



www.doi.org/10.15446/ideasyvalores.v70n175.91173

ACERCA DEL CARÁCTER METAFÍSICO DE LA LÓGICA DE HEGEL



ABOUT THE METAPHYSICAL CHARACTER OF HEGEL'S LOGIC

ANDRÉS F. PARRA*

Universidad de los Andes - Bogotá - Colombia

Artículo recibido: 20 de febrero de 2018; aceptado: 12 de junio de 2018.

* af.parra212@uniandes.edu.co

Cómo citar este artículo:

MLA: Parra, A. F. "Acerca del carácter metafísico de la Lógica de Hegel." *Ideas y Valores* 70.175 (2021): 139-161.

APA: Parra, A. F. (2021). Acerca del carácter metafísico de la Lógica de Hegel. *Ideas y Valores*, 70 (175): 139-161.

CHICAGO: Parra, A. F. "Acerca del carácter metafísico de la Lógica de Hegel." *Ideas y Valores* 70, n.º 175 (2021): 139-161.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

RESUMEN

Ante el dilema de si la *Lógica* de Hegel debe entenderse como una ontología o como una continuación del proyecto kantiano de la lógica trascendental, el artículo sostiene que no es propiamente una ontología, ni un análisis de conceptos y categorías subjetivas. Su vocación metafísica se basa en el postulado según el cual la reflexión del pensamiento sobre sí mismo tiene consecuencias para la comprensión del ser de lo que no es pensamiento, de modo que resulta ser un proyecto novedoso de ontología mediada por la autorreflexión del pensar.

Palabras clave: G. W. F. Hegel, lógica, ontología, pensamiento.

ABSTRACT

This text faces the dilemma whether Hegel's Logic must be understood as ontology or as continuation of the Kantian project of transcendental logics. It upholds the thesis that Hegel's Logic is not properly an Ontology -a direct and immediate description of object's immanent way of being- nor an analysis of merely subjective concepts and categories. The metaphysical vocation of Hegel's Logic draws rather on the claim that thought's self-reflection has necessarily consequences for the comprehension of the being of all that is not thought. Hence, we are facing a groundbreaking project of an ontology that is mediated by thought's self-reflection.

Keywords: G. W. F. Hegel, logic, ontology, thought.

Consideración preliminar

La pregunta por la relación entre lógica y metafísica en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel ha ocupado el interés de los estudiosos de la obra del filósofo alemán en las últimas dos décadas. El interrogante está, sin embargo, pertrechado por dos dificultades iniciales. La primera dificultad se expresa en que, para leer adecuadamente la *Lógica*, debe tenerse de antemano una concepción previa de dicha relación. Tener una idea clara de esta relación es casi un presupuesto de cualquier interpretación del texto hegeliano. Mucho de lo que pueda decirse acerca del estatuto de las “determinaciones del pensamiento”, por ejemplo, si ellas designan estructuras ontológicas objetivas de predicación –como lo ha sostenido Houlgate (cf. 126)– o conceptos subjetivos trascendentales –como opina Pinkard (cf. 428)– depende directamente de cómo se entienda la relación entre lógica y metafísica. La segunda dificultad es que las fuentes textuales en las que Hegel brinda alguna información al respecto son ambiguas. Hegel afirma a la vez que su lógica “coincide” ‘*fällt zusammen*’ (cf. 2014 §24) con la metafísica y que esta tiene un carácter dogmático al ser el punto de vista del entendimiento acerca de los objetos de la razón ‘*Verstandesansicht der Vernunftgegenstände*’ (cf. Hegel 2014 §27). “Punto de vista del entendimiento” significa para Hegel exactamente lo contrario de su filosofía: “entendimiento” antes que una facultad de la mente humana significa un modo de pensar y filosofar que introduce distinciones, diferenciaciones y contraposiciones artificiales en relación con objetos y conceptos que solo pueden ser comprendidos adecuadamente desde una perspectiva relacional. Con esta aclaración en mente, la ambigüedad de las fuentes textuales puede apreciarse más de cerca: la metafísica sería tanto el núcleo de la filosofía hegeliana como su contrario. Todo parece como si se tuviese que interpretar la *Lógica* en su conjunto para decir algo sobre la relación aquí interrogada, pero también como si se necesitara una concepción previa de ella para interpretar la *Lógica*.

Sin embargo, hay un texto en el cual el Hegel maduro lleva a cabo este ejercicio circular, en el cual, el filósofo alemán, pone especial atención a la correspondencia entre lógica y metafísica como explicación del objeto y el estatuto teórico de la *Ciencia de la Lógica*. Me refiero al “Concepto Previo” ‘*Vorbegriff*’, incluido como introducción a la versión de la *Lógica* contenida en la *Enciclopedia de las Ciencias filosóficas*. La afirmación, según la cual la lógica y la metafísica coindicen, aparece como conclusión de un argumento acerca de la naturaleza del pensamiento, que es el objeto que estudia la *Ciencia de la Lógica*.

En este artículo, me propongo reconstruir ese argumento hegeliano acerca de la naturaleza del pensamiento para explicar en qué medida la metafísica y la lógica “coinciden.” Mi tesis central es que, para Hegel,

la metafísica no es directamente una ciencia objetiva del ser, o sea, una ontología en sentido clásico prekantiano, ni tampoco una nueva versión de la lógica trascendental de Kant, es decir, la elucidación de conceptos o funciones del pensamiento de naturaleza exclusivamente subjetiva. La orientación metafísica de la *Lógica* surge más bien del planteamiento de que la reflexión del pensamiento sobre sí mismo tiene necesariamente consecuencias ontológicas para la comprensión del ser de aquello que no es pensamiento. Por lo tanto, se trata de una ontología mediada por la reflexión autoconsciente del pensar, que tiene también la pretensión de describir objetivamente la forma inmanente de ser de las cosas. Defendiendo esta tesis, me propongo dar un aporte a la discusión existente en la literatura acerca de si la *Lógica* de Hegel se ubica en el campo de la filosofía pre-crítica o en las coordenadas del proyecto kantiano.

La paradoja del pensamiento formal

¿Qué relación existe entre lógica y verdad? Desde una perspectiva habitual se suele considerar que hay una distinción entre lo lógico y lo verdadero. Esta distinción se basa en la idea de que la verdad es una propiedad de las proposiciones, pero no de los argumentos, cuya estructura formal estudiaría la lógica. No hay argumentos verdaderos o falsos, sino válidos o inválidos, *independientemente* del valor de verdad de las proposiciones que los componen. Existen, por lo tanto, argumentos formalmente válidos, que no son necesariamente concluyentes o incluso que resultan totalmente contraintuitivos en cuanto se basan en premisas o proposiciones falsas. Lo contrario también tiene lugar: proposiciones verdaderas que, estando en una relación incorrecta entre sí, constituyen un argumento inválido. Teniendo en cuenta este punto de vista habitual, la definición hegeliana de la lógica parece absurda a primera vista. En efecto, en el primer suplemento¹ al §19 de la *Enciclopedia*, se señala que el “objeto” ‘*Gegenstand*’ de la *Lógica* es “la verdad” ‘*die Wahrheit*’. ¿Confunde entonces Hegel la verdad como propiedad o valor de las proposiciones, que no es un objeto de la lógica como tal, con la validez de los argumentos, de cuyo estudio sí se encarga esta disciplina?

La diferencia entre validez y verdad es entonces el corazón de una concepción formal del pensamiento. Contra esa distinción se dirigen los argumentos de Hegel, pues en la lógica hegeliana el pensamiento *no* es tomado como un conjunto de leyes y reglas de argumentación que no serían ni verdaderas ni falsas, por cuanto ellas no se refieren por sí

1 Los suplementos o ampliaciones ‘*Zusatz*’ de los párrafos de la *Enciclopedia* no están presentes en la traducción al español de Ramón Valls Plana. Dado que la mayoría de las afirmaciones citadas en este artículo provienen de estos suplementos, haré referencia a la edición alemana especificada en la bibliografía haciendo traducciones propias de los textos.

mismas a un estado de cosas externo. Tampoco el pensamiento es un conjunto de funciones formales por medio de las cuales organizamos y conectamos el material empírico recibido por medio de nuestros sentidos. Por el contrario, el pensamiento para Hegel es capaz de producir contenidos que se revelan como verdaderos sin necesidad de una aplicación ulterior a un objeto empírico particular. No obstante, tal idea contradice nuestra concepción habitual del pensamiento: en cierta medida, los pensamientos son tomados como ocurrencias subjetivas y arbitrarias que no necesariamente son verdaderas o reales por sí mismas. Pues es obvio que, en primer lugar, el pensamiento no es capaz de producir objetos materiales y/o reales con el hecho de pensarlos. El concepto de una mesa no es la mesa como objeto material perteneciente al mundo exterior. Y, en segundo lugar, no todo lo que uno piensa es *per se* verdadero. A partir de esas dos verdades de Perogrullo, podría entonces decirse que querer superar el aspecto formal y subjetivo del pensar sería una insensatez, pues le atribuiría características fantasiosas al pensamiento, o, en el mejor de los casos, conduciría, por ejemplo, a la tesis metafísica-cosmológica de que hay un pensamiento –el pensamiento divino– capaz de crear objetos materiales con el hecho de pensarlos, cuya estructura estudiaría la lógica hegeliana como disciplina.

Las evidencias textuales para esta lectura cosmo-onto-teológica de la *Lógica* hegeliana no son del todo escasas y es posible encontrar interpretaciones que defienden precisamente esa versión.² Hegel afirma, por ejemplo, en la introducción a la *Ciencia de la Lógica*, que esta se encarga del estudio de y la presentación de Dios antes del momento de la creación de la naturaleza (cf. 1968a 47). Asimismo, en el segundo suplemento del §19 del *Vorbeginn*, Hegel afirma, rechazando la concepción formal del pensamiento, que:

[...] por otro lado se puede tener una gran opinión del pensamiento y concebir al mismo de modo que únicamente él alcanza lo más alto, la naturaleza de Dios y [de tal forma que] que por los sentidos no se puede conocer nada de Dios. (1968a §19)

2 Al respecto puede encontrarse, por ejemplo, esta afirmación de Charles Taylor en la que habla de un “espíritu cósmico”: “En resumen, ¿cómo reza un filósofo hegeliano? Ciertamente la oración de petición no tiene significado para él. Ni tampoco puede él realmente agradecerle a Dios. Lo que él hace es contemplar su identidad con el espíritu cósmico [*cosmic spirit*]” (494). Una interpretación similar puede hallarse en las lecturas neoplatónicas de Hegel por parte de Herbert Schnädelbach: “Esto si bien significa una transformación del óntos ón platónico, no representa una superación [*Aufhebung*] del concepto metafísico de verdad como tal; este sigue siendo metafísico porque se refiere a un ser objetivo y verdadero [*ein objektiv Wahres*] del cual depende todo restante ser-verdadero [*Wahrsein*] –incluido el de nuestro saber” (9). También en el trabajo de Jens Halfwassen se encuentra una argumentación similar (cf. 273-285).

No obstante, sin entrar a debatir qué entiende Hegel por “Dios” en estas afirmaciones, me parece que la argumentación del texto remite a algo mucho más profundo que la afirmación de la existencia de una suerte de una supra conciencia cósmica que amarra y regula todo con racionalidad. Con su referencia a Dios, Hegel no quiere necesariamente partir del presupuesto de un pensamiento cósmico-divino, sino mostrar que hay muchos conceptos y nociones que son únicamente pensamientos sin referencia a objetos empíricos del mundo exterior y no por eso tienen en nuestra vida el estatus de ser meras ocurrencias mentales, subjetivas y arbitrarias. Naturalmente, uno de esos conceptos es el de Dios. Pero se pueden citar otros conceptos para generar el mismo efecto que quería Hegel, mostrando que sí hay un problema filosófico en concebir al pensamiento como algo puramente formal y subjetivo: la libertad, la justicia, las ideas que tenemos de la dignidad de las personas, los derechos, la emancipación, etc., son solamente conceptos, es decir algo pensado, y no por ello consideramos su contenido como algo meramente caprichoso, subjetivo y arbitrario.

Estos pensamientos son entonces objetivos, pues cuando discutimos sobre ellos consideramos implícitamente que su contenido conceptual tiene efectos prácticos sobre nuestras vidas y además les dan sentido a nuestras acciones. El carácter objetivo de estos conceptos no es entonces resultado de un consenso, en el que todos estamos de acuerdo en las definiciones de libertad o dignidad, sino que es de hecho un presupuesto para las discusiones y agrias disputas que tienen lugar en las sociedades y en la historia de la humanidad. No hay que ser un realista moral para aceptar el punto de Hegel, ya que lo que está en discusión es la relación entre el pensamiento y la objetividad y no la naturaleza de los así llamados valores morales. Por ello, incluso la posición del relativista moral o político asume implícitamente que el pensamiento es capaz de producir contenidos objetivos porque él también la de un contenido *conceptual* a la libertad, la justicia, la dignidad, etc., pretendiendo que ese contenido meramente conceptual, meramente pensado, tenga un valor objetivo. El relativista moral duda de las definiciones morales o políticas, pero no duda de que lo pensado sobre ellas sea falso. De hecho, su propósito es mostrar que el pensamiento indica incisivamente que esos conceptos son ilusorios, relativos, etc. En casos como esos –es este el punto de Hegel– el pensamiento se muestra como capaz de producir contenidos verdaderos y no solo formas que otorgan validez a la conexión entre las proposiciones.

Así pues, lo que justifica en primera medida superar una concepción estrictamente formal del pensamiento no es la existencia de un pensar cósmico capaz de crear objetos materiales con su propia actividad, sino el hecho de que asumimos en muchas ocasiones que hay contenidos

meramente pensados, que son objetivos no en virtud de que describan estados de cosas, sino porque han sido construidos y legitimados a través del pensamiento.

Esta interpretación presentada aquí concuerda exactamente con lo que Hegel dice en el tercer suplemento al §19: “La necesidad de concebir una lógica en un sentido más profundo que el de ciencia del mero pensamiento formal está motivada por el interés de la religión, del Estado, del Derecho y de la Eticidad” (Hegel 2014 §19). El texto prosigue:

Se pensó acerca de Dios, la Naturaleza y el Estado y se tuvo la convicción de que solo a través del pensamiento se llegaría a conocer lo que es la verdad, no a través de los sentidos o de una representación u opinión accidentales. Según se iba pensando, esto dio como resultado que las circunstancias más elevadas en la vida llegaron a ser comprometidas a raíz de ello. (*ibid.*)

Que el pensamiento pueda “comprometer” al Estado, la Religión y las costumbres –que “a través del pensamiento se le quite a lo positivo [a lo dado] su poder” (Hegel 2014 §19), significa que a la actividad de pensar le pertenece esencialmente la capacidad de justificar o minar las instituciones y formas de vida de la sociedad. La existencia de ese “poder” del pensamiento implica que este es capaz de producir contenidos objetivos y verdaderos partiendo de sí mismo y solo a través de sí mismo.

Desarrollar una lógica en “sentido superior” responde pues al hecho de que hay un ámbito en nuestra vida humana en el que el pensamiento tiene el “poder” de producir contenidos objetivos, en el que el ser-objetivo coincide plenamente con el ser-pensado y este último no se presenta como un pensamiento deficitario sin realidad. Este hecho ha sido ignorado por la concepción formal del pensamiento. Esto valdría para legitimar el proyecto filosófico de estudiar al pensamiento como una actividad capaz de producir contenidos objetivos y no solo reglas formales de validez argumentativa. Pero Hegel va mucho más allá. Pues lo que Hegel argumenta no es solo que existe un ámbito en nuestra vida en el que el pensamiento produce contenidos objetivos y verdaderos (que podría asociarse con la esfera de aquello que Kant denominó la “razón práctica”, de acuerdo con los ejemplos dados hasta aquí). El punto de Hegel es que esa capacidad del pensamiento para producir por sí mismo contenidos objetivos y verdaderos es incluso un presupuesto (ciego, pero necesario) de la lógica formal y de toda concepción formal del pensamiento.

En efecto, en la *introducción* a la *Ciencia de la Lógica* se lee lo siguiente:

Hasta ahora el concepto de la lógica se fundaba sobre la separación dada de una vez para siempre en la conciencia ordinaria del contenido

del conocimiento y de la forma de este, es decir, en la separación de la verdad y la certeza. (42)

En la cita se insinúa que separar la forma del contenido conduce necesariamente a separar la certeza de la verdad. Y la “separación entre certeza y verdad” –para decirlo de forma breve, sin entrar en el debate respecto a la *Fenomenología del Espíritu*– constituye para Hegel una posición incómoda, fácilmente atacable por el escepticismo, en la cual estamos ciertos de algo, pero no podemos explicar o demostrar realmente por qué eso de lo que tenemos certeza es, de hecho, verdad. Lo que se dice en la cita es entonces que una concepción formal de la lógica, que de hecho refleja una idea formal del pensamiento, cae necesariamente en esa posición incómoda, blanco fácil del escéptico.

La concepción formal de la lógica tiene como punto de partida la idea de que el pensamiento no puede producir contenidos verdaderos y objetivos por sí mismo, pues él produce únicamente reglas de validez, como ya se dijo. No obstante, bajo esta premisa, el estatus de esas reglas de validez no es claro. Siguiendo la definición formal del pensamiento se debe rechazar que los principios y leyes de la lógica sean ellos mismos contenidos objetivos y verdaderos, pues aquello que es producido por el pensamiento no es *per se* objetivo ni verdadero. Esta situación problemática de los principios lógicos que surge en la concepción estrictamente formal del pensamiento se expresa en la dificultad de responder la pregunta por el fundamento de las leyes de la lógica.

La respuesta habitual a esta pregunta se basa en aquello que Hegel denomina “certeza”: los principios y leyes de la lógica son verdades evidentes para cualquiera y por ello deben tener un carácter axiomático; ellos son tan evidentes que no necesitan ser probados. Una tesis como esta sería, sin embargo, problemática a los ojos de Hegel, ya que no podría superar el hiato entre certeza y verdad. Tras esa afirmación se encuentra, en efecto, la premisa de que aquello que nosotros tenemos por evidente y obvio no merece ser probado. No obstante, aceptar esa premisa tiene un precio bastante alto: hay muchas cosas e ideas que tomamos como evidentes y que, después de un tiempo, se han mostrado como falsas –por ejemplo, nuestras opiniones sobre la esclavitud o nuestra concepción sobre el matrimonio. De ahí que apelar a que tenemos absoluta certeza de las leyes de la lógica no ofrece una solución satisfactoria al problema. Esto es, más bien, una nueva manera de formularlo: si es posible estar totalmente cierto de afirmaciones y juicios falsos, entonces la verdad no puede tener su fundamento en la certeza.

Hay otras formas de solucionar este problema sin considerar las leyes de la lógica como axiomas. Se puede pretender hallar su fundamento en la inducción o en la matemática. Pero las dificultades de esta

forma de proceder son más que evidentes. Como lo anota Stefan Schick, cualquier constructo argumentativo que intente mostrar que las leyes de la lógica se fundan en la inducción (como lo intentó Stuart Mill) o en la matemática (como en Boole), presupone ya estas leyes en cuanto las aplica *qua* constructo argumentativo (cf. 2010).

Sin embargo, puede pensarse en otro intento para solucionar el problema. Mostrar que este no tiene ningún sentido, pues las leyes de la lógica son *criterios* de verdad, son las condiciones por las cuales algo como la verdad puede existir y tener sentido. Por esta razón, las leyes de la lógica no se hallan en una esfera proposicional, en la cual tiene sentido preguntar por la verdad o falsedad de las afirmaciones, sino que ellas pertenecerían a un ámbito pre-proposicional, en el que se analizan las condiciones de sentido y de veracidad de las afirmaciones proposicionales. En un debate similar, Michael Dummett ha señalado que procedimientos como la deducción no deben ser *justificados* por la filosofía –algo imposible de llevar a cabo por su carácter circular–, sino que se trata más bien en explicar y *describir* el uso epistémico que tienen esos procedimientos dentro de nuestras prácticas de habla y argumentación. Dicho de otro modo, preguntarse si las leyes de la lógica son verdaderas o no, sería similar a preguntarse si un metro *realmente* mide un metro, lo cual carece de sentido.

Esta defensa del pensamiento formal, que parecería una estocada definitiva contra las preguntas artificiales de Hegel, aparece más bien como la autorefutación de la idea, según la cual el pensamiento es únicamente formal. Pues allí se presupone una concepción no-formal del pensamiento para defender su carácter formal. En efecto, no solo se ha afirmado que el pensamiento produce reglas o criterios de validez de los argumentos, sino también que es capaz de producir criterios y reglas que son *fundamento y condición de posibilidad de la verdad*. Este matiz no debe pasarse por alto, pues conduce directamente al sentido del proyecto hegeliano. Al examinar filosóficamente el pensamiento no solo debemos enumerar y definir las reglas de la lógica, sino que cualquier ciencia del pensamiento debe partir del *Factum* de que esos principios son producidos por el pensamiento y de que, por consiguiente, este último tiene la capacidad de producir leyes, principios y contenidos que no solo son objetivos en sí, sino que son fundamento de la verdad misma. Bajo esta evidencia se puede defender la tesis de que hay una relación infalible y necesaria entre pensamiento, objetividad y verdad: aquél que piensa de forma correcta, piensa necesariamente de forma objetiva y su pensamiento corresponde con la verdad. Esta tesis de la relación necesaria entre pensamiento y verdad va mucho más allá de una concepción formal del pensamiento y de una mera teoría de la verdad como correspondencia remite claramente a uno de los postulados centrales

de la filosofía hegeliana: la única solución satisfactoria al problema de la objetividad (es decir, cómo el pensamiento puede aprehender verdaderamente la naturaleza de aquello que es diferente de sí mismo) debe basarse en la autoreflexión del pensamiento, es decir, en la comprensión de este último como un principio activo que está a la base de toda verdad. Quiero llamar a esta relación infalible entre el pensamiento y la verdad la “tesis de la capacidad de objetividad.”

Dos argumentos frente al problema de la división entre mente y mundo

Que el pensamiento y la verdad están unidos por una relación necesaria no explica todavía del todo la naturaleza del pensamiento para Hegel. Por lo tanto, no estamos aún preparados para entender en qué consiste la coincidencia entre lógica y metafísica. Para ello es necesario reconstruir el siguiente paso argumentativo del *Vorbegriff*, que, en mi opinión, cobija los §20-23 –he de decir que para reconstruir estos argumentos no me voy a referir exclusivamente a lo contenido en estos párrafos. Allí, el pensador de Stuttgart trata críticamente la idea de que el pensamiento es solo una facultad subjetiva. Este aparece entonces “en su significado subjetivo como una de las actividades espirituales o facultades *junto* a otras, como la sensibilidad, el intuir, la fantasía, el deseo, la voluntad, etc.” (Hegel 2014 §20). Se debe tematizar esta concepción subjetiva del pensamiento pues a la base de ella se encuentran dos formas de dualismo que son aceptadas normalmente por el sentido común y que podrían poner en tela de juicio la tesis de la capacidad de objetividad del pensamiento. La primera forma de dualismo remite a la diferencia entre pensamiento y sensibilidad como dos fuentes diferenciadas de la objetividad. La segunda no es otra cosa que el clásico y conocido problema de la relación mente-mundo. En relación con estos dos dualismos el pensamiento permanecería separado de la objetividad. En el primer caso, él tendría aún un estatus meramente formal, pues el acceso a lo objetivo como tal estaría dado a través de los sentidos, mientras que en el segundo caso, el pensamiento sería simplemente el polo ontológico opuesto de lo objetivo, por lo cual el problema del acceso del pensamiento al “mundo real” sería de entrada insoluble. En efecto, todo pensamiento acerca de ese “mundo real” no podría tener una confirmación externa de su correspondencia con este.

Veamos, entonces, el primer dualismo, referido a las fuentes de la objetividad. La discusión acerca de la diferencia entre sensibilidad y conceptualidad ha sido de gran importancia en los estudios sobre Hegel en Estados Unidos. Especialmente Robert Pippin y John McDowell han establecido –cada uno a su manera– que en esta discusión ha de encontrarse la quintaesencia de la filosofía hegeliana y su relación con

el idealismo trascendental de Kant. El núcleo de estas interpretaciones puede presentarse del siguiente modo. Hegel habría sido un filósofo kantiano, un idealista trascendental, que sin embargo se opone a Kant en algunas cuestiones capitales. Kantiano en la medida en que retoma el proyecto de la filosofía trascendental, es decir, la explicación de cómo es posible el conocimiento y la unidad de la experiencia, abandonando la vieja tarea de describir de las estructuras fundamentales del ser-en-sí. En contra de Kant, ya que la explicación hegeliana de la posibilidad del conocimiento es distinta. Mientras que Kant había defendido que el conocimiento era posible a través de la coordinación entre la espontaneidad (el pensamiento) y la receptividad (la sensibilidad), pues las categorías del entendimiento solo tienen sentido y validez objetiva si se aplican a un material empírico que simplemente llega a nosotros de forma pasiva y receptiva, Hegel defendería una visión del conocimiento en la que este es explicable únicamente por medio de la espontaneidad del pensar, en tanto nuestras intuiciones empíricas exhiben ya una organización dada y establecida por conceptos. Si el concepto es el modo de presentación de la intuición sensible, el dualismo entre concepto y sensibilidad carece de sentido.³

Considero que esta interpretación es parcialmente correcta. Es cierto que Hegel quiere superar el dualismo entre conceptos y sensibilidad, mostrando que nuestra sensibilidad no es meramente pasiva y receptiva, sino que también está atravesada por la actividad productiva y espontánea del pensamiento. De igual forma es verdad que todo ello conduce a una concepción relacional de las facultades, según la cual cada una puede ser distinta del pensamiento únicamente en la medida en que esa facultad está ya, de hecho, atravesada en su propia particularidad por este último. Hegel afirma explícitamente que

[...] en todo intuir humano está el pensar; de igual forma el pensamiento es lo universal en todas las representaciones, recuerdos y en general en toda actividad espiritual, en todo querer, desear, etc. Todo ello son solo especificaciones ulteriores [*weitere Spezifikationen*] del pensar. (2014 §24)

3 Así resume el mismo Pippin su argumento central: “Kant ha argumentado que algunos conceptos puros eran condiciones necesarias de la posibilidad de la experiencia, puesto que, sin aquellos conceptos puros, si todas las reglas de unificación fuesen derivadas de la experiencia, no podría existir la unidad de la apercepción. Él quiere entonces demostrar que tales condiciones determinan la posibilidad de una diversidad intuida [*intuited manifold*]; dicho negativamente, no hay posibilidad de que una diversidad intuida pudiese fracasar en corresponder con las categorías. Para los idealistas posteriores es este postulado el que debe ser visto como un serio desdibujamiento de la distinción entre concepto e intuición” (29).

Esto quiere decir en concreto que nuestra sensibilidad está ya necesariamente atravesada por conceptos, pues nuestra percepción es siempre percepción de algo *como algo* (y ese *como algo* es de naturaleza conceptual). Así pues, percibimos estaciones de bus *como estaciones de bus*, semáforos *como semáforos*, calles *como calles*, seres humanos *como seres humanos*, etc. En última instancia, Hegel piensa que percibir cosas significa tratar con cosas que tienen sentido y que aparecen ya con contenido conceptual al momento de ser percibidas. Al respecto se afirma en el *Vorbegriff*:

El hombre es siempre pensante, también cuando solo intuye [*anschaut*]; si él contempla algo, lo contempla siempre como un universal, un singular fijado, lo pone de relieve y desvía así su atención de otros, lo toma como un abstracto y un universal, si no solo como un universal formal. (2014 §24)

Nuestra percepción sensible del mundo es siempre interpretativa y las distinciones y relaciones que podamos establecer entre objetos por el mero hecho de percibirlos (pensemos, por ejemplo, en el acto de percibir al conducir un auto, en donde la intuición de colores y formas es indisociable de la comprensión de significados), responde a que nuestra sensibilidad está constituida por conceptos de forma inmanente.

Hasta aquí, Hegel no sería tan lejano de las interpretaciones de Pippin y de McDowell. Este último sostiene una tesis que, sin duda, da en el blanco de la cuestión hegeliana frente a la sensibilidad: según él, las condiciones por las cuales podemos distinguir la verdad y la falsedad de nuestras afirmaciones y juicios empíricos no se explican porque tengamos un contacto directo y no-conceptual con el mundo, sino porque nuestra sensibilidad es ya por sí misma conceptual. Cuando alguien dice “esto es una iglesia”, es por supuesto posible contrastar esta afirmación con la experiencia. La afirmación puede bien ser falsa. Sin embargo, la confirmación tiene sentido únicamente si lo que aparece en la percepción aparece *como* una iglesia o *como* algo en general, es decir, si nuestra percepción pertenece ya al “espacio de las razones”, es decir, a un espacio en el que no solo se describe algo, sino que se está justificando algo a través de argumentos, razones y relaciones conceptuales (cf. McDowell 2003 30). La experiencia puede contradecir nuestras afirmaciones, pero la posibilidad de confirmar nuestras afirmaciones que se refieren al mundo “exterior” se basa en que la estructura general de aparecer-como-algo es de naturaleza conceptual.

Sin embargo, la superación hegeliana de la concepción subjetiva del pensamiento no es captada en toda su radicalidad por la interpretación de McDowell y Pippin. Mi tesis es que esta interpretación solo da cuenta de la superación de la primera forma del dualismo (aquella

referida a la sensibilidad y al pensamiento como fuentes diferenciadas de la objetividad), pero se queda corta a la hora de enfrentar la segunda forma del dualismo (el dualismo más básico entre sujeto y objeto). En efecto, la propia filosofía de McDowell –que naturalmente está a la base de su interpretación de Hegel– interroga permanentemente la conexión o la “relación” entre la “mente” y el “mundo” (cf. 2003 15), pero precisamente por ello toma a la “mente” y al “mundo” como entidades dadas y constituidas, sin interrogar si la división de la realidad en esos dos polos tiene sentido o razón de ser. En una palabra: la preocupación de una interpretación como la de McDowell es todavía de orden epistemológico, mientras que Hegel está un paso atrás de la teoría del conocimiento, mostrando los postulados implícitos y supuestos que la posibilitan.

De esta forma, Hegel quiere resolver el dualismo sujeto/objeto o extinguirlo de raíz. ¿Cómo superar este dualismo? Esta pregunta tiene un tratamiento exhaustivo en la obra de Hegel, pasando por textos tempranos como *Saber y Creer* o por los argumentos de la *Fenomenología del Espíritu*. A la luz del *Vorbegriff*, sin embargo, pueden hallarse algunos argumentos por medio de los cuales Hegel disuelve y desplaza el dualismo sujeto/objeto, que no son del todo alejados del ánimo que atraviesa su obra. El punto central de estos razonamientos es que la pregunta de si podemos estar seguros de que nuestros pensamientos pueden captar o representar la naturaleza de los objetos “exteriores”, es una pregunta que está mal planteada. De lo que se trata es entonces de demostrar que los presupuestos que hacen posible el problema de la representación y el dualismo sujeto/objeto dan cuenta ya de una superación de ese dualismo. Quien formula el dualismo sujeto/objeto se apoya, quizá sin saberlo, en la propia extinción y disolución del dualismo. El problema de la representación es entonces autocontradictorio o, para usar un término acuñado por Markus Gabriel, “dialécticamente inconsistente.” Para efectos de claridad, en la exposición quiero sintetizar la tesis, según la cual el problema de la representación es dialécticamente inconsistente, en dos argumentos. El primero de ellos será (1) el argumento de la autocontradictoriedad del dualismo y, el segundo, (2) el argumento de la inmunidad de la tesis de la capacidad de objetividad frente al escepticismo.

Argumento de la autocontradictoriedad del dualismo. Frente a la tesis de la capacidad de objetividad, es decir, la afirmación de que existe una relación infalible entre pensamiento y verdad podría señalarse lo siguiente: aquellas verdades que están constituidas, construidas y atravesadas por la actividad de nuestro pensamiento no nos garantizan necesariamente un acceso a la verdadera naturaleza de las cosas. La objetividad posibilitada por el pensamiento sigue siendo una objetividad

para nosotros –los seres pensantes– y no puede existir una perspectiva externa que confirme la correspondencia de nuestros pensamientos con el ser de la cosa. Incluso, cualquier argumento que podamos construir a favor de la existencia de esa perspectiva externa estaría atravesado por la actividad de nuestro pensamiento, por lo cual podría también someterse a duda. Formulada de esta manera, la pregunta es irresoluble. Por esta razón, la estrategia de Hegel *no* consiste en demostrar que sí existe tal perspectiva externa que nos garantiza que nuestro pensamiento es capaz de verdad.

Al respecto, el camino más adecuado es demostrar que este tipo de dudas u objeciones escépticas son en sí mismas inconsistentes; hay que sacar a la luz los presupuestos bajo los que la pregunta puede ser formulada en primera instancia. En efecto, la pregunta de si nuestros pensamientos corresponden con la naturaleza verdadera de las cosas no está libre de suposiciones. A pesar de parecer una mera duda, una pregunta inocente o natural, hay afirmaciones, aseveraciones y juicios que la recorren implícitamente. Preguntarse por la correspondencia entre nuestros pensamientos y el ser de las cosas surge del supuesto de que mente y mundo son regiones contrapuestas del ser. Solo en la medida en que mente y mundo aparecen como regiones del ser, es posible hacer la pregunta de qué relaciones tienen entre sí, pudiendo germinar el dilema de la correspondencia y de la representación. Desde un punto de vista hegeliano, podría no solo decirse que los supuestos ontológicos de esa pregunta no están del todo demostrados, pues hay algo mucho más radical: afirmar que la mente y el pensamiento no tienen correspondencia porque son regiones del ser que se hallan en un hiato insuperable presupone haber constatado la existencia del hiato desde una perspectiva externa. Es decir, presupone haber contemplado *el* pensamiento y *la* realidad en el espacio o el lugar en el que ambos existen y concluir que ambos están contrapuestos o son irreconciliables entre sí. En resumen: el dilema de la representación parte de la idea de que una perspectiva que se eleve por encima del pensamiento subjetivo para captar el verdadero ser de las cosas es imposible de alcanzar; pero el problema es que el dilema de la representación presupone esa misma perspectiva, declarada por él inalcanzable, para ser formulado. Este argumento se puede reconocer en la crítica de Hegel a Kant, en particular, y, en general, al dualismo que posibilita la emergencia de la teoría del conocimiento como disciplina estelar en la filosofía moderna:

Es por ello la mayor inconsecuencia aceptar, por una parte, que el entendimiento solo conoce apariencias [*Erscheinungen*] y, por otra parte, afirmar ese conocimiento como *algo absoluto*, al decir que ese conocimiento no podría ir más allá, que ello sería la barrera [*Schranke*] natural y absoluta del saber humano. [...] Algo puede ser únicamente sabido o

sentido como *barrera* o como carencia en cuanto al mismo tiempo se esté más allá de ello. Por ello es solo falta de conciencia no reconocer que incluso la caracterización de algo como finito o restringido [*Beschränkten*] contiene la demostración de la presencia real de lo infinito e irrestricto [*Unbeschränkten*], que el saber de una frontera solo puede existir en la medida en que lo ilimitado [*das Unbegrenzte*] esté *más acá* en la conciencia. (2014 §60)

En la base de este argumento se halla, sin embargo, un argumento más general, que he llamado “argumento de la inmunidad de la tesis de la capacidad de objetividad frente al escepticismo.” En el escenario propuesto por el dilema de la representación, el escéptico siempre duda de la relación entre pensamiento y verdad, señalando que no podemos estar seguros de que nuestros pensamientos correspondan con esta, al menos en lo que atañe a la descripción de la naturaleza de los objetos externos. En este punto se hace visible otro de los presupuestos del dilema de la representación: el pensamiento aparece allí como un instrumento para representar y conocer la realidad que debería ser investigado con el fin de saber si él es adecuado para realizar su labor. Sin embargo, la tarea de investigar la idoneidad de nuestro “instrumento” para el conocimiento se basa en la contradicción de que la investigación sobre la posibilidad del conocimiento es ya en sí misma conocimiento *in actu*. Como lo anota con lucidez James Kreines, Hegel muestra con exactitud que el pensamiento no puede ser simplemente objetivado con fines investigativos, porque la investigación y objetivación mismas se harían utilizando el pensamiento (*cf.* 141).⁴ En las lecciones sobre lógica y metafísica de 1829, Hegel afirma precisamente eso:

Pero cuando el pensamiento encuentra una contradicción tal en ello, así también hay una contradicción en lo dicho, en que se debe investigar el instrumento antes de conocer. Pues investigar es precisamente pensar y conocer. Esto no significa otra cosa que se debe conocer antes de conocer. (1968b 532)

Esto significa, también, que el escéptico que plantea las dudas acerca de la idoneidad de nuestro instrumento para conocer la verdad utiliza ese mismo instrumento para plantear sus dudas. Al utilizar ese instrumento para dudar, presupone necesariamente la infalibilidad de este en cuanto el escéptico no duda de sus propias dudas. Por ello, la relación del pensamiento con la objetividad es incluso un presupuesto para el

4 “El defecto en el argumento está escondido por una analogía engañosa. Podemos examinar una herramienta, como un martillo, sin llegar a usarla. Pero el conocimiento no puede ser como una herramienta de la que podamos examinar su uso sin usarla”.

propio escepticismo. Porque, incluso aquel quien desee dudar acerca de esta relación debe justificar sus dudas *frente al pensamiento*. Sus dudas deben ser razonadas, argumentadas y pertinentes, pero presentar algo como razonable o argumentado no significa otra cosa que hacer uso del pensamiento y asumirlo implícitamente como una instancia infalible de legitimación. Así, el escéptico presupone, performativamente, la relación de dependencia de la verdad frente al pensamiento. El origen de las preguntas por la idoneidad del pensamiento para conocer la verdad es entonces un malentendido: la relación infalible entre pensamiento y verdad no puede agruparse dentro del conjunto de las afirmaciones ordinarias que son susceptibles de duda, ya que esa relación es el presupuesto necesario operativo de cualquier afirmación o juicio con pretensión de verdad. De esa forma, puede entenderse la afirmación de Hegel, según la cual “los pensamientos lógicos no son entretanto un *Solo* frente a todos los otros contenidos, sino que todos los otros contenidos son únicamente un *Solo* contra ellos” (2014 §24).

¿Qué es el pensamiento objetivo?

Tras la reconstrucción de estos dos argumentos queda claro que, para Hegel, el pensamiento no es la facultad o instrumento de conocimiento de un sujeto contrapuesto ontológicamente al mundo. Más bien, por pensamiento hay que entender un espacio universal de inteligibilidad y de sentido en el que tanto “el pensamiento” como “la realidad” pueden aparecer. En efecto, el propio dualismo sujeto/objeto presupone lógicamente que tanto lo subjetivo como lo objetivo muestren su naturaleza esencial frente al pensamiento. Por ello, el propio pensamiento es el fondo común y el *continuum* originario por el cual el sujeto y el objeto pueden llegar a distinguirse.

Esta consideración aleja a la propuesta hegeliana de cualquier tipo de idealismo subjetivo, en tanto este surge precisamente del dilema de la representación, el cual Hegel define con buenos argumentos como una tesis contradictoria. Esta es la razón por la cual Hegel defiende una tesis que, a primera vista, parece un simple juego de palabras: la superación del dualismo sujeto/objeto no conduce a una simple identidad entre pensamiento y realidad, sino a la tesis “especulativa” de la identidad entre identidad y no identidad del pensamiento y el mundo objetivo. En el §82 de la *Enciclopedia* Hegel afirma:

Un contenido especulativo no puede ser expresado en una frase unilateral. Si decimos, por ejemplo, que lo absoluto es la unidad entre lo subjetivo y lo objetivo, esto es ciertamente correcto, pero unilateral en la medida en que solo se expresa la unidad y se pone el acento sobre ella, mientras que, en efecto, lo subjetivo y lo objetivo no solo son idénticos sino también distintos.

Esta cita, que expresa el núcleo de la superación hegeliana del dualismo sujeto/objeto, puede entenderse del siguiente modo. La unidad entre pensamiento y objeto aparece precisamente como una *diferencia* entre ambos, pues el pensamiento es el campo y el horizonte en el cual se hace posible la aparición de aquello que no es pensamiento en su naturaleza propia. Al pensamiento no debemos atribuirle simplemente un carácter subjetivo o la capacidad de producir arbitrariamente la naturaleza de los objetos y del “mundo real.” Hegel reconoce que el pensamiento está abierto a la capacidad de errar y equivocarse a la hora de aprehender la naturaleza de los objetos. Que el pensamiento tenga capacidad de objetividad no quiere decir que no seamos falibles cuando pensamos. Sin embargo, esta falibilidad del pensar presupone necesariamente una no-falibilidad de este. Al pensar uno puede equivocarse y no captar la cosa en su verdadera naturaleza, pero la propia existencia de los errores es posible si originariamente la cosa se muestra en su verdadero ser frente al pensamiento. Dicho de otra manera: la falibilidad de nuestras afirmaciones presupone, para utilizar la expresión de McDowell, que los objetos puedan ejercer un cierto tipo de “constreñimiento” (cf. 2003 40) frente a lo que decimos de ellos, o sea, que en algún punto ellos pueden mostrar su propia naturaleza y hacer añicos los prejuicios que teníamos de ellos. Pero esto significa justamente que el error y la falibilidad se basan en que las cosas se muestran tal y como son frente al pensar, pues solo así podrían contradecir nuestras afirmaciones. La falibilidad presupone, por lo tanto, la tesis de la capacidad de objetividad.

Precisamente por esta razón la *diferencia* entre el pensamiento y los objetos (nuestra falibilidad y el “constreñimiento” que ellos pueden ejercer contra nuestras afirmaciones sobre ellos) aparece necesariamente como la *unidad* de ambos. La existencia del error, en donde se hace manifiesta la diferencia entre el pensamiento y los objetos, no pone en duda el hecho de que aquél es el fundamento de la objetividad, sino que fortalece esta misma idea al alejarla del idealismo subjetivo. Si los errores son inteligibles y pueden ser vistos como *errores*, esto significa que no es a priori imposible que el pensamiento conozca el verdadero ser de las cosas. De acuerdo con lo anterior, Hegel afirma que:

La relación de aquellas formas como concepto, juicio y silogismo con otras como causalidad, etc., solo puede surgir en medio de la Lógica. Pero por el momento debe reconocerse ampliamente que, en la medida en que el pensamiento busca hacer un concepto de las cosas, este concepto (y con él también sus formas más inmediatas, juicio y silogismo) no puede constar de determinaciones y relaciones que sean extrañas y exteriores a las cosas. (2014 §24)

Aunque la cita parece sugerirlo, Hegel no defiende simplemente la tesis de una relación figurativa entre los conceptos y las cosas o, si se

quiere, entre las proposiciones y los hechos, o sea, el planteamiento según el cual la estructura de nuestros conceptos o la estructura gramatical del lenguaje es la misma estructura del mundo de los hechos. Entender a cabalidad la afirmación exige una reconstrucción detallada de muchos argumentos de la *Lógica* –algo imposible de hacer en este corto texto. Sin embargo, es posible presentar la tesis hegeliana esquemáticamente por razones de contextualización, para mostrar por qué lo que Hegel plantea es muy diferente a aquella tesis de la relación figurativa. Con ello será claro en qué medida la lógica y la metafísica “coinciden.”

“Hacerse un concepto de las cosas” no significa propiamente, para Hegel, plantear definiciones, realizar abstracciones y generalizaciones o crear modelos coherentes de observación de fenómenos empíricos con el fin de explicar su conexión. No porque ello no exista en el desarrollo de nuestra actividad intelectual, sino porque todas estas operaciones descansan en una suerte de procesualidad lógica que no está tematizada explícitamente en ellas. De hecho, la tarea del filósofo –y de Hegel con su *Lógica*– es sacar a la luz esa procesualidad operante que subyace implícitamente en todo acto de pensamiento. Pero ¿en qué consiste esa procesualidad? Esta consiste en la relación recíproca de implicación entre universalidad, particularidad y singularidad, que, para Hegel, tiene el nombre de “silogismo.” La universalidad no es para el filósofo de Stuttgart lo opuesto de la singularidad, en el sentido de que, por ejemplo, las abstracciones conceptuales no lograrían captar la complejidad irreductible e irrepetible de lo singular, pues lo universal no se refiere a ese proceso ordinario de abstracción en el que, digamos, se asocian cosas en un concepto a partir de características comunes o “esenciales”, dejando de lado otras propiedades o características de las cosas asociadas. Por el contrario, lo universal es la condición de posibilidad de que lo singular aparezca como tal, pues las cosas solo son singularizables por medio de conceptos universales.

Veamos esto con un ejemplo, tomando un caso de una referencia a un objeto singular en el lenguaje ordinario: “las tijeras azules de Roberto están sobre la mesa.” A primera vista, uno supondría que las palabras y los conceptos son un obstáculo para captar la singularidad de *ese objeto*. Al llamarlo “tijeras”, estaría –según la forma ordinaria de razonar– reduciendo su riqueza singular para reemplazarla por ese universal abstracto, en el que cualquier objeto cabe, y no *ese* en específico. Pero lo que sucede si se mira el caso con más detenimiento es que lo universal ayuda a reconocer y afirmar la singularidad del objeto. Si yo pregunto, buscando una especificación, “¿de qué tijeras estamos hablando?”, tengo que apelar a muchos universales y decir, por ejemplo, “las tijeras azules, medianas de Roberto, estudiante de diseño gráfico.” Entre más universales utilice, más singulares y específicas y

distinguibles serán las tijeras o el objeto del que hable. Incluso si quiero entender las propiedades subatómicas de las tijeras, terminaré hablando de elementos que están presentes *en cualquier cosa* material, como, por ejemplo, de los electrones. Entre más específica sea la cosa, hay más universales en juego que permiten distinguirla de otras. La lección del ejemplo es doble: primero, solo se puede distinguir y separar un objeto de otro por medio de términos y conceptos que son comunes a otros objetos. Y, segundo, lo universal en Hegel no es la definición abstracta, ni tampoco un mundo trascendente de conceptos, sino su propio proceso de singularización, es decir, el servir como medio para que las singularidades tomen lugar y puedan ser pensadas y reconocidas por el pensamiento.

La individuación o la singularización es, entonces, un proceso lógico-relacional, cuya forma estudia el pensamiento. Cada cosa singular es entonces la manifestación de un proceso lógico y de una forma relacional que se despliega de forma específica y diferenciada. Este proceso no existe con independencia, como una superestructura metafísica separada de la existencia de las cosas, pues el proceso lógico existe únicamente en su manifestarse y autodiferenciarse en cada contenido específico y en cada cosa singular. Como ya se ha establecido en muchas discusiones en la literatura sobre Hegel, no hay duda de que el filósofo alemán defiende una ontología del proceso y no una ontología de la sustancia (cf. Düsing 1997; 2007). Esto quiere decir que el ser-singular de las cosas no se basa en que exista una sustancia o un substrato portador de propiedades, sino que se basa en ese proceso lógico de singularización lo universal y universalización de lo singular. La individuación y el ser-singular son, así, resultado y manifestación del proceso lógico. Ciertamente, una tesis de esta naturaleza haría de Hegel un pensador actual, permitiendo explicar, de alguna forma, por qué la lógica coincide con la metafísica. Sin embargo, me parece –sin dudar que Hegel defiende una ontología del proceso– que este punto no capta aún con suficiencia el corazón de la filosofía de Hegel, pues en esta ontología del proceso el pensamiento tiene una dignidad superior e irreductible e incluso un carácter divino, que Hegel le atribuye explícitamente en muchas ocasiones. Esa dignidad y carácter divino del pensamiento no se explica propiamente porque exista una conciencia cósmica en el universo que crea el proceso lógico a través de su propio pensar o concebir. Una de las formas de entender esa dignidad que Hegel le atribuye al pensamiento y a la razón consiste en que el pensamiento humano *es el proceso lógico que está a la base de todo ser-singular devenido consciente de sí mismo*. Nuestro pensamiento es entonces la autoconciencia de esa procesualidad lógica y no solo un caso más –entre otros– en el que esa procesualidad se instancia, manifestándose.

Esta indicación tiene consecuencias ontológicas. La clave de la filosofía de Hegel es que su ontología se deriva de una autoreflexión del pensamiento y no es simplemente una descripción directa o inmediata de la forma de ser de las cosas. Tan importante como señalar que la ontología de Hegel es una ontología del proceso es decir que su ontología es, para utilizar la expresión de H. Fulda, una “ontología mediatizada” (20). En ambos casos, se trata de una ontología mediada por la reflexión del pensar y por el principio de la subjetividad propio de la filosofía moderna. Esta ontología parte de la consecuencia lógica de la tesis de la capacidad de objetividad: si lo objetivo es determinable por el pensamiento en su propia naturaleza, eso quiere decir que ese pensamiento pertenece ya a esa realidad objetiva a la que se refiere. Pero también esto significa que esa realidad objetiva solo puede ser concebida de forma consistente si incluye dentro de sí al pensamiento autoconsciente *como pensamiento autoconsciente* y no simplemente como una función derivable de procesos no-subjetivos, como, por ejemplo, el cerebro y sus interacciones neuronales. Así lo sintetiza Markus Gabriel: “La *subjetividad existe*, en el sentido de que como objeto de referencia tiene que ser incluida en el mundo” (2011 xx1). Ahora bien, dado que la autorreflexión del pensamiento, identificada en este caso con una ciencia del pensar, tiene una consecuencia ontológica (a saber, que la subjetividad autoconsciente no es menos real que los objetos tratables por medio de las perspectivas de las ciencias naturales), puede entenderse en qué sentido la lógica coincide con la metafísica.

De acuerdo con esas determinaciones, los pensamientos pueden llamarse pensamientos *objetivos*, bajo lo cual deben contarse las formas contempladas en primer lugar en la lógica ordinaria y que suelen tomarse únicamente como formas del pensamiento consciente. La lógica coincide por lo tanto con la *metafísica*, la ciencia de las cosas aprehendidas en pensamientos, los cuales eran válidos para expresar las esencialidades de las cosas. (Hegel 2014 §24)

La lógica es una ciencia del pensar, pero si entendemos el carácter objetivo de este último, la orientación de la metafísica de aquella ciencia del pensar (de la lógica) se hace patente. El pensar para Hegel es objetivo, al menos en tres sentidos, que están articulados entre sí. En primer lugar, es un pensar que tiene una relación infalible con la verdad y la objetividad. Por esta razón es, en segundo lugar, no la facultad de un sujeto contrapuesto ontológicamente al mundo, sino aquel espacio de inteligibilidad en el cual tanto el sujeto y el objeto pueden aparecer en su propia naturaleza. Y, en tercer lugar, el pensamiento humano es la autoconciencia de la procesualidad lógica que está en la base de la singularidad y la individuación de todas las cosas reales y contenidos

específicos que puedan ser diferenciables. La ciencia que estudia este pensamiento –la lógica– tiene entonces una necesaria orientación ontológica y metafísica.

Vale, sin embargo, preguntarse por qué motivo Hegel acuña el nombre de “metafísica” para su concepción de la lógica. Con esta apreciación, este texto llega a su final. La metafísica antigua –todo esto según el mismo Hegel– tenía la pretensión de poder decir algo acerca de la naturaleza de las cosas, valiéndose únicamente del pensamiento y del análisis de conceptos. En diversas partes Hegel saluda y recibe con aprecio esa pretensión. Esto no quiere decir que en Hegel exista un simple retorno a la metafísica prekantiana, en la medida en que los conceptos del pensamiento pueden identificarse con las estructuras predicativas del ser. Un retorno al estatuto lógico-ontológico de las categorías aristotélicas no capta del todo la radicalidad precisa del concepto hegeliano de la metafísica.⁵ Hay, en efecto, una razón para no leer la lógica hegeliana como un mero retorno o una mera restauración de la filosofía prekantiana: el momento de la reflexividad que habita en ella. La lógica concebida por Hegel no es una mera ciencia conceptual de la naturaleza de las cosas, que siempre deberá enfrentarse al reproche kantiano de una injustificada ontologización de los principios y categorías del pensamiento. Naturalmente, Hegel defiende la idea de que aquello que pensamos de las cosas expresa su naturaleza fundamental. Específicamente, que esa procesualidad lógica por la cual la individuación es pensable tiene también un estatuto ontológico, es decir, que cada cosa singular es una expresión concreta y diferenciada del proceso de interacción entre lo universal, lo particular y lo singular llamado “silogismo.” Sin embargo, esta conclusión es un resultado de la autoreflexión del pensamiento, no es entonces un presupuesto dado como un punto de partida dogmático.

Pero que Hegel no recaiga en el dogmatismo prekantiano no quiere decir que acepte el proyecto del idealismo trascendental. Hegel piensa (en este punto se va a suponer que la lectura hegeliana de Kant es correcta) que la preocupación del idealismo trascendental por limitar la capacidad del pensamiento de conocer las cosas tal y como son en sí mismas, refleja una influencia del dualismo sujeto/objeto no tematizada por Kant. Contra el idealismo trascendental, la estrategia de Hegel no consiste en restaurar la vieja metafísica, sino en observar los presupuestos lógicos y ontológicos que hacen posible una filosofía trascendental. Como vimos en el primer argumento contra el problema de la representación (el de la autocontradictoriedad del dualismo), los presupuestos ciegos de la filosofía trascendental –y de toda la preocupación moderna

5 Esa lectura de la metafísica de Hegel basada en el estatuto lógico-ontológico de las categorías aristotélicas ha sido defendida recientemente por Elena Ficara (cf 2014).

por la teoría del conocimiento— son incompatibles con sus propios postulados y consecuencias explícitas. En efecto, la propia postulación de un hiato insuperable entre la subjetividad y la objetividad presupone haber establecido desde un punto de vista ontológico que ambas son regiones del ser con cualidades o características incompatibles, lo cual nunca puede estar legitimado si uno acepta ese mismo hiato. Por estas razones, la lógica coincide con la metafísica, pues solo tiene sentido hacer una lógica —una ciencia del pensar— como una ciencia del ser de las cosas, pero, asimismo, solo puede hacerse una ontología a través y por medio de una autoreflexión del pensamiento.

Así, se ve cómo Hegel integra y elimina al mismo tiempo las tareas filosóficas de la metafísica clásica y el idealismo trascendental, algo que, como se sabe, constituye la superación (*Aufhebung*) de ambas formas de filosofar en una perspectiva superior que las rebasa, dándoles sentido a la vez.

Bibliografía

- Dummett, M. *Truth and other Enigmas*. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.
- Düsing, K. “Hegel und die klassische griechische Philosophie (Platon/Aristoteles).” *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Eds. Dietmar Heidemann y Christian Krijnen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. 46-69.
- Düsing, K. “Ontologie bei Aristoteles und Hegel.” *Hegel-Studien*. 32 (1997): 61-92.
- Ficara, E. “Logik und Metaphysik.” *200 Jahre der Wissenschaft der Logik*. Eds. Anton Koch et al. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2014. 245-256.
- Fulda, H. *Spekulative Logik als die ‘eigentliche Metaphysik.’ Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysikverständnisses. Hegels Transformation der Metaphysik*. Eds. Detlev Pätzold y Arjo Vanderjagt. Colonia: Dinter, 1991.
- Gabriel, M. *Transcendental Ontology. Essays in German Idealism*. Nueva York: Verso, 2011.
- Halfwassen, J. *Hegel und der spätantike Neuplatonismus. Untersuchungen zur Metaphysik des Einen und des Nous in Hegels spekulativer und geschichtlicher Deutung*. Bonn: Bouvier Verlag, 1999.
- Hegel, G.W.F. *Ciencia de la Lógica*. Trad. Rodolfo Mondolfo. Buenos Aires: Solar, 1968a.
- Hegel, G.W.F. *Gesammelte Werke*. Hg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Hamburgo: Meiner, 1968b.
- Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1830*. Frankfurt: Suhrkamp, 2014.
- Houlgate, S. *The Opening of Hegel’s Logic. From Being to Infinity*. West Lafayette: Purdue University Press, 2005.
- Kreines, J. *Reason in the World. Hegel’s Metaphysics and its philosophical appeal*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

- McDowell, J. *Mente y Mundo*. Trad. Miguel Ángel Quintana. Salamanca: Sígueme, 2003.
- Pinkard, T. "The Logic of Hegel's Logic." *Journal of the History of Philosophy* 17.4 (1979): 417-435.
- Pippin, R. *Hegel's Idealism. The Satisfaction of Self-Consciousness*. Cambridge University Press: Cambridge, 1989.
- Schick, S. *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2010.
- Schnädelbach, H. *Hegels Lehre von der Wahrheit*. Berlin: Humboldt Universität zu Berlin, 1993.
- Taylor, C. *Hegel*. Cambridge: Cambridge University Press, 1975.