyó descubrir allí una "perversión de la filosofía": "Husserl me desilusionó como filósofo. El realizaba el mero gesto de ver; lo que luego se veía era en su mayor parte indiferente"³³.

también Mario A. Presas, "En torno a las 'Meditaciones cartesianas' de Husserl", *Revista Latinoamericana de filosofía*, IV/3 (1978), p. 276, e "Introducción" a Husserl, *Meditaciones cartesianas* (Madrid, Ed. Paulinas, 1979), p. 18.

³¹ *Philosophie als strenge Wissenschaft*, en *Logos*, 1 (1910/11), p. 341.

³² Husserl, *Ideen*... Erstes Buch, Neu Herausgegeben von Karl Schuhmann (Den Haag, Nijhoff, 1976), I. Halbband, § 24, p. 51.

³³ Jaspers, "Mein Weg zur Philosophie", en *Rechenschaft und Ausblick* (München, Piper, 1951), p. 327. Cfr. Mario A. Presas, *Situación de la filosofía*

Este juicio de Jaspers puede servir como pauta para evaluar el contexto histórico en que por momentos se movió Husserl. El creador de la fenomenología, imperturbable, trató una y otra vez de establecer una filosofía que pudiera presentarse como ciencia. Jaspers, en cambio, quiso ofrecer en definitiva una *Weltanschauung*, una cosmovisión superadora de la desorientación de la Alemania de entreguerras. Pero la *Weltanschauung* —como decía Heidegger todavía en 1927, refiriéndose precisamente a Jaspers y a Husserl³⁴— “surge, según su sentido, del respectivo ser-ahí fáctico. La *Weltanschauung* es algo que existe históricamente en cada caso, desde, con y para el ser-ahí fáctico. La *Weltanschauung* es, por tanto, óntica, mientras que la filosofía es por esencia ontológica”. Por ello, continúa Heidegger, es tan absurdo hablar de filosofía de la cosmovisión, como innecesario agregar el calificativo *científica* a la verdadera filosofía, que no es sino la ontología metódicamente, fenomenológicamente, científicamente llevada a cabo. (No es necesario volver a recordar que la orientación “fenomenológica” en que se mueve aún Heidegger, en la época en que escribe y publica *Sein und Zeit*, difiere en puntos fundamentales, en cuanto a su “cientificidad”, de la idea de filosofía defendida por Husserl).

No es pues sorprendente que Husserl se sintiera cada vez más aislado en su empresa, al ver junto al “simulacro de filosofía” (el positivismo matemático) tan sólo a las filosofías de la vida y de la existencia, a las que considera otras tantas manifestaciones del irracionalismo que va socavando la vida europea. En esta situación, como decíamos más arriba, Husserl ya no puede soñar con una efectiva y comunitaria aproximación al ideal de la filosofía como ciencia. No pudo, en efecto, aprobar el *Ersatz* de una *Weltanschauung* con ribetes autobiográficos ofrecida por Jaspers, como tampoco pudo aprobar la “genial acientificidad” de su discípulo dilecto, Heidegger³⁵, en su paso de la “fenomenología hermenéutica” a un “pensar del ser” que no pocas veces da la impresión de ser arrastrado por el espíritu de la lengua alemana a los más intrincados *Holzwege* de la Selva Negra... Pues tanto al arrogarse el papel de profeta de una cosmovisión como al operar de oráculo que interpreta el destino del ser, el filósofo clau-

de Jaspers, con especial consideración de su base kantiana (Buenos Aires, Depalma, 1978), pp. 64-67.

³⁴ Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, Bd. 24 (Frankfurt, Klostermann, 1975), p. 14 s.

³⁵ Luego de volver a leer detenidamente *Sein und Zeit*, de examinar *Kant und das Problem der Metaphysik* y *Vom Wesen des Grundes*, y de escuchar la conferencia de Heidegger *Was ist Metaphysik?*, con el objeto de “tomar una posición definitiva y serena respecto de la filosofía de Heidegger”, escribe Husserl a Pfänder, a principios de 1931: “Llegué a la triste conclusión de que yo nada tengo que ver con la sagacidad (Tiefsinn) heideggeriana, con esa genial falta de científicidad (geniale Unwissenschaftlichkeit)”, cit. por Iso Kern en su “Introducción” a Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Dritter Teil (Den Haag, Nijhoff, 1973), pp. XX-XXV. Cfr. Mario A. Presas, “Heidegger y la fenomenología”, *Revista Latinoamericana de Filosofía*, III/1 (1977), p. 35 s.

dica como “funcionario de la humanidad”, puesto que bloquea el camino a una cultura filosófica cuya idea es quizá la más profunda inspiración subyacente en la instauración socrática de la filosofía. Esta empresa —el establecimiento de una cultura filosófica— no es separable de las luchas por la autonomía de la razón en todos los órdenes y, consecuentemente, siempre está ligada a la liberación del hombre de todos los lazos tradicionales no ratificados por la razón. Ahora bien, inclusive la autonomía de la razón en cuanto supremo principio de la cultura —advierde Husserl— tiene que ser planteada como cuestión científica (en el sentido de la filosofía como ciencia) y ha de decidirse en última instancia de modo científico³⁶. Pero, dado que siempre se mantiene el principio metódico de la *epojé*, es obvio que la científicidad de que aquí se habla no es la de la ciencia positiva —“ciencia que se ha perdido en el mundo”³⁷, según la expresión de *Cartesianische Meditationen*—, sino la que corresponde al plano trascendental del análisis fenomenológico que se lleva a cabo perdiendo primero el mundo por la reducción, para recuperarlo luego en la meditación universal sobre sí mismo. No es casual que el ligero recorrido que hemos intentado en este trabajo, siguiendo a Husserl en su interpretación de la historia de la filosofía, termine con este pasaje de las *Meditaciones cartesianas* que se inicia con la sentencia delfica “conócete a tí mismo”, la cual —dice Husserl— “ha cobrado un nuevo significado”³⁸ en esa meditación universal sobre sí mismo. Pues en la “instauración final” —en la *Endstiftung*— se pone de manifiesto la potencial riqueza del *telos* “nacido” en la “instauración primigenia”, en la *Urstiftung* de Sócrates.

Universidad Nacional de La Plata,
Consejo Nacional de Investigaciones
Científicas y Técnicas (Argentina)

ABSTRACT

In this paper I wish to show that Husserl's view about philosophy, as a strict science, is a permanent feature of his thought. To that effect I make use of a “pragmatic” historical approach that highlights the *telos* implicit in Greek Philosophy, following its development in Descartes and Husserl. These are the three stages of scientific method in philosophy, corresponding, respectively, to the eidetic and the transcendental reductions, and the notion of intentionality. In asserting his philosophical ideal, Husserl fought back Jaspers and Heidegger's irrationalism.

³⁶ Cfr. *Erste Philosophie*, libro primero, p. 203.

³⁷ *Meditaciones cartesianas*, “Epílogo”, § 64 p. 234.

³⁸ *Meditaciones cartesianas*, p. 234.

CRITICA

REVISTA HISPANOAMERICANA DE FILOSOFIA

Vol. XII

Nº 36

México, diciembre 1980

Artículos

MARK PLATTS, Kind Words and Understanding.
MAURICIO BEUCHOT, La doctrina tomista clásica sobre el signo: Domingo de Soto, Francisco de Araújo y Juan de Santo Tomás
FRANCISCO ALONSO-deFLORIDA, Coherential Validation of Causality

Discusiones

GEORGE ENGLEBRETSSEN, Bryant on Sommers
GEORGE ENGLEBRETSSEN, Chandler on Change

Notas bibliográficas

HILARY PUTNAM, Mind, Language and Reality. Philosophical Papers, Vol. 2 (Enrique Villanueva).
DOUGLAS HOFSTADTER, Gödel, Escher, Bach: an Eternal Golden Braid (J. A. Robles)
AMELIE O. RORTY (ed.), The Identities of Persons (Enrique Villanueva).
JOHN DUNS SCOTUS, God and Creatures. The Quodlibetal Questions (Mauricio Beuchot)
GILBERT HARMAN, The Nature of Morality. An Introduction to Ethics (Enrique Villanueva)

CRITICA, Revista Hispanoamericana de Filosofía se publica los meses de abril, agosto y diciembre. Suscripción anual: \$ 180.00 pesos mexicanos o \$ 8.00 dólares. Toda correspondencia debe dirigirse a CRITICA, Apartado 70-447, México 20, D. F., México.

CIENCIA E FILOSOFIA

REVISTA INTERDISCIPLINAR
DA FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DA UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Nº 2

1980

Artigos

GILLES-GASTON GRANGER - Sobre a Unidade da Ciência
REJANE CARRION - Panfomalismo e Panlinguismo na Construção do Objeto nas Ciências Humanas: a Posição de G.-G. Granger
CARLOS-ULISES MOULINES - A Concepção Kuhneana da Ciência e a Revolução Newtoniana em Mecânica
MILTON VARGAS - A Ciência do Renascimento
ARLEY RAMOS MORENO - O Que Pode Ser Dito?
UBIRATAN D'AMBROSIO - Matemática e Sociedade: Considerações Histórico-Pedagógicas

MARCELO DASCAL - A Pobreza do Liberalismo de Popper
RAYMOND BOUDON - Paradigmas Sociais II
AUGUSTIN WERNET - Goethe e Lúden: um Diálogo sobre a História

Resenhas

Noticiário

CIENCIA E FILOSOFIA é uma revista interdisciplinar dedicada a temas epistemológicos e filosóficos: teoria do conhecimento e filosofia da ciência, história, sociologia e metodologia da ciência, e aos temas de lógica e filosofia da linguagem diretamente ligados à epistemologia.

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VII, Nº 1 (marzo 1981)

NOTAS

NEGACION Y TERCERO EXCLUIDO *

Carlos E. Alchourrón

La negación es y ha sido siempre fuente de todo tipo de perplejidades para lógicos y filósofos. Los principios que caracterizan su funcionamiento fueron y son permanentemente cuestionados tanto en sus fundamentos e interpretación como en lo que concierne a sus consecuencias filosóficas.

El principio del tercero excluido, aceptado por una larga tradición como uno de los más claros ejemplos de incuestionable verdad lógica ha sido el blanco predilecto de las objeciones más diversas. Estas controversias han forzado a distinguir diferentes tesis presentadas bajo una denominación común. Nuestro primer ejemplo será la ley del tercero excluido proposicional: $(p \vee \neg p)$, donde "p" es una oración con o sin variables libres. Por generalización universal se obtiene: $(x) (Fx \vee \neg Fx)$ como un caso particular.

Cuando las proposiciones elementales son analizadas mediante el modelo sujeto-copula-predicado, la ley anterior se ejemplifica en:

(I) $(x) (x \varepsilon y \vee x \bar{\varepsilon} y)$ (donde "ε" es la cópula, y " $x \bar{\varepsilon} y$ " abrevia a " $\neg(x \varepsilon y)$ ").

La lectura habitual de " $x \varepsilon y$ " es "x pertenece a la clase y". En la lógica tradicional las proposiciones individuales son interpretadas por "x tiene la propiedad y". Sin negar las diferencias entre ambas interpretaciones, usaré ambigüamente la forma " $x \varepsilon y$ " a través de la lectura no comprometida "x es y", por cuanto el problema que nos interesa alcanza por igual a ambas interpretaciones.

La negación a que se ha hecho referencia es la negación proposicional. Sin embargo, también pueden negarse los términos que figuran en una proposición elemental. Así, representando con " $\neg y$ " la negación de "y" (no-y) puede exponerse la siguiente versión de la ley del tercero excluido para términos:

(II) $(x) (x \varepsilon y \vee x \varepsilon \neg y)$

Esta ley es interdeducible con la anterior (I) si se acepta que "x es no-y" equivale a "x no es y".

* La RLF agradece al profesor Dr. Eugenio Pucciarelli, presidente del III Congreso Nacional de Filosofía, el haber autorizado la publicación de la presente ponencia.

A pesar de la íntima vinculación entre (I) y (II), la ley del tercero excluido para términos (II) ha sido rechazada por muchos autores que aceptan la ley proposicional. Así, Aristóteles luego de aceptar (I) (*Prim. An. L. I, 46, 51b, 36*) rechaza (II), sosteniendo por el contrario su negación:

$$(III) (Ex) (x \varepsilon y \text{ y } x \varepsilon \neg y)$$

La misma situación se reproduce en nuestros días en las teorías de conjuntos que admiten lo que se ha dado en llamar clases últimas o propias. Muy distinto es lo que ocurre en una lógica Booleana ya que allí figuran tanto (I) como (II). Aparentemente se trata de sistemas lógicos alternativos y rivales, donde el tema a decidir es la legitimidad de la ley del tercero excluido para términos.

Cuando en lógica y filosofía se producen conflictos de este tipo es tentador insinuar que la divergencia es aparente, y que, en definitiva, ambas posiciones son conciliables. Adecuadas distinciones conceptuales mostrarán que la discrepancia es sólo verbal. A este género de procedimiento podemos llamarlo estrategia de disolución. Sin embargo, es probable que las partes en desacuerdo insistan que hay una diferencia sustancial que no es posible disolver, y que un análisis más profundo de la cuestión obliga a pronunciarse por una u otra de las alternativas.

Veamos cómo funciona en este caso la estrategia de disolución.

Para que haya una genuina discrepancia es indispensable que lo que una de las partes afirma sea exactamente lo que la otra niega. Esto supone que las expresiones con que se formula el desacuerdo tengan el mismo significado. En nuestro caso ello impone aclarar con más detalle lo que cada parte entiende por negación de un término. Quienes sostienen (II) entienden que el término negativo abarca todo lo que no cae bajo el término negado. Uno y otro son exhaustivos y contradictorios. La negación es una operación que conduce a todas las entidades no referidas por el término negado.

Por el contrario, los que sostienen (III) entienden la negación con un significado diferente. Para ellos la negación es una operación que genera un término solamente contrario, excluyente, pero no contradictorio del término negado.

Para los que aceptan el principio en su versión (II), la negación es caracterizada por la equivalencia:

$$(i) (x \varepsilon \neg y) \equiv (x \varepsilon y)$$

Podría mostrarse que quienes rechazan (II) identifican la negación mediante alguna variante del esquema:

$$(ii) (x \varepsilon \neg y) \equiv ((x \varepsilon z \text{ y } (x \varepsilon y)))$$

Con este diagnóstico, la rivalidad es aparente, ya que se trata de dos conceptos diferentes. Uno el de la negación exhaustiva que satisface el esquema (i), y otro, el de la negación excluyente que responde al esquema (ii). Para este último, el principio del tercero excluido es inválido, por cuando puede suceder que tanto " $x \varepsilon z$ " como " $x \varepsilon y$ " sean ambos falsos.

La conclusión de este argumento es que las dos operaciones son legítimas, porque precisamente son diferentes, de modo que no hay necesidad de descartar ninguna de ellas.

La tradición aristotélica se hizo cargo de observaciones como la expuesta. Sin embargo, para ella el desacuerdo no es puramente verbal; hay razones ontológicas que determinan que la negación exhaustiva entre términos no sea genuina. No se trata de aceptar dos operaciones igualmente legítimas que convaliden principios lógicos diferentes. Una de ellas es ontológicamente inadmisibles; luego el principio que en ella se funda es igualmente inaceptable.

Concediendo el aspecto verbal algunos lógicos aristotélicos reconocen que la negación de un término puede tener dos sentidos diferentes, dando lugar a dos tipos de términos negativos: los indefinidos y los privativos. Un término indefinido incluye en su referencia todo lo que no es referido por el término negado. (Obviamente esto corresponde a lo que hemos llamado negación exhaustiva). Pero, se ha sostenido —en particular por H. W. B. Joseph— que los términos indefinidos son meras ficciones creadas por los lógicos para presentar proposiciones negativas (x no es y) como si fueran positivas (x es no- y). Se argumenta que esto es equivocado porque en ellas no hay una genuina atribución de una propiedad a un sujeto. Considerar los términos indefinidos como nombres que hacen referencia a propiedades con el mismo alcance que los positivos es un error, por la razón de que un término indefinido no expresa propiedad alguna. En este sentido leemos en Aristóteles "La expresión «no-hombre» no es un nombre". (*De Int. II, 16a, 30*), aunque luego concede que podría llamárselo nombre indefinido.

En este enfoque hay varios argumentos para mostrar el carácter artificial de los términos indefinidos. El más importante deriva de la Teoría de las Categorías. Su desarrollo excede los límites de este ensayo; baste señalar el rasgo ontológico que lo caracteriza.

En la lógica contemporánea se ha producido una reacción sugestivamente parecida a la que hemos visto.

El principio del tercero excluido para términos (II) es deductivamente equivalente a:

$$(IV) (x) x \varepsilon y \supset x \varepsilon \neg y$$

de modo que la posición que se adopte frente a (IV) significará tanto como la aceptación o el rechazo de (II).

Ambas expresiones admiten dos interpretaciones diferentes, a las que llamaré interpretación comprometida y no-comprometida. Todo dependerá de cómo se entiende el enunciado " $x \varepsilon -y$ ". Según la interpretación comprometida, de (IV) se infiere por generalización existencial:

$$(V) (Ez) (x) ((x \bar{\varepsilon} y) \supset (x \varepsilon z))$$

Eso indica que en la interpretación comprometida la aceptación del principio de tercero excluido supone la existencia de una clase a la que pertenece todo lo que no pertenece a una clase dada. En la mayor parte de las teorías de conjuntos se rechaza la existencia de tal clase. Este rechazo corresponde a la resistencia tradicional en cuanto a la aceptación de genuinas propiedades como referencia de los términos negativos. Las razones contemporáneas para el cuestionamiento de (V) derivan de las dificultades planteadas por las paradojas descubiertas a principio del siglo. En este sentido las motivaciones actuales no son las mismas que las tradicionales. Sin embargo, en cuanto a sus consecuencias hay concordancias importantes, sobre todo si se tiene en cuenta el admitido impacto ontológico de la cuestión. Por ello no es de extrañar que una de las soluciones actuales, la Teoría de los Tipos de Russell, tenga reconocidas semejanzas con la Teoría de las Categorías de Aristóteles.

La interpretación no comprometida depende de entender " $x \varepsilon -y$ " como una abreviatura de " $x \bar{\varepsilon} y$ ". En este sentido (II) no es más que una forma diferente de presentar (I) —el principio proposicional del tercero excluido. En esta interpretación (I) carece de consecuencias ontológicas, por cuanto ya no es posible derivar (V). Con este alcance (II) es aceptado pacíficamente, pero con la conciencia de que así nada se ha avanzado en la lógica de los términos ni en la teoría de las propiedades o clases. Este enfoque, característico de la teoría virtual de las clases, es el análogo contemporáneo de la teoría de los términos indefinidos como ficciones lógicas.

Sin embargo, es posible conjeturar que el atractivo de preservar (II) en una interpretación comprometida ha sido efectivamente poderoso. En efecto, comparando las distintas teorías de conjuntos se ve el esfuerzo para reproducir con la mayor amplitud posible las propiedades de una lógica Booleana, y salvar de este modo el principio del tercero excluido para términos.

El sistema conocido como "New Foundations" de Quine es el ejemplo más importante de un sistema en el que (V) es válido. Gran parte de sus atractivos derivan del carácter Booleano de la lógica resultante. El principio del tercero excluido tiene allí el máximo alcance. Lamentablemente la ontología resultante es tan insólita que hasta su propio autor ha sugerido reemplazarlo por otro en el que (V) no es válido. El nuevo sistema —"Mathematical Logic"— pertenece a un espectro de teorías que se caracterizan por admitir lo que se ha llama-

mado clases últimas. Una propiedad interesante de las teorías de este tipo es que en ellas puede caracterizarse una negación comprometida excluyente —siguiendo el esquema (ii)—, pero no hay posibilidad de una negación exhaustiva. Es posible reconstruir en ellos una estructura Booleana, pero con alcances limitados. Limitaciones éstas, que reflejan la falla del tercero excluido en toda su extensión.

Todos estos esfuerzos, tanto actuales como los más o menos remotos, ofrecen una imagen sorprendentemente reiterada de una forma de negación que no satisface el principio del tercero excluido.

A modo de conclusión, podemos afirmar que:

1) La invalidez del principio del tercero excluido en el área indicada descalifica, como explicación general, el intento convencionalista de justificar el tercero excluido apoyándose únicamente en el significado de las partículas negativas. Debe admitirse que esas expresiones tienen un núcleo de significado que es independiente del principio. En consecuencia, cuando el principio es aceptado para otras entidades —proposiciones, juicios, aserciones— su justificación requiere argumentos que exceden el marco puramente convencionalista.

2) La idea de negación está más vinculada al concepto de exclusión —principio de no contradicción— que al concepto de exhaustividad —principio del tercero excluido—. Esto está asociado al mayor peso que tiene la exigencia de coherencia frente a la exigencia de complejidad como ideales de racionalidad.

Universidad de Buenos Aires

ABSTRACT

Negation is applied to different kinds of entities. Negation of a proposition gives rise to a new proposition. Negation of a term that refers to a property (or class) refers to another property (or class).

Many authors that admit the principle of excluded middle for propositional negation deny its validity for term-negation. This Aristotelian position is contemporary reproduced in those set theories in whose ontology there are ultimate (or proper) classes. It is pointed out that this significative coincidence between modern logic and the aristotelian tradition is related to two important thesis that all share alike. First, that term-negation has ontological relevance. Second, that what appears in many logical texts as an exhaustive term-negation is nothing else but a disguised presentation of propositional negation.

Once it is recognized that the validity of the principle depends upon the nature of the negated entities, the conventionalist strategy that pretends to derive the validity of the principle from the analysis of the notion of negation must be rejected as a general explanation. The meaning of negation involves the idea of exclusion but not that of exhaustiveness.

ESTUDIOS INTERNACIONALES

Consejo de Redacción: Rodrigo Botero, Antonio Casas González, Horacio Flores de la Peña, Felipe Herrera, Enrique Iglesias, Helio Jaguaribe, Gustavo Lagos, José Matos Mar, Alistair Mc Intyre, Cândido Mendes, Francisco Orrego Vicuña, Cleantho De Paiva Leite, Carlos Pérez Llana, Jorge A. Sabato, Germánico Salgado, Walter Sánchez, Osvaldo Sunkel, Luciano Tomassini, Víctor Urquidí, Claudio Véliz.

Fundador: Claudio Véliz Director: Luciano Tomassini

Publicada por el Instituto de Estudios Internacionales de la Universidad de Chile

Director del Instituto: Francisco Orrego Vicuña

Año XIV Enero - Marzo 1981 N° 53

SUMARIO

FRANCISCO ORREGO VICUÑA, Europa y América Latina: ¿hacia un rol internacional complementario?

JORGE A. SABATO, DANTE CAPUTO y JORGE F. SABATO, Cooperación para el desarrollo: algunas reflexiones y propuestas.

ROBERTO RUSSEL y TERESA CARBALLAL, El Nuevo Orden Económico Internacional: tendencias observables en el Norte y en los países mayores de América Latina.

WALTER SANCHEZ, Relaciones internacionales en América Latina: marginalidad y autonomía.

GERHALD DREKONJA, Aproximaciones a la política exterior latinoamericana.

JAVIER ALCALDE, Las relaciones económicas internacionales en la década del 80.

Instituciones U\$S 40.00

Individuos U\$S 30.00

Dirección: Condell 249, Casilla 14187, Suc. 21, Santiago 9 - Chile
Instituto de Estudios Internacionales

RATIO

editey by MARTIN HOLLIS

Volume XXII December 1980 N° 2

CONTENTS

- | | |
|--------------------|---|
| PETER ALEXANDER | Locke on Substance-in-General I |
| JOSHUA HOFFMAN | Locke on Whether a Thing can have Two Beginnings of Existence |
| CRISPIN WRIGHT | Realism, Truth-Value Links, Other Minds and the Past |
| CHRISTOPHER CHERRY | Knowing, Imagining and Sympathizing |
| WOLFGANG G. STOCK | The Informatics of Science Establishment, Subject Matter and Methods |
| I. A. OMER | Minimal Law Explanation |
| SHALOM LAPPIN | Why One Ought to Care about Identity across Possible Worlds in Moral Judgments: Reply to Freundlich |

Annual Subscription: £ 15.25 (inland) £ 18.75 (overseas) \$ 41.25 (USA) \$ 47.75 (Canada). Orders to: Journals Department, Basil Blackwell Publisher Ltd., 108 Cowley Road, Oxford OX4 1JF, England.

The German edition of Ratio is published by FELIX MEINER VERLAG, Richardstrasse 47, 2000 Hamburg 76, West Germany.

Published by BASIL BLACKWELL, Oxford

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VII, N° 1 (marzo 1981)

COMENTARIOS BIBLIOGRAFICOS

RODERICK CHISHOLM, *Theory of Knowledge*, segunda edición, Englewood-Cliffs, N. J., 1977, 144 pp.

La primera edición de este libro, publicada en 1966, se ha vuelto indispensable para la enseñanza de la teoría del conocimiento en la última década. Incluso los que no son adeptos de la filosofía analítica, no han podido dejar de admirar y recomendar a sus alumnos un libro tan claro, honesto y que trata de llegar al grano de los problemas de la teoría del conocimiento. Si en 1966, al publicar su primera edición, ya era Chisholm reconocido como uno de los mayores filósofos vivientes de América del Norte, hoy día su prestigio supera los límites del continente: varios *Festschriften* le han sido dedicados, congresos enteros se han reunido para discutir y comentar su filosofía, y él ha sido invitado para conferencias y cursos por todo el mundo. Pero lo más importante es que, a pesar de la gloria, sigue siendo un hombre sencillo, agradable y sobre todo modesto: capaz de reconocer sus errores, se podría incluso decir, ansioso por descubrirlos gracias a sus críticos, y siempre dispuesto a corregirlos. Chisholm es así un ejemplo del anti-dogmatismo. Pero no como el anti-dogmatismo de los que, para no ser dogmáticos, se refugian en una 'neutralidad' estéril, evitando cuidadosamente cualquier toma de posición en las disputas filosóficas. Chisholm es, al contrario, un ejemplo de lo fecundo y productivo que puede ser el método analítico en filosofía: hace frente a un problema poniendo todas las cartas sobre la mesa, tratando de explicar todo lo que se presupone, y tratando de ofrecer definiciones claras y precisas de los conceptos que se desea analizar. Los análisis propuestos se encuentran, así, enteramente abiertos a la crítica y lo estimulan. Esta, a su vez, estimula el perfeccionamiento de dichos análisis y, por primera vez en muchos siglos, se puede tener la sensación de que, a pesar de todo, hay 'progreso' en filosofía . . .

Ya en la fecha de la publicación de la primera edición de *Theory of Knowledge*, la concepción tradicional del conocimiento como opinión verdadera justificada (justified true belief) había sido fuertemente cuestionada por los famosos contra-ejemplos de Gettier: yo veo que Jones maneja un Ford todos los días, sé que está registrado a su nombre, lo he visto estacionarlo frente a su casa anoche; en base a eso, yo puedo afirmar la proposición "O Jones tiene un Ford o se ha ido a Honolulu" (cuya forma lógica es 'p v q'); ocurre que tal proposición es verdadera, pero no porque Jones tenga un Ford (p), sino porque se ha ido inesperadamente a Honolulu, esta madrugada (q). Lo que ejemplos como este demuestran es que uno puede estar en condiciones de satisfacer las tres condiciones señaladas o sea uno puede tener una opinión o creencia justificada en una proposición verdadera, sin que se pueda decir que uno sabe que esa proposición efectivamente ocurre, o que tiene conocimiento de ella.

En la primera edición, Chisholm —probablemente por falta de tiempo—

toma en cuenta ejemplos como este solamente en una nota (p. 23), donde presenta sin embargo la idea central de lo que se transformará, en la segunda edición, en todo un capítulo (cap. 6). No entraré aquí en los detalles técnicos de las definiciones que propone Chisholm para los principales conceptos de la teoría del conocimiento: lo evidente, lo directa y lo indirectamente evidente, lo que es 'self-presenting', lo cierto, etc. La idea básica de que se sirve para resolver el problema planteado por Gettier (que con su pequeño artículo de 1963 ha generado una verdadera reacción en cadena, que sigue hasta hoy día) es la idea de que la "justificación" de la opinión, para que pueda elevarla de mera opinión a conocimiento, tiene que estar, ella misma, basada exclusivamente en proposiciones no falsas. En el caso presentado, la justificación que tengo para la proposición $p \vee q$ está basada en mi creencia que p es verdadera; pero p en realidad es falsa (Jones ha vendido su Ford antes de irse a Honolulu); aunque $p \vee q$ sigue siendo verdadera, gracias a la verdad de q , yo no puedo ya pretender que sé $p \vee q$, porque mi justificación se sirve de una proposición falsa (p).

La riqueza de esta segunda edición va mucho más allá de la ilustración mencionada. Aún respecto de esa ilustración, su valor está en los detalles de las definiciones propuestas por Chisholm, que tratan de captar a los conceptos analizados con gran precisión. Hay que estudiarlas cuidadosamente para poder realmente apreciarlas. Tampoco el tratamiento del problema de Gettier está lejos de ser la única modificación importante introducida por Chisholm en su segunda edición. Siguiendo fielmente su práctica de conducir la crítica con seriedad, ha tratado de mejorar su teoría en todos aquellos aspectos que antes la hicieron vulnerable a la crítica. Uno de los conceptos fundamentales que ha cambiado, por ejemplo, es el concepto de 'evidente'. En la primera edición, la definición de ese concepto es la siguiente:

h is evident for S = Df (a) h is beyond reasonable doubt for S and (b) there is no proposition i such that it is more reasonable for S to believe i than it is for him to believe h (p. 22).

En ese texto, lo evidente ocupa la posición más alta entre las formas de evaluación epistémica. Pero en la segunda edición se introduce a un nuevo término epistémico, lo 'cierto', y su definición es exactamente la misma que la de 'evidente' en la primera edición. Lo 'cierto' pasa a ocupar ahora la más alta posición en la escala de evaluación epistémica, y lo 'evidente' baja a una posición intermedia, entre lo que simplemente 'está más allá de cualquier duda' y lo 'cierto'. Su definición es ahora:

h is evident for S = Df (a) h is beyond reasonable doubt for S, and (b) for every i, if accepting i is more reasonable for S than accepting h, then i is certain for S (p. 12).

Este cambio puede no parecer demasiado radical, pero en verdad tiene como consecuencia una re-estructuración de todo el conjunto de conceptos epistémicos, conjunto en el seno del cual la jerarquía evaluativa es por supuesto fundamental. También ilustra la forma con la cual trabaja Chisholm: no se analizan conceptos aislados, sino familias enteras de conceptos inter-relacionados; y al introducir cambios se trata de verificar, en la medida de lo posible, sus consecuencias en todo el sistema; además, los cambios son, en cierto sentido, convergentes, es decir, hacen progresar el análisis hacia —¿será vergonzoso de

cirlo?— la verdad. Pero, por supuesto, el método es siempre conjetural y nuevas críticas pueden llevar a la introducción de nuevos cambios. Así es que, ni bien se secó la tinta de la segunda edición de *Theory of Knowledge*, un nuevo artículo de Chisholm ("The directly evident", in G. Pappas, ed., *Justification and Knowledge*, 1979) ya presenta una definición distinta de lo evidente, empleando ahora la noción, ausente en sus definiciones anteriores, de 'confirmación'. Pero eso no significa que el lector pueda ahorrarse la lectura de la segunda edición; así como el hecho que haya leído la primera no le permite dejar de leer la segunda; y la lectura de esta, a su vez, está lejos de ser un punto final: el pensamiento de Chisholm es la filosofía analítica en su mejor forma dinámica, crítica, estimulante y, ¿porque no?, productora de conocimiento.

MARCELO DASCAL

ARNOLD GEHLEN, *Philosophische Schriften II* (1933-38), *Gesamtausgabe*, Bd. II, (Frankfurt a.M., Klostermann; 1980).

El presente volumen —que constituye la continuación de los *Philosophische Schriften I*, publicados en el Tomo I de la *Gesamtausgabe*— contiene trabajos redactados por Gehlen en el período 1933-38. Tres hechos decisivos caracterizan a este ciclo de su producción intelectual: la adhesión a la filosofía idealista de Fichte y Hegel; su crítica posterior a los postulados básicos de dicha filosofía, realizada en base a un análisis fenomenológico y existencial del obrar; y su manifestación pública a favor del nacional-socialismo.

Hasta el año 1935, fecha en la cual publica su trabajo *Der Idealismus und die Lehre von menschlichen Handeln*, se advierte una entrega casi total de Gehlen al idealismo. Fichte, en efecto, es el tema casi obligado de sus seminarios en Frankfurt y Leipzig, a tal punto que en esta época se lo considera el especialista en tales problemas. Su intento, empero, consiste en rehabilitar el modelo de pensamiento idealista trascendental, reinterpretándolo en base a una consigna heredada de la fenomenología: *Zu den Sachen selbst!* En el año 1933 publica su *Theorie der Willensfreiheit*, trabajo que está incluido en este volumen, y en el cual Gehlen expone conjuntamente sus ideas sobre filosofía natural y una teoría del obrar con grandes influencias fichteanas. En este escrito, por otra parte, Gehlen cree resolver el viejo problema de la libertad en base a una teleología del obrar. ¿Cómo es posible pensar acciones libres dentro de un mundo dominado por la causalidad natural? —se plantea el filósofo repitiendo de este modo la vieja preocupación kantiana. Este tema, que ya había sido expuesto en su obra *Wirklicher und unwirklicher Geist*, adquiere ahora dimensiones cosmológicas, puesto que se lo analiza en los distintos estratos que componen la realidad. Cabe destacar aquí, el agudo análisis acerca de la doctrina de la *Willensfreiheit* entendida como *Wahlfreiheit* o *liberum arbitrium indifferenciae*. Pero a pesar de su clara influencia fichteana, existe en este trabajo una neta diferenciación con toda doctrina de cuño idealista, puesto que Gehlen se refiere

en todo momento a un yo existente en forma concreta al cual se accede por medio de una reflexión existencial.

El gran viraje en su pensamiento se produce hacia el año 1935, cuando Gehlen, en su obra *Der Idealismus und die Lehre von menschlichen Handeln*, emprende una crítica severa al Idealismo como "filosofía de la conciencia" y realiza una presentación programática de su Antropología filosófica. Pero muchos de los escritos que se editan en el volumen que comentamos, obedecen a motivaciones estrictamente políticas del filósofo, esto es, a su intento por reconciliar la ideología del nacional-socialismo con ciertas tesis del Idealismo alemán. Tal es el caso, por ejemplo, de su trabajo *Der Idealismus und die Gegenwart* (1935) y *Der Staat und die Philosophie* (1935). A partir de dicho año, sin embargo, ya no hay alusiones directas de Gehlen a sus ideas políticas, salvo en la edición del año 1940 de su libro *Der Mensch*, en el cual es posible advertir ciertas sugerencias partidistas, que luego fueron voluntariamente suprimidas en posteriores ediciones.

Completan el volumen algunos trabajos menores, tales como *Descartes im Urteil Schellings* (1937), *Rede Über Fichte* (1938) y *Über Kants Persönlichkeit* (1938). Por último, y como ya lo hemos advertido con anterioridad, creemos oportuno recalcar el cuidado con que la Editorial Vittorio Klostermann de Frankfurt, está realizando la impresión de la obra completa de Arnold Gehlen, así como el excelente trabajo de edición, que en este caso estuvo confiado a Lothar Samson.

MARÍA JULIA BERTOMEU

ROBERTO TORRETTI, *Manuel Kant. Estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*. Buenos Aires, Editorial Charcas. 2ª edic., 1980. 605 páginas.

Agotada ya desde hacía casi una década, esta importante obra de Torretti sobre Kant, editada por vez primera en Chile, en 1966, inaugura la "Biblioteca de Filosofía" de la nueva Editorial Charcas. Tanto esta reedición, como la de las *Obras escogidas* de Descartes, traducidas por Tomás Zwanck y Ezequiel de Olaso, y editadas al cuidado de este último; el anuncio de la próxima aparición del clásico *Aristóteles* de W. D. Ross, traducido por Diego Pro y con una bibliografía actualizada por Osvaldo N. Guariglia; y el anuncio de los *Escritos filosóficos* de G. W. Leibniz, editados por E. de Olaso —incluyendo textos que se traducen por primera vez al español y también algún inédito de Leibniz—, todo ello, permite suponer que el nuevo sello editorial Charcas se propone asumir el hermoso riesgo de recobrar una tradición en materia de publicaciones de obras filosóficas de la que nuestro país pudo enorgullecerse hace ya bastantes años, pero que lamentablemente hoy es tan sólo un recuerdo. Por ello, iniciamos esta reseña de este modo no muy ortodoxo, celebrando en primer lugar la feliz iniciativa de esta editorial.

En lo que respecta a la obra de Torretti, podemos decir que es sin duda uno de los mejores estudios sobre Kant que se ha escrito en español —y quizá

sin la restricción del idioma— en los últimos años. En lugar de una exposición de conjunto de todas las doctrinas principales que se encuentran en la filosofía de Kant —tarea que a juicio del autor habría tenido que ser o superficial o demasiado extensa—, Torretti examina aquellas doctrinas en que descansa todo el edificio de la filosofía crítica, desde la teoría hasta la práctica, a saber, la doctrina del espacio y del tiempo y la doctrina de las categorías. A lo largo de casi quinientas páginas se analizan, en la primera y segunda parte, estos principios expuestos por Kant en el primer tercio de la *Crítica de la razón pura*. Torretti tiene la rara virtud de exponer estos temas con claridad y profundidad, insertándolos en la base problemática de la que nacieron, haciendo así que la filosofía se vaya desplegando ante los ojos del lector, por así decirlo, como la viva respuesta a los problemas con que luchó el autor. Este problema fundamental, en Kant, bien puede resumirse en la cuestión de si la metafísica puede ser ciencia. Pero para comprender esta pregunta como un auténtico problema es menester asistir con Torretti a la discusión tradicional sobre la metafísica; repasar las concepciones de Wolff, Leibniz, Crusius y ver cómo se enseñaba concretamente metafísica en las universidades alemanas, en el S. XVIII. La "solución" de Kant será, como es sabido, su revolucionaria concepción de la idealidad del espacio y del tiempo. En este punto Torretti no sólo confronta a Kant con los inevitables Leibniz y Newton, sino que sigue paso a paso la evolución de esta idea kantiana desde su primer escrito de 1746 sobre "la verdadera manera de calcular las fuerzas vivas" hasta la madurez de las *Críticas*, sin descuidar las anotaciones de las *Reflexiones*, y sin omitir en todo momento la comparación con las más actuales concepciones del espacio y de la ciencia geométrica —tema este último del que Torretti ha seguido ocupándose después de la publicación de este libro, como lo indican, por ej., su trabajo sobre "La geometría en el pensamiento de Kant" (1974) y, en términos más generales, su reciente libro *Philosophy of Geometry from Riemann to Poincaré* (1978)—. Con el mismo detenimiento, en la segunda parte Torretti examina la doctrina de las categorías, para concluir, en la tercera parte, con la doctrina de la cosa en sí, ofreciendo allí la perspectiva desde la que se puede divisar en su totalidad la filosofía crítica de Kant, especialmente en lo que respecta a la relación entre la teoría, la vida moral y la razón práctica.

Una minuciosa cronología permite relacionar la vida de Kant con los hechos políticos e intelectuales más importantes de su época. Quince páginas de bibliografía de y sobre Kant —actualizada para esta reedición, lo mismo que algunas notas de la obra— y un cuidado índice analítico, agregan aún más utilidad a esta valiosa obra de Roberto Torretti.

MARIO A. PRESAS

H. G. HUBBELING: *Spinoza*, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 1978, 176 p..

El libro del profesor Hubbeling constituye una excelente y clara introducción al pensamiento de Spinoza. Aunque de manera breve, la obra examina con propiedad y elegancia los temas capitales tratados por Spinoza. Al mismo tiempo, no se dejan de plantear los problemas y oscuridades que en más de una ocasión origina la interpretación del pensador holandés. Todo ello con constantes y cuidadosas referencias, tanto a las obras del filósofo como a las de los intérpretes más destacados, lo cual le proporciona al lector la posibilidad de profundizar las materias específicas de la concepción spinoziana.

El libro comienza con un capítulo dedicado a la vida y las obras de Spinoza, el cual incluye una muy interesante sección que se ocupa en detalle de las fuentes de los datos biográficos —cosa poco común en este tipo de comentarios introductorios—, una sinopsis de datos biográficos, elaborada de acuerdo con las fuentes citadas, y una biografía de Spinoza bastante extensa.

El segundo capítulo se halla dedicado a la presentación de los temas principales del pensamiento del autor tratado —el fin “ético” de la *Ética*; el método geométrico; el panteísmo; la negación del libre albedrío; la teoría del estado— y a las influencias ejercidas sobre este. El capítulo es de carácter general. Abunda en referencias bibliográficas, especialmente en la sección dedicada a las influencias.

En el tercer capítulo, el profesor Hubbeling encara la exposición y el desarrollo de la filosofía spinoziana, que se llevan a cabo a través de ocho secciones. La primera se ocupa con la doctrina de Dios. Clara y concisamente, se explican temas tales como el de la unicidad de la sustancia —que para Hubbeling es una consecuencia directa de la definición cartesiana de la sustancia—, el del presunto panteísmo de Spinoza —rechazado por Hubbeling— y otros temas de similar importancia. La segunda sección se halla dedicada a la filosofía natural de Spinoza, presentada en forma comparativa con la de Descartes. La tercera sección expone la solución dada por el filósofo al problema de la interacción entre el alma y el cuerpo. La cuarta, contiene su teoría del conocimiento, tal como se encuentra desarrollada en el *Tratado de la reforma del entendimiento*, primero, y en la *Ética*, después. En esta sección, el expositor pone de manifiesto la importancia que posee la teoría del conocimiento spinoziana con respecto a las definiciones y los axiomas que sirven de punto de partida para el desarrollo de la *Ética*. La quinta sección trata de la teoría de las pasiones; la sexta, de la posición de Spinoza respecto de la inmortalidad; la séptima y la octava, de la actitud del filósofo con relación a la teología y de su teoría del estado, respectivamente.

A continuación del tercer capítulo, encontramos una reseña acerca del estado de la investigación spinoziana, desde el primer impulso que le proporcionaron los pensadores alemanes de fines del siglo XVIII —entre otros: Schelling, Herder, Jacobi— hasta nuestros días. Finalmente, el libro culmina con una extensa y actualizada bibliografía, dividida en temas, un índice de nombres y otro de términos.

Si bien la exposición es cuidadosa y clara, de modo que el lector se ve conducido con facilidad a través de esta singularmente difícil filosofía, el

profesor Hubbeling incurre más de una vez en comparaciones que —según nuestro parecer— no siempre son acertadas. Para dar un ejemplo, en la sección dedicada a las pasiones, Spinoza aparece como un remoto antecesor de la teoría freudiana de la sublimación; o también, en la sección cuarta, se comparan las dos definiciones spinozianas de la verdad —una presenta la verdad en términos de la correspondencia entre la idea y la cosa, y la otra, en términos de una idea adecuada— con las modernas teorías de la verdad, a saber, la de la correspondencia y la de la coherencia, respectivamente. No discutimos la validez de todas estas comparaciones, las cuales pretenden dar alguna vigencia a las ideas del autor de la *Ética*, sino que deseamos dejar en claro que tal modo de presentar algunas concepciones del filósofo estudiado pueden descolocar al lector desprevenido. Por ejemplo, se repite en varias ocasiones que el método geométrico es un antepasado lejano de los modernos sistemas axiomáticos. No obstante, no se ve claramente con qué derecho puede afirmarse esto, ya que lo mismo podría decirse —y quizá con mayor justicia— de los *Elementos* de Euclides. Por otra parte, el fin perseguido por Spinoza es muy diferente del que intentan alcanzar los lógicos con sus sistemas axiomáticos. Al primero no sólo le interesaba la exposición ordenada y clara de sus ideas, sino que también trataba de presentar la realidad como una estructura metafísica concebida a la manera geométrica —recordemos su famosa afirmación: “El orden y la conexión de las cosas es el mismo que el orden y la conexión de las ideas”—. Para los segundos, en cambio, los sistemas axiomáticos no son más que instrumentos formales ordenados a la deducción de enunciados. De ninguna manera se trata de lograr, con tales construcciones formales, un calco de la estructura metafísica de la realidad. Encontramos otra gran diferencia en el punto de partida al que recurren Spinoza y los constructores de sistemas axiomáticos. Para Spinoza, los axiomas y definiciones son evidentes *per se*; en los modernos sistemas axiomáticos, la evidencia de los axiomas y las definiciones ya no constituye un problema, en la medida en que rigen otros criterios para la elección de unos y otras.

No obstante estas observaciones, que no atañen al contenido esencial del libro, consideramos que, en la medida en que quiere servir de introducción al pensamiento spinoziano, cumple con creces su cometido.

OSCAR M. ESQUISABEL

TEÓFILO URDANOZ, O. P.: *Historia de la Filosofía*. Tomo VI: Siglo XX; de Bergson al final del existencialismo. Madrid, B.A.C., 1978, 773 páginas.

El presente volumen de la *Historia de la Filosofía* del p. Urdanoz, que continúa la obra iniciada por Fraile, se mantiene dentro del esquema general del que ya informó esta revista (marzo 1976, II/1). Comienza el estudio y exposición de la filosofía del siglo XX con Bergson, encuadrando su pensamiento bajo el título “Intuicionismo vitalista y devenir universal”. El segundo capítulo abarca el neocriticismo alemán: la llamada “Escuela de Marburgo”

(Cohen, Natorp, Cassirer, Liebert, Stammler) y la filosofía de los valores de la "Escuela de Baden" (Windelband, Rickert, Bauch, Münsterberg y otros). El capítulo tercero estudia el historicismo, especialmente en las figuras de Simmel y Dilthey. El desarrollo del vitalismo y del historicismo da lugar al amplio enfoque del próximo capítulo, que reúne a importantes pensadores cuyo examen por lo general es descuidado en las historias de la filosofía: Misch, Groethuisen, Rothaker, Spranger, Eucken, Troelsch, Spengler, Toynbee y Keyserling, entre otros. Urdanoz pasa luego a exponer "nuevas formas del idealismo moderno", en el capítulo quinto, examinando el pensamiento de Croce y Gentile, de Hamelin y Brunschvicg, Jones, Faldane, Taylor, Mc Taggart y Mackenzie, Royce, Hocking, Adams y muchos otros filósofos menores de Italia, Francia, Inglaterra y Norteamérica. El pragmatismo es analizado a partir de la filosofía de Peirce, continuando con W. James, F. C. S. Schiller, J. Dewey y el ficcionismo de Vaihinger. El capítulo VII brinda un detallado enfoque de la filosofía de la acción, de Maurice Blondel. Se estudian luego diversos pensadores cuyo común denominador es "el modernismo", que tendría sus antecedentes ideológicos y sus precursores en Ritschl, Sabatier, Laberthonnière, Hébert y otros. La exposición de la vida y obras de E. Durkheim nos introduce en el capítulo consagrado al sociologismo francés, que abarca también el estudio de la obra de M. Mauss, —I. A., Davy, Lévy-Bruhl y otros—. Luego, partiendo de la filosofía de Brentano y de la exposición de algunas ideas fundamentales de Stumpf y Meinong, el autor ofrece una exposición muy clara y completa de las principales ideas de la fenomenología de Edmund Husserl. A ella sigue la orientación axiológica de la fenomenología, en la que son incluidos no sólo las figuras más importantes, como Max Scheler, sino también otras que a veces pasan desapercibidas, pero que han contribuido con decisivos aportes a esta escuela, tales como Edith Stein, R. Ingarden, E. Fink y Landgrebe. Con Nicolai Hartmann, la línea neokantiana y el enfoque fenomenológico culminan en un pensamiento que, rompiendo el esquema inicial neocrítico, "retorna a la metafísica"; dentro de esta dirección metafísica, Urdanoz estudia también, brevemente, el pensamiento de O. Külpe, H. Driesch, Becher y Wenzl. El capítulo XIII, dedicado a exponer el pensamiento de Heidegger, es uno de los más extensos consagrados a un solo autor; el examen atañe fundamentalmente a la analítica existencial de *Sein und Zeit*, pero tiene también en cuenta la obra del tardío Heidegger. Dos largos capítulos estudian el existencialismo ateo de Sartre y la filosofía de la existencia de Jaspers. En el primer caso se estudia también la *Crítica de la razón dialéctica* y la obra de otros autores en algunos aspectos cercanos a Sartre (Merleau-Ponty, Camus, S. de Beauvoir). El "existencialismo cristiano" de Gabriel Marcel, junto con la exposición de otros pensadores espiritualmente cercanos —Lavelle, Le Senne, P. Wust, Berdiaev, Chestov, Abbagnano, entre otros— cierra esta importante obra de Urdanoz.

En términos generales puede decirse que la exposición es siempre objetiva, aunque la valoración crítica se encuadra, como es obvio, dentro de las ideas del autor; pero esto en modo alguno obstaculiza la penetración y comprensión de los autores expuestos. Una bibliografía selectiva de cada filósofo o escuela expuestos es dada al comienzo de cada capítulo. El autor anuncia que está

preparando el último volumen de esta historia de la filosofía, en el que dará cuenta de "corrientes y sistemas que abandonan el pensamiento metafísico y ontológico en general y se mueven en un clima empirista y positivista"; filosofía de las ciencias positivas, filosofía analítica, neopositivismo y positivismo lógico, diversas tendencias del neomarxismo y del comunismo, el psicoanálisis y el estructuralismo.

MARIO A. PRESAS

ALLEN NEWELL: *Inteligencia artificial y el concepto de mente*. Valencia, Revista Teorema, 1980, 111 pp. (Traducción del inglés de Julio Seoane y Elena Ibáñez).

El concepto de "inteligencia artificial" tiene múltiples significados y se debe entender como uno de los productos de las "ciencias de lo artificial" como las denomina Herbert Simon para distinguirlas de las ciencias "naturales".

La inteligencia artificial se ocupa de problemas muy diversos, que van de programas de computadoras para jugar al ajedrez hasta robots que se desplazan en la luna, pasando por sistemas de traducción automática, máquinas para probar teoremas, perceptrones, simuladores de fenómenos físicos o químicos, etc.

A. Newell es uno de los expertos que más ha contribuido al progreso de la inteligencia artificial, pero este libro, lamentablemente, no es una buena introducción al tema para los lectores de habla española.

En primer lugar, el texto original data de 1973 y se ocupa de resumir el estado de la cuestión en la década del 60. Se trata pues de historia antigua, ya que el contexto ha cambiado radicalmente a partir de la introducción de las mini-computadoras en las escuelas y laboratorios. Esta "invasión" masiva ha modificado nuestra actitud frente a los problemas de inteligencia artificial que hace sólo diez años exigían equipos de alta complejidad y costo.

En segundo lugar, el libro no sirve como una introducción al tema pues presupone la lectura de los trabajos especializados. Es desorganizado y los resúmenes que propone son incomprensibles para quien no conoce los estudios originales.

Tercero, el panorama que ofrece de la inteligencia artificial es por demás escueto y desde el punto de vista filosófico la parte dedicada a las "Cuestiones sobre la naturaleza de la mente" carece de argumentos estructurados para una evaluación crítica constructiva. El mismo autor confiesa su perplejidad: "la inteligencia artificial o bien es irrelevante para los problemas planteados o bien plantea respuestas en forma inaceptable" (p. 103). Esta alternativa es poco satisfactoria si se tiene en cuenta los notables progresos teóricos y prácticos de la inteligencia artificial en estos últimos años, por una parte, y de la psicología cognitiva, por otra.

En definitiva, el equipo de *Teorema* que está realizando una notable labor en la divulgación de textos fundamentales de Turing, Feigenbaum, Wang, Chomsky y otros no ha sido feliz en la elección de este libro para su colección.

ANTONIO M. BATIRO

Cadernos de Historia e Filosofia da Ciencia - Nº 1/1980 Editada por el Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia Universidad Estadual de Campinas, Brasil de la (UNICAMP). Director: Zeljko Loparić.

Los Cuadernos de Historia y Filosofía de la Ciencia se proponen como objeto fundamental ofrecer al lector brasileño traducciones de artículos y discusiones de reconocida relevancia dentro del campo de la filosofía de la ciencia. En atención a dichos objetivos, la revista presenta tres secciones principales. La sección de artículos está destinada a ofrecer versiones en portugués de ensayos, por lo general de difícil acceso en sus versiones originales. En este primer número dicha sección está constituida por los trabajos de Heinrich Scholz: "A axiomática dos antigos" y de Paul Ricoeur: "Ciencia e ideología". La sección llamada "Archivo" tiene como objetivo poner a disposición de los investigadores brasileños textos clásicos, en las áreas de Epistemología, Metodología e Historia de la ciencia, acompañados de introducciones, notas y comentarios. Esta sección se inicia con la traducción del célebre prefacio de Osiander al *De Revolutionibus* de Copérnico, texto que aún hoy permanece en el centro de las discusiones sobre el estatuto epistemológico de las teorías científicas. Finalmente la sección de "Discusiones", que cumple con el cometido de divulgar debates contemporáneos sobre los temas de interés de la revista, incluye en este primer número la abigarrada polémica entre Gellner y Feyerabend, a través de la reseña del primero al libro "Contra el método" de Feyerabend y de la respuesta de este reescrita especialmente para esta edición brasileña.

En último lugar, debemos señalar que los *Cadernos* se proponen, junto con los objetivos anteriores, servir de medio regular de divulgación de todas aquellas actividades que se promueven en Brasil en beneficio del desarrollo de dichas áreas del pensamiento filosófico y científico.

CARLOS E. CAORSI

Revista Latinoamericana de Filosofía, vol. VII, Nº 1 (marzo 1981)

CRÓNICA

III CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFÍA

Entre el 13 y el 18 de octubre de 1980 se llevó a cabo en Buenos Aires y estuvo dedicado al siguiente tema: "Sentido y vigencia de la filosofía en el mundo actual". Las sesiones plenarias dedicadas a dicho tema fueron las siguientes:

H. D. Mandrioni (U. Catól. Buenos Aires): *Exigencias de la hora y vigencia de la filosofía.*

G. Reale (U. del Sacro Cuore, Milán): *Il significato attuale del concetto greco di filosofia.*

D. Cruz Velez (Colombia): *El mito del rey filósofo en el mundo actual.*

M. Trias (U. Nac. del Sur): *La filosofía como actitud de la naturaleza humana.*

S. Breton (Inst. Cathol. de Paris): *Fonction problématique du philosophe dans la Cité.*

A. Carpio (U. de Buenos Aires): *El filósofo en el mundo de hoy.*

M. Granell (Venezuela): *La vigencia del filosofar.*

P. Prini (U. de Roma): *La soggettività nella antropologia.*

B. Piccione (U. de Buenos Aires): *"Homo sapiens" y "homo faber" en el mundo de hoy.*

G. Funke (U. de Mainz): *Technik als Herausforderung und als Aufgabe.*

J. de Finance (U. Gregoriana, Roma): *Métaphysique et religion.*

G. Vahanian (U. de Strasbourg): *L'Utopie: la religion face à la technique.*

J. M. de Estrada (U. de Buenos Aires): *Pensar y decir.*

A. López Quintás (U. de Madrid): *El juego, el encuentro y el sentido del lenguaje.*

M. Olivetti (U. de Roma): *Il tempio nella cultura contemporanea.*

C. Herran (U. de Buenos Aires): *Arte, filosofía y religión. Sus conexiones a través de Platón.*

W. Biemel (U. de Köln): *Philosophie und Kunst.*

O. Ghirardi (U. Catól. de Córdoba): *Derecho y prudencia.*

S. Cotta (U. de Roma): *Riflessioni sui diritti fondamentali.*

Hubo además una sesión de homenajes, que estuvo a cargo de los siguientes participantes:

C. Herran: *Recordación de Alberto Rougés en el año centenario de su nacimiento.*

E. de Olaso: *Juan B. Terán y la generación del 80.*

M. Granell y A. Carpio: *José Ortega y Gasset a los veinticinco años de su muerte.*

Aparte de las sesiones plenarias, hubo comisiones de trabajo. Se da a continuación la nómina de las comisiones y de los participantes que presentaron trabajos:

Gnoseología: J. Dotti, R. Walton, R. Gómez, E. de Olaso, E. Pucciarelli.

Filosofía y religión: O. Machado Mouret, I. Quiles, M. Corbin, E. Briancesco, J. C. Scannone, F. García Bazán, J. Botti de González Achaval, L. Madanes, L. Farré.

Metafísica: A. Cristiani, R. Echauri.

Antropología filosófica: C. López Salgado, M. Costa, J. Méndez, B. Parfait, A. Furlan, G. Rebon, J. Mainetti, J. Seibold, R. Virasoro, H. Zucchi.

Sentido y vigencia de la filosofía: M. García Acevedo, D. Renaudiere de Paulis, L. Jalfen, M. Casalla, D. Picotti de Camara, H. Biaggini, E. García Belsunce, A. Fernández Pereiro.

Historia del pensamiento argentino: C. Lértora Mendoza, M. Terrén de Ferro, L. Piossek, L. Rovetta, M. García Losada, S. Sassi.

Filosofía contemporánea: M. Widakowic de Weyland, G. Hahn, M. Riani, R. Prieto, G. de Zuleta, J. Iribarne, H. Rodríguez Piñeiro, C. Bertelloni, R. Coll de Conti.

Lógica: F. Miró Quesada, C. Alchourrón, J. Roetti, R. Orayen, J. Casaubón.

Filosofía de la historia: E. Antonietta, H. Bauza, P. Baquero Lazcano.

Filosofía y lenguaje: O. Argerami, G. Maci, A. Prior, A. Páez, E. Rabossi, H. Padron, J. Zeballos.

Ética: O. Guariglia, A. Mercado Vera, R. Maliandi.

Filosofía y arte: J. Muñoz, C. Balzer, M. Ravera, D. Pró, J. Kogan, E. Estiú.

Filosofía de la ciencia: A. Moreno, A. Raggio, J. Bosch, J. Ruda, G. Schuster, H. Puyau, J. Colacilli de Muro.

Filosofía y derecho: E. Bulygin, F. Torres Lacroze, C. Nino, F. Trusso, N. Espinosa.

Filosofía, ciencia y técnica: M. Presas, C. Eggers Lan, R. Rojo.

Historia de la filosofía antigua: M. Santa Cruz de Prunes, C. Simeone, E. La Croce, F. Olivieri, J. Martín, A. Poratti, J. Bosia.

I JORNADAS DE FILOSOFIA EN VENEZUELA

Durante los días 26, 27 y 28 de marzo del año pasado se llevaron a cabo las "Primeras Jornadas sobre la enseñanza y la investigación de la Filosofía en Venezuela", auspiciadas y organizadas por la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, con la activa participación del Centro de Estudios Filosóficos de la misma Universidad en Maracaibo, capital del Estado Zulia.

El carácter de *Primeras Jornadas* se vio confirmado con éxito tanto por el elevado número de participantes como por el interés revelado en las sesiones de las Comisiones y en la discusión de los Informes finales. En razón del plazo acordado para la presentación de ponencias y a la clasificación de las mismas en rubros genéricos, las Jornadas se estructuraron en cuatro temas: (1) Pro-

blemas genéricos de la enseñanza y de la investigación de la Filosofía en Venezuela; (2) Problemas Institucionales de la Enseñanza y la investigación de la Filosofía en Venezuela; (3) Problemas de la enseñanza por materias; (4) Problemas de la Filosofía del Derecho. Cada tema fue discutido en el seno de la respectiva comisión. Además se trataron los problemas relativos al ejercicio profesional en la docencia e investigación de la filosofía en Venezuela.

Las ponencias que fueron discutidas en Comisión fueron:

Tema 1: PROBLEMAS GENERICOS DE LA ENSEÑANZA Y LA INVESTIGACION DE LA FILOSOFIA

Ponencias:

"Problemas de la enseñanza y la investigación de la Filosofía en Venezuela". Prof. Elizabeth Eckstein Eberl, Universidad Simón Bolívar, en lo sucesivo (USB).

"La filosofía y el filósofo en Venezuela hoy". Pro. Isidoro Requena, Universidad de Zulia, en lo sucesivo (LUZ).

"Reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía". Prof. Ramón Jáuregui, Universidad de Los Andes, en lo sucesivo (ULA).

"Reflexión en torno a la filosofía". Prof. Floria Comesaña (LUZ).

"Otra filosofía para otra cultura". Prof. Arnaldo Esté, Universidad Central de Venezuela, en lo sucesivo (UCV).

"Algunas consideraciones críticas sobre los problemas de la filosofía". Prof. Alvaro Márquez y Carmelo de Grazia (LUZ).

"El comercio de la filosofía o filosofía del comercio". Emilio Bolívar, Jacobo Alvarez, Denis Cobos, Linda Ramírez, Héctor Mantilla (UCV).

"Reflexiones sobre el sentido de la filosofía en Venezuela". Prof. Jorge A. Díaz, Universidad Católica "Andrés Bello", en lo sucesivo (UCAB).

"El dogmatismo en la enseñanza de la filosofía". Prof. Teodoro Láscaris-Comneno, Universidad de Carabobo, en lo sucesivo (UC).

Tema 2: PROBLEMAS INSTITUCIONALES DE LA ENSEÑANZA Y LA INVESTIGACION DE LA FILOSOFIA

Ponencias:

"Sobre la reforma de los estudios de filosofía en Venezuela", Prof. Jesús Rafael Núñez Tenorio (UCV).

"Naturaleza y fines de los estudios de postgrado en Venezuela", Prof. Angel Cappelletti (USB).

"Algunas especificaciones sobre la enseñanza de la filosofía en una Escuela de Economía", Prof. Jesús Manuel García Pulido (UCV).

"Necesidad de una base filosófica para los estudiantes de literatura", Prof. Francisco Flores, Instituto Universitario Pedagógico de Barquisimeto, en lo sucesivo (IUPEB).

- "Proposiciones para la enseñanza e investigación de la filosofía en el área de formación docente del Instituto Universitario Pedagógico de Barquisimeto", Profrs. Adrián Prays, Gustavo Mujica, Eladio Camejo Rojas (IUPEB).
- "La factibilidad de investigaciones en filosofía de la educación en los Institutos de formación docente", Prof. Gonzalo Blanco (IUPEB).
- "La enseñanza de la filosofía a través de la andragogía o educación de adultos", Prof. Eladio Camejo Rojas (IUPEB).
- "Qué, cómo y quiénes enseñan filosofía en los liceos diversificados de la ciudad de Barquisimeto", Prof. Omar J. Valbuena (IUPEB).

Tema 3: PROBLEMAS DE LA ENSEÑANZA POR MATERIAS

Ponencias:

- "Lógica y metodología: gracia y desgracia de su enseñanza", Prof. Luis Romero Yáñez-Barnuevo (UCV).
- "La historia de la filosofía como objeto de enseñanza y de investigación", Prof. José Soriano Gamazo (LUZ).
- "Vigencia teórica sobre la necesidad de la enseñanza de la ética para la formación del docente venezolano", Prof. José Cuezva Cata (IUPEB).

Tema 4: PROBLEMAS DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO

Ponencias:

- "Reflexiones sobre la enseñanza de la filosofía del Derecho", Prof. Manuel Feo La Cruz P. (UC).
- "Filosofía y Filosofía del Derecho", Prof. Lino Rodríguez-Arias Bustamante (ULA).
- "La filosofía como historia de las ideas y la filosofía del Derecho. Un enfoque de las relaciones entre la Filosofía y la Filosofía del Derecho", Prof. Roque Carrión Wam (UC).
- "Notas sobre la investigación en torno a la ética", Prof. Javier Sasso (UC).

El resultado de las discusiones en cada una de las comisiones fue sintetizado, recogido y publicado por la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, en su Boletín Informativo de las Primeras Jornadas, en calidad de *Resoluciones y Proposiciones*:

Comisión Nº 1

1. Problemas genéricos de la enseñanza y de la investigación de la Filosofía en Venezuela

"1. Se considera necesario un cambio urgente en el contenido y objetivos de la asignatura 'Filosofía' que se enseña en Educación Media en orden a superar la perspectiva predominante histórica con que se imparte. Por otro lado, es indispensable definir algunos temas fundamentales sobre los cuales debe incidir la formación filosófica elemental que recibe el estudiante de secundaria. Es nece-

sario, igualmente, introducir en ese nivel educativo disciplinas como 'Lógica', 'Metodología' y 'Ética'. Se reconoce, sin embargo, que una efectiva formación filosófica elemental es tarea de los profesores de esta área y, por ende, corresponde a las Escuelas de Filosofía capacitar adecuadamente a sus estudiantes en este sentido, pues ellos son o serán los docentes en Educación Media."

"2. Consideramos que la reflexión filosófica de nuestros docentes e investigadores, debe responder a nuestra propia realidad cultural. No se niega con esto el carácter universal de la reflexión filosófica. Simplemente se insiste en la conveniencia de rescatar los frutos del pensamiento autóctono. Muchas veces el estudio de los autores americanos han caído en el olvido. En todo caso pensamos que esta línea de reflexión sobre la continuidad o discontinuidad de nuestro pensamiento frente a la tradición Occidental debe ser objeto de una elaboración y discusión más detallada en un próximo Congreso Venezolano de Filosofía.

"3. Consideramos que estas Jornadas sobre la Enseñanza y la Investigación de la Filosofía en Venezuela, preparadas por la Escuela de Filosofía de la Universidad del Zulia, constituyen el esfuerzo más importante realizado hasta la fecha en nuestro país para la discusión y difusión de las tareas de los filósofos venezolanos. Esta iniciativa de la Escuela de Filosofía de LUZ debe ser apoyada por todos los sectores de la cultura de nuestro país.

"4. Se acordó iniciar los preparativos de las próximas Jornadas y, especialmente, del 'Primer Congreso Venezolano de Filosofía', con la colaboración de la Sociedad Venezolana de Filosofía. La preparación de estos eventos estará a cargo de una Comisión Organizadora."

Comisión Nº 2

II. Problemas Institucionales de la Enseñanza y la Investigación de la Filosofía en Venezuela

"1. En relación con la enseñanza de la filosofía en las diferentes carreras universitarias, se considera que las personas responsables de la administración académica de las Universidades y de los Institutos de Educación Superior deben adquirir clara consciencia de la necesidad de incluir una formación de índole filosófica en las distintas ramas profesionales, con el propósito de que todos los universitarios adquieran una visión general del desarrollo del pensamiento humano. En consecuencia, deben desarrollarse planes de estudio de Filosofía en Institutos Pedagógicos y otras Escuelas que requieran insertar en sus currícula los momentos fundamentales del avance del pensamiento humano.

"2. En relación con la estructura curricular de las Escuelas de Filosofía se recomienda la asignación de sesiones de trabajo donde se sometan a discusión diferentes temas filosóficos.

Debe, igualmente, hacerse un esfuerzo por orientar los post-gradados de Filosofía hacia el otorgamiento del Doctorado.

"3. Se sugiere el uso de la cátedra colegiada como medio adecuado para obtener las metas de la enseñanza filosófica.

"4. En relación a los problemas de la investigación se estima necesario estimular la creatividad filosófica como medio para superar la exclusiva repetición no original de las obras filosóficas.

"5. Ante los problemas que confrontan algunas cátedras de Filosofía en Instituciones de Educación Superior Venezolana, la asamblea se pronuncia en contra de toda actitud tecnócrata y discriminadora frente a la enseñanza y la investigación de disciplinas de contenido filosófico social y crítico que tienden a la formación integral del hombre."

Comisión Nº 3

III. Problemas de la enseñanza de la Filosofía por materias

"1. El problema fundamental para la enseñanza de asignaturas de carácter filosófico a nivel superior reside en la inadecuada preparación que adquiere el alumno en la Educación Media.

"2. Debe hacerse énfasis en aspectos socio-culturales que constituyen el entorno histórico de los grandes filósofos cuyas obras son analizadas en las asignaturas de Historia de la Filosofía.

"3. Se ratificó el criterio según el cual es de fundamental importancia la preparación filosófica general de todo profesional, especialmente si corresponde al área humanística."

Comisión Nº 4

IV. Filosofía del Derecho y Ética

"1. Se recalcó la necesidad de proporcionar la base filosófica necesaria para una mejor comprensión de la Filosofía del Derecho, tomando en consideración los objetivos propios de la Abogacía.

"Se consideró la Filosofía del Derecho desde diferentes perspectivas, y se insistió en que esta disciplina, cuya sustancialidad propia es innegable, no escapa sin embargo a la estructura conceptual de la Filosofía general.

"2. La enseñanza e investigación de la Filosofía del Derecho, debe orientarse en el sentido de hacer patentes los problemas fundamentales del Derecho en el amplio contexto proporcionado por la Filosofía. Ello permite comprender las relaciones estructurales que sostienen los conceptos básicos del Derecho y el mundo social que éste ordena normativamente.

"3. Debe insistirse en la importancia de la investigación en el campo de la Ética en sus diferentes aspectos (lingüísticos, sociales, etc.)."

Hay que resaltar el hecho de la incorporación, a tratar como un tema específico, de la *Filosofía del Derecho* (tema Nº 4). El núcleo de las ponencias presentadas en este tema fue revelador del interés existente en los cultivadores de esta disciplina y síntoma claro del reavivamiento de la integración de la Filosofía del Derecho en la problemática general de la Filosofía.

Otro punto que debe señalarse fue, como lo afirma el Dr. J. M. Delgado Ocando, Director del Instituto de Filosofía del Derecho de LUZ, el hecho de que en estas *Jornadas* se considerara a la *actividad filosófica* en un sentido amplio, incluidas las filosofías especiales.

La organización de estas *Primeras Jornadas* contó con la participación de varias Universidades del país que constituyeron el Comité Organizador; los profesores pertenecientes a cada una de estas instituciones universitarias fueron invitados a participar en la organización de las *Jornadas*. El Comité Organizador,

quedó constituido por: Carmen Bohorquez, presidente, Escuela de Filosofía, LUZ, Maracaibo; Víctor R. Martín, Centro de Estudios Filosóficos, LUZ, Maracaibo; Jorge Díaz, Departamento de Ciencias Sociales, USB y Escuela de Filosofía, U.C.A.B.; Arnaldo Esté, U.C.V., Caracas; Roque Carrión Wam, OLIJS, UC, Valencia; Ramón Jáuregui, Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades, ULA, Mérida; Fernando Garicano, Facultad de Derecho, ULA, Mérida; J. M. Delgado Ocando, Instituto de Filosofía del Derecho, LUZ, Maracaibo.

El éxito de la Organización de estas *Jornadas* se debió, en gran medida, como lo afirma la presidenta de las *Jornadas*, Prof. Carmen Bohorquez, a la labor desarrollada por los estudiantes de la Escuela de Filosofía: "...a ellos se debe el 90 % de lo que hoy tenemos aquí..."

Como todo evento de esta naturaleza, el esfuerzo principal de la reflexión filosófica se reflejó más bien en un frustrado intento de discusión de los puntos centrales de cada tema, pues el tiempo y el número de participantes reducía las posibilidades de un diálogo más amplio y más profundo. Pero esto motivó el encuentro personal, el 'descubrimiento' de colegas que trabajaban en temas afines, y el deseo sincero de continuar un trabajo que interesa a profesores investigadores y alumnos en el campo de la Filosofía en Venezuela.

Roque Carrión Wam

IV ENCUENTRO BRASILEÑO DE LÓGICA

Con el fin de contribuir al desarrollo de los estudios de Lógica Matemática en el Brasil, vienen realizándose en forma anual desde 1977, los denominados "Encuentros Brasileños de Lógica". Dichos encuentros han tenido lugar en el Centro de Lógica, Epistemología e Historia de la Ciencia (CLE) de la Universidad Estatal de Campinas (UNICAMP), bajo el patrocinio del CLE y del Instituto de Matemáticas, Estadística y Ciencias de la Computación (IMECC). El 24 y 25 de Noviembre pasado se llevó a cabo el IVº Encuentro Brasileño de Lógica, el cual se desarrolló de acuerdo al siguiente programa. Conferencias: N.C.A. da Costa (USP/UNICAMP) - "Probabilidade e Indução"; H. Sankappanavar (Univ. Fed. de Bahía) - "Potências Booleanas"; Francisco Miraglia (USP - "Potências Booleanas Filtradas"; Roberto Cignoli (UNICAMP) - "Os Cálculos Polivalentes de Lukasiewicz como Extensões do Cálculo Intuicionista"; Carlos E. Caorsi (Univ. de la R.O.U. - Uruguay) - "Sobre el Concepto de Verdad Lógica en Quine"; Manuel Corrada (Univ. Católica de Chile) - "Sobre una Interpretación de la Silogística Aristotélica". Comunicaciones: Andrea Loparic y Cezar A. Mortari (UNICAMP) - "Lógica de valorizações - Valorizações para a lógica do tempo"; Antonio Mário Sette (UNICAMP) - "Uma Nova forma do Teorema de Lindstrom"; Itala M. L. D'Ottaviano (UNICAMP) - "Sobre um sistema de lógica paraconsistente trivalente"; Claide Regina Mendes (PUC/Campinas) - "Sobre o sistema NF_ω"; Ayda I. Arruda (UNICAMP) - "Sobre uma versão do esquema da separação para o sistema NFW"; Walter A. Carnelli (UNICAMP) - "Modelos e

valorizações"; Renato Pedrosa (UNICAMP) - "Sobre una fundamentação da teoria das categorias". El encuentro fue cerrado con una reunión de la Sociedade Brasileira de Lógica.

En este mes de marzo aparece el primer volumen de *History of Universities*, un anuario que publicará trabajos dedicados, ante todo, a la historia del desarrollo, la estructura y la enseñanza de instituciones de educación superior en Europa y América hasta comienzos de la segunda guerra mundial. Los artículos que integran este primer volumen tratan diversos aspectos del tema "Innovación y tradición en las universidades europeas de comienzos de la era moderna". La correspondencia académica debe enviarse al director, Dr. C. B. Schmitt, The Warburg Institute, Woburn Square, London WC1H 0AB, England. Para suscripciones dirigirse a: Aveburg Publishing Company, Olympic House, 63 Woodside Road, Amersham, Bucks HP6 6AA, England.

En Colgate University (Hamilton, New York) se realizará entre los días 15 y 17 de octubre próximo la sexta reunión anual del "Merleau-Ponty Circle". El plazo para la presentación de trabajos vence el 1º de mayo. Los trabajos deben tener una extensión que no exceda las diez páginas y pueden versar sobre literatura, arte, ciencias sociales y filosofía. Se entiende que ofrecerán interpretaciones de o bien complementos al pensamiento de Merleau-Ponty. Para más informes dirigirse a Anne Freire Ashbaugh, Classics Department, Princeton University (Princeton, New Jersey 08540).

—Entre los días 25 y 28 de junio de 1981 se celebrará en Stuttgart un nuevo Congreso Internacional Hegel sobre el tema "Kant oder Hegel?". Informaciones: International Hegel-Vereinigung. Philosophisches Seminar der Universität. Marsiliusplatz 1. D-6900 Heidelberg. R. F. Alemana.

A LOS COLABORADORES

1. Las colaboraciones deben ser enviadas al Comité de Redacción o bien a los Consultores de la RLF.
 2. Las colaboraciones deberán enviarse en castellano o portugués. Deberán ser presentadas con original y copia, a máquina, a doble espacio, en papel tamaño carta, no transparente, escrito de un solo lado, con márgenes razonables y sin enmiendas.
 3. Los artículos no deberán exceder las 10.000 palabras; los trabajos de discusión las 3.000 palabras y los comentarios biográficos las 1.000 palabras. El Comité de Redacción se reserva el derecho de considerar la publicación de trabajos que sobrepasen estos límites.
- Los artículos y los trabajos de discusión se publicarán con un resumen en inglés cuya extensión no debe superar las cien palabras. Se recomienda a los colaboradores agregar dicho resumen a sus trabajos.
4. No se admitirán agregados ni modificaciones una vez que los originales sean entregados a la imprenta.
 5. Las notas deben ser enumeradas consecutivamente en el texto y escritas una a continuación de la otra en páginas aparte. La cita de obras seguirá el siguiente orden (a) nombre y apellido del autor; (b) título de la obra (subrayado); (c) lugar de publicación; (d) nombre de la editorial (si se desea); (e) fecha de publicación; (f) volumen, tomo, etc. si lo hubiera y numeración de la página o páginas citadas. En el caso de tratarse de artículos de revistas se seguirá el siguiente orden: (a) nombre y apellido del autor; (b) título (entre comillas); (c) nombre de la revista (subrayado); (d) volumen de la revista; (e) año (entre paréntesis) y (f) numeración de las páginas.
 6. Los trabajos presentados deben ser inéditos: luego de ser aceptados para su publicación, no podrán ser reproducidos sin autorización del Comité de Redacción de la RLF.
 7. Los autores recibirán sin cargo un ejemplar de la revista, 20 separatas de sus artículos y 10 de sus discusiones.

CORREO ARGENTINO CENTRAL (B)	TARIFA REDUCIDA
	CONCESION N° 2069