

## SOBRE LA CRÍTICA HEGELIANA DEL CRITICISMO\*

*Julián Marrades Millet*  
(Departament de Metafísica i Teoria del Coneixement  
Universitat de València)

EL interés de Hegel por el giro llevado a cabo por Kant en la epistemología está motivado especialmente por las consecuencias negativas que tal giro ha tenido para la metafísica. «La completa transformación que se ha producido entre nosotros en la manera de pensar en filosofía desde hace más o menos veinticinco años», ha tenido por consecuencia que «lo que antes de dicho período se llamaba metafísica fue, por así decirlo, totalmente arrancado de raíz y ha desaparecido del conjunto de las ciencias»<sup>1</sup>. Con estas palabras, escritas en 1812 —exactamente treinta y un años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, y veinticinco años después de su segunda edición—, comienza el prólogo que Hegel redacta para la publicación de su *Ciencia de la lógica*. Y por si no quedaba suficientemente claro que la transformación de la filosofía ahí mencionada se refiere al giro crítico, añade: «La doctrina exotérica de la filosofía kantiana... justificó, desde el punto de vista científico, la renuncia al pensamiento especulativo»<sup>2</sup>. En la medida, pues, en que el propósito de Hegel es elevar la especulación al rango de ciencia o genuino saber, su proyecto filosófico implica una confrontación con

---

\* La investigación que ha hecho posible la redacción de este artículo ha sido financiada por la DGICYT como parte del proyecto PB 96-0764.

<sup>1</sup> Hegel: *Ciencia de la lógica*, trad. de R. y A. Mondolfo, Buenos Aires, Solar, 1968, p. 27. (Se cita, introduciendo algunas modificaciones en esta traducción, por las siglas CL.)

<sup>2</sup> *Ibid.* También en la «Introducción» de la CL puede leerse: «El entendimiento reflexivo se apoderó de la filosofía. Conviene saber con exactitud lo que significa esta expresión, que se emplea corrientemente como palabra de hondo sentido. Hay que entenderlo generalmente como el entendimiento que abstrae y, por lo tanto, separa e insiste en sus separaciones. En contraste con la razón, se comporta como el intelecto humano común, y hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría por base la realidad sensible, las ideas no serían más que ideas, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría su contenido y su realidad, y la razón, al permanecer en sí y para sí, sólo crea quimeras. En esta renuncia de la razón a sí misma el concepto de la verdad se pierde, y ella se ve restringida a reconocer sólo la verdad subjetiva, la apariencia, esto es, sólo algo a lo que no corresponde la naturaleza del objeto. Así el saber vuelve a reducirse a opinión» (CL, p. 43).

el enfoque crítico de Kant. El objeto de este ensayo es examinar la naturaleza y alcance de tal confrontación, tratando de mostrar las consecuencias que ésta tiene para Hegel en lo que respecta, no sólo a la viabilidad de su propio programa especulativo, sino también a su valoración de la filosofía crítica.

## 1. DE UN GIRO COPERNICANO A OTRO

La primacía de la crítica de la razón constituye, a juicio de Hegel, el rasgo predominante de la transformación kantiana de la filosofía: «Un punto de vista capital de la filosofía crítica consiste [en la afirmación de] que antes de emprender el conocimiento de Dios o de la esencia de las cosas, es preciso investigar previamente si la facultad de conocer es capaz de semejante tarea»<sup>3</sup>. En la «Introducción» de la *Fenomenología*, este propósito de investigar la facultad de conocer «antes de entrar en la cosa misma, es decir, en el conocimiento efectivo de lo que es en verdad»<sup>4</sup>, se vincula a la preocupación, aparentemente plausible, de evitar posibles errores. Pues, si la crítica de la razón llegara a una conclusión positiva respecto a la posibilidad de dicho conocimiento, permitiría elegir bien el tipo de conocimiento más apropiado para ello; y si, por el contrario, condujera a una conclusión negativa respecto a aquella posibilidad, permitiría evitar el error de pretender alcanzar tal conocimiento.

Hegel sostiene que el enfoque crítico retrotrae el conocimiento «desde su interés por los objetos a la ocupación consigo, es decir, a lo formal»<sup>5</sup>. La crítica de la razón se plantea como un conocimiento de la forma del conocimiento, que se lleva a cabo haciendo abstracción del contenido objetivo de éste. Este repliegue del conocimiento sobre sí mismo presupone, según Hegel, una concepción instrumental del conocimiento. Ciertamente, en Kant no se encuentra de manera explícita tal descripción, pero Hegel basa su interpretación en un argumento que puede reconstruirse en estos términos: la filosofía crítica se propone investigar la facultad de conocer antes de entrar en el conocimiento de objetos; tal investigación tiene por objeto la forma de ese conocimiento, la cual, mediante el análisis, puede ser distinguida y separada del contenido; y, como lo formal del conocimiento –aquello que es constitutivo de la facultad de conocer– es lo que permite aprehender los objetos o conocerlos, la investigación de la forma se convierte *eo ipso* en una investigación del medio o instrumento del conocimiento<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, trad. de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 1997, § 10. (Se cita *Enc.*)

<sup>4</sup> *Fenomenología del espíritu*, trad. de W. Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966, p. 51. (Se cita por las siglas *FdE*, modificando ocasionalmente la traducción.)

<sup>5</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>6</sup> Más adelante volveremos sobre este razonamiento, a fin de examinar hasta qué punto están, o no, justificadas las atribuciones que Hegel hace a Kant.

Cuando se trata de decidir si se puede conocer «lo verdadero» —expresión que, para Hegel, es sinónima de «lo absoluto», «la esencia de las cosas» o, simplemente, «Dios»—, la crítica kantiana de la razón llega a la conclusión de que «entre el conocimiento y lo absoluto se alza una barrera que los separa de manera absoluta»<sup>7</sup>. La plausibilidad de esta conclusión radica en el contrasentido de pretender alcanzar lo absoluto mediante un instrumento (o sea, a través de conceptos que son sólo *nuestros*), ya que, tratándose precisamente de lo absoluto, no lo conoceríamos tal como es —o sea, en su esencia o en sí—, sino modelado y transformado por nuestros medios conceptuales. Por tanto, y siempre según Hegel, la tesis de la inviabilidad de la metafísica en cuanto conocimiento, que Kant pretende justificar como un resultado de la crítica de la razón, está prejuzgada ya en su representación instrumental del conocimiento. De ahí que aquella tesis no pase de ser una convicción (*Überzeugung*), y no llegue a ser un punto de vista racionalmente justificado.

Pero esa representación instrumental del conocimiento no sólo cuestionaría la conclusión negativa de la crítica con respecto a la metafísica, sino que haría incluso inviable la crítica misma, en tanto en cuanto Kant la considera como algo independiente del conocimiento objetivo. El argumento de Hegel es el siguiente: la crítica de la razón —o sea, el examen del instrumento— es, ella misma, un conocimiento. Luego implica ya el uso del instrumento. Pues, así como podemos imaginar instrumentos cuyo examen pueda realizarse antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de ellos, en cambio no podemos investigar la naturaleza y límites de la facultad de conocer sin emplearla. Ahora bien, el trabajo que se realiza mediante la facultad de conocer no es ni más ni menos que el conocimiento de objetos. Por tanto, tratar de «conocer [la facultad] antes de conocer [objetos]»<sup>8</sup> es imposible, ya que aquel conocimiento de la facultad es inseparable de su uso objetivo; y, además, es insensato, pues carece de sentido pretender algo imposible.

Tras sentar la conclusión de que la separación kantiana de crítica y conocimiento objetivo hace imposible la crítica, a Hegel se le presentan dos opciones: o bien rechazar la crítica y entregarse directamente a la tarea de conocer «lo verdadero», o no renunciar a ella, lo que exigiría superar la separación entre crítica y conocimiento objetivo. La primera opción es la adoptada por Jacobi y, en general, por los partidarios de un saber inmediato de lo absoluto: «Este punto de vista [de Jacobi] no se contenta con haber mostrado del saber mediado que éste, tomado por separado, es insuficiente para la verdad, sino que la peculiaridad de ese punto de vista consiste en [sostener] que el saber inmediato, toma-

---

<sup>7</sup> *FdE*, p. 51.

<sup>8</sup> *Enc.*, § 10.

do solo y por separado, con exclusión de la mediación, tiene la verdad por contenido»<sup>9</sup>. Puesto que para Jacobi el conocimiento inmediato de la verdad es separable de todo saber mediado, y la crítica lo es<sup>10</sup>, aquel conocimiento puede y aun debe prescindir de la crítica.

La posición de Jacobi no es menos plausible, en principio, que la de Kant. Si el temor a equivocarse lleva a éste a desconfiar de la capacidad de la razón para conocer lo absoluto, «no se ve por qué no ha de sentirse, a la inversa, desconfianza hacia esta desconfianza y abrigar la preocupación de que este temor a errar sea ya el error mismo»<sup>11</sup>. La convicción de que lo absoluto es inaccesible y sólo podemos conocer los objetos de la percepción, puede quedar neutralizada por la convicción opuesta de que sólo es genuino saber aquel que conoce directamente lo absoluto y renuncia a toda mediación. Sin embargo, remitirse al plano de las convicciones es, para Hegel, apelar al tribunal de lo fáctico, donde «una aseveración escueta vale tanto como otra»<sup>12</sup>. Así pues, si se acepta, con Kant, que *hay* conocimiento objetivo –que no es otro que el conocimiento empírico, el cual es un saber finito y no verdadero (en el sentido de la razón metafísica)–; y también se acepta, con los partidarios del saber inmediato, que hay conocimiento de lo absoluto o saber verdadero<sup>13</sup>, entonces la tarea que se plantea –si se quiere, además, trascender el plano de las meras convicciones y aseveraciones– es conectar de algún modo ambos saberes. Esa conexión viene exigida, para quien afirma la realidad efectiva del saber verdadero, por el propio concepto de este saber, pues «la ciencia no puede rechazar un saber no verdadero con la excusa de que es un modo vulgar de ver las cosas»<sup>14</sup>, sino que tiene que hacerse cargo de tal saber y asumir el esfuerzo de legitimarse racionalmente a través de su relación con el mismo.

Ésta es la razón por la que Hegel se propone «ofrecer el concepto»<sup>15</sup> de la ciencia o conocimiento verdadero, lo cual sólo puede lograrse mediando éste con el conocimiento finito que Kant llamaba experiencia o conocimiento objetivo. A través de esta mediación, Hegel pretende precisamente justificar el ca-

<sup>9</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>10</sup> La crítica es una tarea del entendimiento reflexivo que opera mediante conceptos; y, para Jacobi, «concebir un objeto no significa otra cosa que captarlo bajo la forma de algo condicionado y mediado» (*Enc.*, § 62). Puesto que el pensar reflexivo no puede superar la barrera de lo condicionado y llegar a lo incondicionado, el conocimiento de éste sólo puede alcanzarse fuera de toda mediación conceptual.

<sup>11</sup> *FdE*, p. 52.

<sup>12</sup> *FdE*, p. 53.

<sup>13</sup> La realidad efectiva del conocimiento de lo absoluto es tan incuestionable para Hegel como lo era para Kant la validez del conocimiento físico-matemático: «Si el temor a equivocarse infunde desconfianza hacia la ciencia, la cual se entrega a su tarea sin semejantes reparos y conoce efectivamente...» (*FdE*, p. 52).

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> *FdE*, p. 53.

rácter absoluto del saber filosófico, pues un conocimiento de lo verdadero que deje subsistir fuera de él otro saber que se reconoce finito, no puede considerarse realmente absoluto. Por ello, un conocimiento meramente inmediato de la verdad no satisface el *concepto* de la ciencia, pues ésta ha de contener tanto la inmediatez como la mediación.

No renunciar a la crítica de la razón implica, pues, para Hegel, mediar el saber verdadero con el saber finito. Y, como Hegel reprocha a Kant haber separado la crítica del conocimiento objetivo, su pretensión de superar tal separación le exige involucrar la tarea crítica en aquella mediación. Ahora bien, si el conocimiento de lo absoluto está mediado por el conocimiento finito, entonces tiene a éste como presuposición suya. Y si tal mediación encierra el examen crítico de la propia razón, entonces el conocimiento de lo absoluto presupone la crítica<sup>16</sup>.

La cuestión que esto plantea es: ¿Cómo hay que entender esta presuposición? También aquí caben diferentes alternativas. Una de ellas es la adoptada por Reinhold, quien pretendía establecer verdades absolutas a partir de opiniones hipotéticas, en el sentido siguiente: ya que aspiramos a la verdad y no la tenemos, podemos usar provisionalmente lo que tenemos —el conocimiento problemático— para llegar a la verdad. ¿Cómo? Mediante un análisis que depure lo que en este conocimiento problemático justamente hay de tal. La objeción de Hegel a este modo de proceder es que, si se parte de algo hipotético y problemático, «no se sabe cómo [puede resultar] que sobre tal camino se llegue a lo originariamente verdadero»<sup>17</sup>. Sobre la base de opiniones problemáticas no hay ninguna garantía de llegar a verdades absolutas. Lo hipotético no puede *fundamentar* lo verdadero, ni positivamente, ni negativamente (o sea, mediante su crítica).

Sin embargo, en el enfoque de Reinhold hay una apreciación correcta, y es justamente «la opinión de que la verdad absoluta es necesariamente un resultado e, inversamente, que un resultado presupone una verdad primera»<sup>18</sup>. Reinhold ha visto correctamente que el conocimiento absoluto ha de ser mediado. Pero no ha visto que fundamentar tal conocimiento en principios no absolutos es un procedimiento abocado a una regresión infinita, pues no puede cancelar

<sup>16</sup> Frederick Beiser ha señalado que Hegel vio la metafísica como una empresa necesitada de legitimación, y que aceptó el reto kantiano de que toda metafísica que pretenda presentarse como ciencia ha de basarse en una crítica del conocimiento (cf. *Ibid.*, «Hegel and the Problem of Metaphysics», en Beiser, F. (ed.): *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1993, p. 3).

<sup>17</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>18</sup> *CL*, p. 66. El pasaje citado pertenece a la sección inicial de la «Doctrina del ser», donde Hegel aborda la cuestión de «cuál debe ser el comienzo de la ciencia».

nunca el carácter hipotético de tales principios. La mediación no puede, pues, tener la forma de una progresión desde lo hipotético hasta lo absoluto. La mediación sólo puede ser necesaria si «aquello con que se empieza no es aceptado por pura arbitrariedad, sino que representa en efecto, por una parte, la verdad, y por otra la primera verdad»<sup>19</sup>. Hegel apunta aquí que la mediación sólo adquiere carácter de necesidad si lo absoluto mismo fundamenta su propia mediación, es decir, si lo que está en el punto de partida del proceso que conduce desde el conocimiento finito hasta el saber de lo absoluto, es lo absoluto mismo (si bien en su forma inmediata o primera, no en su forma desarrollada o mediada).

Aquí reside lo que podemos llamar el giro copernicano operado por Hegel en la ciencia o conocimiento racional de lo absoluto. Siguiendo el esquema de la fundamentación por principios propio de la metafísica y la epistemología modernas, Reinhold ha tratado de establecer verdades absolutas mediante el análisis y crítica de opiniones problemáticas. Al proceder así, ha mantenido *separados* la crítica de lo problemático y el resultado absoluto que se pretendía alcanzar con ella, haciendo imposible el paso del proceso hipotético al resultado absoluto. Probemos, en cambio –viene a decir Hegel– a considerar la crítica como fundamentada en aquello –el concepto absoluto de la verdad– que pretendemos obtener como resultado de ella. De seguir tal proceder,

(a) la crítica podrá originar ese concepto (cumpliéndose así el requisito de que el conocimiento de lo absoluto sea mediado por el conocimiento finito); pero

(b) sólo podrá hacerlo porque, al estar mediada por la verdad misma, la crítica supera el saber finito, o sea, no lo deja subsistir como finito o fuera de la verdad, sino que lo reduce a simple mediación del conocimiento absoluto.

Convertida en immanente al conocimiento absoluto –en el momento dialéctico de su propio proceder–, la crítica de la razón tiene, entonces, el sentido siguiente: el saber finito –la experiencia de Kant; el conocimiento problemático de Reinhold– es mediación del conocimiento de lo absoluto, en tanto que éste resulta de aquél; pero la mediación es ella misma absoluta, o fundada en la verdad, por lo cual se cancela a sí misma, de tal modo que el saber finito –y, por tanto, la propia crítica– se autosupera y deviene ciencia. De este modo, el avance desde el saber finito hasta la ciencia adquiere la significación de «un retroceder al fundamento, a lo originario y verdadero»<sup>20</sup>.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *CL*, p. 66.

## 2. ARGUMENTOS ANTIKANTIANOS

Quizás ahora podamos hacernos una idea más precisa de cómo trata Hegel de superar la separación kantiana entre crítica y experiencia. Lo logra mediando ambas, de modo que la experiencia se conciba ella misma como un saber absoluto que, en su existencia espacio-temporal, no se sabe como tal, por lo que la finitud debida a esta existencia fenoménica es permanentemente negada desde la esencia aún no realizada de ese mismo saber. La crítica de la experiencia consiste precisamente en este negar todo contenido limitado de la experiencia, negación que se basa en la desigualdad inmanente a la propia experiencia entre su realidad y su concepto, su existencia y su esencia. Por ello la crítica no es, para Hegel, una reflexión extrínseca sobre la experiencia; ni el sujeto de la crítica es diferente del sujeto de la experiencia —la «conciencia» de la *Fenomenología*—; ni los criterios desde los cuales se realiza la crítica requieren ser importados por el filósofo —el «nosotros» de la *Fenomenología*—. Por el contrario, dice Hegel, «nuestra intervención no resulta superflua solamente en el sentido de que el concepto y el objeto, el criterio y aquello a que ha de aplicarse, están presentes en la conciencia misma, sino que nos vemos también relevados del esfuerzo de la comparación entre ambos y del examen en sentido estricto, de tal modo que, al examinarse a sí misma la conciencia, lo único que nos queda también aquí es limitarnos a ver»<sup>21</sup>.

La tesis hegeliana de la mediación de crítica y experiencia —o la concepción de aquélla como interna a ésta—, implica una ruptura con respecto al externalismo de fundamentación de la moderna teoría del conocimiento<sup>22</sup>. Desde su posición internalista, Hegel reprocha a Kant no haber sido suficientemente radical, y haber excluido de su crítica ciertas opiniones que se asumen sin previo examen<sup>23</sup>. Veamos a continuación cuáles son esos presupuestos, así como las objeciones que Hegel dirige contra ellos.

El primero de ellos es haber dado por válidas las «representaciones del conocimiento como de un instrumento y un *medium*»<sup>24</sup>. Al presentar el argumento de Hegel contra la separación kantiana entre el examen de la facultad de

<sup>21</sup> *FdE*, p. 58.

<sup>22</sup> Este punto es destacado por J. Habermas en *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pp. 14 y ss. También Putnam ha observado al respecto: «Hegel ya denunció la idea de un “punto arquimédico”, un punto de partida desde el que la epistemología podría juzgar la totalidad de nuestras creencias científicas, legales, morales, religiosas, etc. (y establecer cánones para cada tema específico)». Cf. Putnam, H.: «¿Por qué no puede naturalizarse la razón?», en *Razón y metafísica*, Valencia, Teorema, 1985, p. 52.

<sup>23</sup> Tal proceder acríptico motiva la acusación hegeliana de que el criticismo se basa en una «representación natural» (*FdE*, p. 15).

<sup>24</sup> *FdE*, p. 52.

conocer y el conocimiento objetivo, ya hemos hecho alusión a este presupuesto kantiano. La objeción de Hegel contra el mismo se resume así: «Con este llamado instrumento la investigación no significa otra cosa que conocerle. Pero la investigación del conocimiento no puede acaecer más que conociendo. Y querer conocer antes de conocer es tan insensato como el sabio propósito de aquel escolástico de aprender a nadar antes de echarse al agua»<sup>25</sup>. Conviene, sin embargo, preguntarse hasta qué punto este argumento afecta a Kant, pues ahí le hace Hegel dos atribuciones que no parecen fundadas.

La primera consiste en afirmar que la crítica kantiana de la razón es *anterior* al conocimiento objetivo. Si hubiera que establecer una relación temporal entre la crítica y el conocimiento objetivo, más bien habría que decir que en Kant el conocimiento objetivo precede a la crítica, pues ésta presupone aquél y se propone investigar cómo es posible. El recurso de Hegel a la metáfora del escolástico sugiere que, en su opinión, Kant deriva el *factum* del conocimiento objetivo —es decir, que hay juicios sintéticos *a priori* en la matemática y en la física— partiendo del previo conocimiento de aquello que lo posibilita —esto es, lo formal, la facultad de conocer—. Desde esta perspectiva, lo que Hegel objetaría a Kant es la falacia de pasar de lo posible a lo real, paso tan insensato como lo sería el de quien pretendiese, antes de echarse al agua —es decir, conociendo, por así decirlo, en el vacío los movimientos corporales que hacen *posible* nadar—, aprender a nadar —es decir, dar a tales movimientos la *realidad* que tienen en el medio acuático—.

Pero, ¿da en el blanco esta objeción? No parece que así sea, si tenemos en cuenta que, cuando Kant plantea el conocimiento de lo formal como un conocimiento de las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo, no entiende la noción de «posibilidad» en un sentido lógico (la ausencia de contradicción), ni tampoco en un sentido físico (la concordancia con las leyes generales de la naturaleza), sino en un sentido transcendental que deriva del concepto metafísico de la *possibilitas* como constitución esencial o naturaleza de una cosa —en este caso, de la facultad de conocer—, en virtud de la cual el conocimiento objetivo que hay, se justifica como conocimiento válido<sup>26</sup>. En este sentido específico de la noción de posibilidad, investigar la posibilidad de la experiencia significa, para Kant, investigar lo que hace necesaria la experiencia conforme a la constitución esencial de la razón. Por tanto, el paso de la crítica

<sup>25</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>26</sup> Cf. Martínez Marzoa, F.: *Releer a Kant*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 23-25. Así como la noción metafísica de la *possibilitas* como constitución esencial de una cosa permite concebir ésta como fundamento real de otras cosas, su interpretación transcendental permite concebirla como fundamento de inteligibilidad de otras cosas. Como concepto metafísico, la posibilidad designa una relación entre entes, mientras que en su interpretación transcendental designa una relación entre conceptos.

de la razón al conocimiento objetivo no es un paso de lo posible a lo real, en el sentido sugerido por Hegel, sino un tránsito desde la condición necesaria de posibilidad hasta la realidad condicionada por ella, donde la condición necesaria ostenta una prioridad conceptual, en cuanto condición de validez de lo condicionado por ella, y no una prioridad temporal en el orden de la existencia.

Esto último afecta también a otro aspecto de la interpretación de Hegel. Según éste, la investigación kantiana de la forma del conocimiento, considerada como algo separado del contenido de éste, equivale a una investigación del «instrumento antes de emprender el trabajo que se debe realizar por medio de él»<sup>27</sup>. Hegel interpreta, pues, «la forma del conocimiento» en el sentido de «el medio o el instrumento del conocimiento». Pero esto es ir más allá de Kant. Pues, mientras que la relación entre un medio y un resultado —con independencia de que se trate de un medio activo, o instrumento, o de un medio pasivo, o *medium*<sup>28</sup>— es una relación causal —contingente, por tanto— entre dos cosas o sucesos, la relación establecida por Kant entre el conocimiento de la forma del conocimiento objetivo y este mismo conocimiento es una relación conceptual entre el conocimiento objetivo y las condiciones necesarias de su validez. Ahora bien, conocer las condiciones de validez del conocimiento objetivo no es lo mismo que conocer el instrumento mediante el cual se lleva a cabo este conocimiento.

Si las observaciones precedentes son acertadas, hay motivos para pensar que la caracterización hegeliana del criticismo contiene posibles malentendidos. Y, sin embargo, hay algo en esa caracterización que permanece en pie y no resulta afectado por ellos. Pues, aunque la investigación de la facultad de conocer presuponga la validez del conocimiento objetivo o experiencia, y responda al propósito de determinar sus condiciones de posibilidad, sigue siendo cierto que Kant *independiza* la crítica de la razón del conocimiento objetivo, pues es función capital de la crítica presentar las condiciones constitutivas de la experiencia con independencia de todo contenido de la misma que pueda ser reconocido como válido. De este modo, Kant plantea la investigación de las condiciones necesarias de posibilidad de la experiencia como un conocimiento transcendental que se sitúa en un nivel diferente (meta-conocimiento) al del contenido de la propia experiencia (conocimiento-objeto).

Es esta pretensión de justificar el conocimiento de las condiciones de la experiencia independientemente del contenido de ésta, lo que constituye el verdadero blanco de la crítica de Hegel. Su objeción contra el criticismo, en este punto, es que tal separación hace imposible la tarea crítica misma, pues «la

---

<sup>27</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>28</sup> *FdE*, pp. 51-52.

investigación del conocimiento [de la facultad de conocer] no puede acaecer más que conociendo [los objetos]»<sup>29</sup>. Según Hegel, el conocimiento es esencialmente conocimiento de objetos. Prescindir del contenido objetivo tiene por resultado un vacío de conocimiento, y no, como pretende Kant, un conocimiento de la forma del mismo. En consecuencia, si se pretende conocer la forma de la experiencia –es decir, la forma del conocimiento sin más–, no se puede hacer abstracción de su contenido objetivo. Sólo dentro del conocimiento de objetos puede llevarse a cabo la crítica de la razón, pues el conocimiento de las condiciones de la experiencia está, a su vez, mediado por ella. O, para decirlo aún de otra manera, lo que Kant entendía como dos conocimientos externamente relacionados –el de la forma y el del contenido de la experiencia–, Hegel lo plantea como dos aspectos o momentos que surgen en el interior de la propia experiencia, la cual encierra tanto la referencia a objetos como las condiciones normativas de tal referencia.

Un segundo presupuesto del criticismo consiste en haber establecido, sobre la base de una concepción subjetivista del pensar, «una diferencia entre nosotros mismos y tal conocimiento»<sup>30</sup>. No cabe duda de que Hegel celebra como una conquista definitiva de la modernidad el principio de la libertad del pensar, gracias al cual la filosofía ha llegado a saber que la autoconciencia es un momento esencial de la verdad<sup>31</sup>. Según este principio, lo que hay de normativo en el conocimiento –su estatuto de necesidad y universalidad, su carácter de verdad– ya no se presume derivado del ser del objeto, sino fundado en la auto-identidad del sujeto pensante, es decir, en la certeza. La metafísica racionalista todavía confiaba en que el pensar subjetivo era capaz de «llevar ante la conciencia lo que los objetos son verdaderamente»<sup>32</sup> y, por tanto, creía posible elevar la certeza al grado de verdad. Pero en Kant esa confianza se ha desvanecido, de tal modo que lo que la razón decreta como válido para el sujeto, más bien contiene la certeza de que sólo vale para él, y no para las cosas: «La filosofía crítica entiende la relación de estos tres términos [la cosa, nosotros y los conceptos que de ella tenemos] como si pusiéramos los pensamientos cual medio entre nosotros y las cosas, en el sentido de que este medio más bien nos separa de ellas que nos une a ellas»<sup>33</sup>.

La retracción de la razón al yo, que es común a la metafísica racionalista y a Kant, mantiene incólume la representación de la relación entre el sujeto y la

<sup>29</sup> *Enc.*, § 10.

<sup>30</sup> *FdE*, p. 52.

<sup>31</sup> «El principio de la independencia de la razón, de su absoluta autosuficiencia en ella misma, hay que verlo desde ahora como principio universal de la filosofía, como una de las condiciones de la época» (*Enc.*, § 60).

<sup>32</sup> *Enc.*, § 26.

<sup>33</sup> *CL*, p. 35.

cosa como una relación externa entre dos entes o cuasi-entes. La diferencia estriba en que Descartes todavía creía que el pensar permitía al sujeto pasar de sus representaciones a lo representado por ellas –de la realidad objetiva de las ideas a la realidad formal de las cosas–, mientras que para Kant los pensamientos son sólo nuestros, lo que viene a significar que su función no es trascender el ámbito de la representación, sino establecer en su seno las condiciones normativas que permitan constituir la cosa como mero fenómeno, reduciendo así el ser de la cosa a su ser *para nosotros*, y abandonando a un indeterminado más allá su ser *en sí*.

Cuando Hegel reprocha al criticismo la separación que establece entre nuestros pensamientos y el conocimiento, no se limita a cuestionar la desconfianza kantiana en que el pensar pueda llevarnos de las ideas a las cosas, sino que también denuncia la ingenua confianza cartesiana en la posibilidad de dicho tránsito<sup>34</sup>. Pues el objetivo último de su crítica es la representación externalista del límite entre subjetividad y objetividad que subyace a la concepción moderna de la razón. Es bien conocida la enfática observación hegeliana, según la cual «todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto»<sup>35</sup>. Lo que no siempre se destaca suficientemente es que esta propuesta incluye concebir la verdad no sólo como sujeto, sino también y en la misma medida como sustancia<sup>36</sup>. Hegel propone, sencillamente, no separar en la concepción de la verdad el principio de subjetividad del principio de sustancialidad. La recomendación hegeliana apunta contra la reificación del sujeto y del objeto como dos entes relacionados externamente. Pues, según Hegel, el pensar ya no puede seguir representándose como algo meramente subjetivo, ni la cosa como algo externo al pensamiento, sino que tanto el yo como la cosa deben concebirse como siendo cada uno la relación entera de sí mismo con su otro, en cuya mediación surge tanto el momento de su diferencia –la desigualdad de certeza y verdad–, como la negación determinada de esa diferencia –la igualdad de certeza y verdad<sup>37</sup>.

---

<sup>34</sup> Cf. *Enc.*, § 26. Lo que hay de ingenuo en Descartes consiste en el hecho de que su confianza en la capacidad del pensamiento para la verdad reposa en la falta de conciencia de las oposiciones que encierra el pensamiento.

<sup>35</sup> *FdE*, p. 15.

<sup>36</sup> Cf. *Enc.*, §§ 23-25, donde Hegel identifica la verdad del pensamiento con su objetividad, esto es, con su validez «para expresar las determinaciones esenciales de las cosas» (§ 24). La recuperación hegeliana de este aspecto de la concepción aristotélica del pensamiento no está reñida con su propia interpretación del principio moderno de la libertad como esencia del pensar, pues para Hegel la libertad del pensar no consiste en un hacer arbitrario del yo, sino en un «dejar que la cosa mande en uno mismo» (§ 23).

<sup>37</sup> Así se entiende igualmente su punto de vista de que, cuando cambia el saber, no sólo cambia una representación que el sujeto tiene del objeto, sino que cambia también el ser del objeto, y con él cambia el criterio con el que el sujeto juzga su saber, y, con todo ello, cambia también el sujeto (cf. *FdE*, p. 58). Sujeto y objeto, certeza y verdad, criterio y representación, son a la vez constituyentes y constituidos en la mediación del conocimiento.

Hegel busca superar, de este modo, la separación entre lo normativo y lo representacional sancionada por la concepción subjetivista de la razón. Lo normativo del conocimiento no es algo impuesto por el sujeto pensante a un contenido representacional dado, sino algo que la razón pone en un contenido en la misma medida en que lo reconoce como propio de él. «El pensar sólo es verdadero según el contenido en tanto está inmerso en la cosa, y según la forma, en tanto que no es un ser o hacer particular del sujeto, sino que la conciencia se comporta... como yo liberado de todas las particularidades, de cualesquiera propiedades, estados subjetivos, etc., y solamente hace lo universal en lo cual él es idéntico a todos los individuos.»<sup>38</sup>

La tesis de la inseparabilidad de la forma y el contenido del pensar, implica una confrontación con la tesis kantiana de la irreductibilidad de intuición y concepto. Desde la perspectiva de Hegel, el aspecto bajo el cual el objeto es dado, no es separable del aspecto bajo el cual es pensado. En esa medida, lo que de universal y necesario hay en la comprensión de la cosa, no expresa el comportamiento de un sujeto *constituido* con respecto a un objeto *dado*, sino una mediación en virtud de la cual nuestro pensar se constituye en ser de la cosa —dejando de ser mera forma nuestra—, no menos que la cosa se constituye en pensamiento —dejando de ser mero contenido dado—. La noción hegeliana de *concepto* expresa la inseparabilidad de esos dos momentos: la esencialidad de nuestro pensar y la subjetividad de la cosa pensada<sup>39</sup>. Hegel apunta a esta concepción del pensamiento cuando opone al punto de vista del criticismo «la simple observación de que precisamente las cosas, que tendrían que estar situadas en un más allá en la extremidad opuesta a la que nos hallamos nosotros y el pensamiento a ellas referido, no son en sí mismas sino cosas-pensamiento (*Gedankendinge*)»<sup>40</sup>. Bajo esta perspectiva, las contraposiciones de sujeto y objeto, forma y contenido, normatividad y contenido representacional, verdad y certeza, son todas ellas internas al pensar, por lo cual éste es absoluto y, en cuanto tal, es *saber*. Lo cual implica, no sólo que aquellas oposiciones son determinadas —y, por tanto, conocidas—, sino también que se resuelven y no permanecen fijas. En ello consiste, precisamente, el carácter absoluto que posee el pensar cuando se lo concibe, no como mero *entendimiento*, sino también como *razón*.

El tercer presupuesto de la filosofía crítica consiste en haber dado por sentado que, «encontrándose lo absoluto de un lado y el conocimiento de otro, esto

<sup>38</sup> *Enc.*, § 23.

<sup>39</sup> En uno de sus sentidos principales, «concepto» designa en Hegel «el propio sí mismo del objeto, que se expone como su devenir» (*FdE*, p. 40); es decir, la esencia de la cosa en tanto que devenida para sí misma o subjetivizada.

<sup>40</sup> *CL*, p. 35.

es, para sí y separado de lo absoluto, [tal conocimiento] es, con todo, algo real»<sup>41</sup>. Este tercer presupuesto, según el cual hay una separación entre el conocimiento y lo absoluto, presenta dos aspectos: por un lado, supone que puede ser verdadero un conocimiento que no tenga por objeto lo absoluto, es decir, que hay una verdad no absoluta; por otro lado, supone que una idea de lo absoluto como algo trascendente al conocimiento –y, por tanto, carente de verdad– puede, no obstante, considerarse una representación válida de lo absoluto<sup>42</sup>. Dicho de otro modo, implica admitir un absoluto no verdadero. Ambos aspectos reflejan, en opinión de Hegel, el dualismo en que se debate la filosofía kantiana entre el principio general del empirismo, según el cual el criterio último de cognoscibilidad es la intuición, y el principio de la autosuficiencia y libertad del pensar, que Kant comparte con la metafísica racionalista<sup>43</sup>. Tal dualismo no se manifiesta sólo en la epistemología de Kant, sino también en la escisión establecida por él entre el uso teórico y el uso práctico de la razón.

En lo que respecta a la epistemología, la sujeción de Kant al principio empirista le lleva a circunscribir el conocimiento al ámbito de lo empírico, mientras que el influjo del principio racionalista evita que el empirismo kantiano se deslice por la pendiente del materialismo o del naturalismo –que, según observa Hegel, son «el sistema consecuente del empirismo»–<sup>44</sup>. Sin embargo, el intento de armonizar ambos principios en su teoría del conocimiento fuerza a Kant a no reducir la cosa a su ser sensible, y a separar éste de su ser en sí. La equiparación del objeto del conocimiento al fenómeno pone de manifiesto la doble fidelidad kantiana, pues el «fenómeno» es la cosa en cuanto objeto de una posible intuición empírica, pero este carácter objetivable de la cosa en cuanto fenómeno es contrapuesto a su realidad en sí, la cual es considerada como problemática en la misma medida en que no es sensible, aunque sea pensable (*noúmeno*). La concesión que Kant hace al empirismo consiste en limitar el conocimiento a los fenómenos; y su reconocimiento al principio racionalista consiste en atribuir a ese conocimiento empírico una validez necesaria y universal que sólo procede del principio de la autosubsistencia o espontaneidad del pensar. Pero Hegel no deja de notar que en el conocimiento Kant subordina este principio a aquél, por cuanto niega que los conceptos y principios del entendimiento tengan otra verdad que la que deriva de su uso empírico. Por ello le reprocha haber admitido que «el conocimiento en general, aunque sea incapaz de

---

<sup>41</sup> *FdE*, p. 52.

<sup>42</sup> En el sentido, por ejemplo, en que Kant reconoce la utilidad subjetiva de las ideas de la razón como principios meramente regulativos en el conocimiento, o las admite como objetos de una fe racional en cuanto postulados de la razón práctica.

<sup>43</sup> Cf. *Enc.*, § 60.

<sup>44</sup> *Enc.*, § 60.

captar lo absoluto, sin embargo puede ser capaz de otra verdad»<sup>45</sup>, a saber, la del conocimiento de los fenómenos.

La consecuencia de esta primacía del principio empirista en la teoría kantiana del conocimiento, es que el contenido nouménico es despojado de toda verdad, por lo cual la *cosa en sí* queda reducida a una representación vacía y carente de objetividad, y el *yo puro* es igualmente representado como un yo abstracto e incognoscible: «La metafísica –incluso la que se limitaba a conceptos fijos del entendimiento, y no se elevaba al grado especulativo y a la naturaleza del concepto y de la idea– tenía como su fin el conocer la verdad, y examinaba sus objetos para ver si eran o no algo verdadero, si eran sustancias o fenómenos. Pero la victoria de la crítica kantiana contra esta metafísica consiste más bien en poner de lado la investigación que tenía como fin lo verdadero, y en apartar este fin mismo; ella ni siquiera se plantea el único problema que tiene interés, a saber, si un determinado sujeto, en este caso el yo abstracto de la representación, tiene en sí y por sí verdad. Ahora bien, detenerse en el fenómeno y en lo que la conciencia ordinaria resulta para la representación, equivaldría a renunciar al concepto y a la filosofía. La crítica kantiana llama a lo que sobresale de este terreno, un vuelo al que la razón no está autorizada de ninguna manera. En realidad, el concepto pasa por alto lo que carece de concepto, y la primera justificación que tiene para pasar esto por alto, consiste por un lado en el concepto mismo, y, por otro lado, según el aspecto negativo, en la falta de verdad del fenómeno y de la representación, así como de aquellas abstracciones que son las cosas en sí y aquel yo que no tiene que ser objeto para sí mismo»<sup>46</sup>. Hegel objeta a Kant que, una vez ha privado a la cosa y al yo de toda determinación, la conclusión pertinente no es que no sabemos qué son, sino, al contrario, que sabemos que son «lo perfectamente abstracto, lo completamente vacío solamente determinado como más allá»<sup>47</sup>, que sólo carece de verdad en cuanto producto muerto del pensar abstracto.

El otro aspecto de la separación entre lo verdadero y lo absoluto –aquel que consiste en presuponer un absoluto no verdadero– afecta especialmente al uso práctico de la razón, en tanto en cuanto dicho uso exige, según Kant, la limitación de nuestra facultad de conocer. La explicación de esta exigencia, que se encuentra al final de la *Crítica de la razón práctica*, se puede resumir como sigue. Dada la destinación natural del hombre al bien supremo, el hecho de que la razón sea incapaz de conocer a Dios, lejos de obstaculizar aquel destino,

<sup>45</sup> *FdE*, p. 52.

<sup>46</sup> *CL*, p. 687. El texto citado pertenece al libro III («Doctrina del concepto»), sección 3.<sup>a</sup> («La idea»), cap. 2 («La idea del conocer»).

<sup>47</sup> *Enc.*, § 44.

posibilita su realización. Pues, ya que el valor moral de las acciones depende exclusivamente del móvil racional del respeto al deber, si tuviésemos conocimiento del gobierno divino del mundo, cumpliríamos la ley moral, pero no lo haríamos *por deber*, con lo cual «no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aun para el del mundo a los ojos de la suprema sabiduría»<sup>48</sup>.

Considerada bajo el punto de vista del destino moral del hombre, la insuficiencia de la razón teórica para conocer a Dios aparece, pues, como un feliz designio de la inescrutable sabiduría divina, gracias al cual podemos hacernos dignos de participar en el bien supremo. Dada la armonía que Kant encuentra entre el destino moral del hombre y la limitación de su facultad de conocer, no puede sorprender que Hegel interprete la tesis kantiana de la incognoscibilidad de lo absoluto en términos de un «temor a la verdad»<sup>49</sup>, desde el momento en que Kant considera la aceptación del principio de la infinitud de la razón teórica como un impedimento para la realización de la absoluta dignidad moral del ser humano<sup>50</sup>.

### 3. LA REFUTACIÓN INTERNA DEL CRITICISMO

Los argumentos de Hegel contra el criticismo que acabamos de reconstruir son desarrollados por él en textos preliminares o marginales (prólogos, introducciones, etc.)<sup>51</sup>. Por consiguiente, esos argumentos carecen de validez para el propio Hegel, pues tales textos tienen el estatuto de meros razonamientos (*Räsonnement*), explicaciones (*Erklärungen*) y consideraciones previas<sup>52</sup>, cuya función es situar al lector en la perspectiva general de la exposición científica que constituye el cuerpo de la obra en cuestión, sin pretender justificar ese punto de vista, que sólo recibe su legitimación y tratamiento adecuado en el seno de la exposición. Por consiguiente, la única refutación válida de las representa-

<sup>48</sup> Kant: *Crítica de la razón práctica*, parte 1.ª, libro II, cap. 2, § 9 (trad. de J. Rovira, Buenos Aires, Losada, 1968, p. 156).

<sup>49</sup> *FdE*, p. 52.

<sup>50</sup> Frente a la interpretación heideggeriana del «temor a la verdad» como miedo a incurrir en el error dialéctico (cf. Heidegger: *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza, 1995, p. 127), Philolenko refiere aquella expresión de Hegel al ámbito de la razón práctica kantiana (cf. Philolenko, A.: *Lecture de la Phénoménologie de Hegel*, Paris, Vrin, 1993, p. 120).

<sup>51</sup> En efecto, prácticamente todas las objeciones recogidas aparecen en los siguientes textos: el prólogo y la introducción de la *Fenomenología del Espíritu*; los dos prólogos –a la 1.ª y 2.ª ediciones– y la introducción de la *Ciencia de la Lógica*, así como la sección introductoria de la «Doctrina del Ser» titulada «¿Cuál debe ser el comienzo de la ciencia?»; y la introducción a la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (§§ 1-18), así como la sección introductoria a la lógica de la *Enciclopedia* titulada «Concepto previo» (§§ 19-83).

<sup>52</sup> Cf. *FdE*, p. 7; *CL*, p. 72; *Enc.*, § 25.

ciones sobre el conocimiento presupuestas por el criticismo es la refutación interna al propio saber científico, «pues es dentro de la ciencia donde deben ser precisamente investigadas todas las determinaciones de esta clase [las presuposiciones, aseveraciones y prejuicios] y donde se debe conocer qué es lo que hay en ellas y en sus contraposiciones»<sup>53</sup>.

No es pretensión nuestra reconstruir aquí tal refutación interna –empresa vana por lo demás, pues la justificación de su validez exige comprender la exposición científica en su integridad–. Sólo queremos apuntar, siquiera sea a título marginal, algunos requisitos metodológicos de tal refutación. En el diseño de su programa sistemático, Hegel confió a la *Fenomenología del espíritu* –al menos en la época de su redacción– la tarea de llevar a cabo esa refutación científica de todas las opiniones sobre el conocimiento heredadas, tanto de la esfera de la representación ordinaria como de la epistemología, en la cual se incluyen las representaciones kantianas sobre el conocimiento<sup>54</sup>. De acuerdo con su propia noción de la científicidad filosófica, la refutación hegeliana del criticismo sólo puede justificarse desde una comprensión global de la exposición fenomenológica, pues sólo ella permite relativizar las representaciones criticistas del conocimiento como contenidos que en sí mismos no expresan una verdad última, sino meros momentos parciales –y, como tales, no verdaderos– que son negados y reabsorbidos en el movimiento integral del saber.

La cuestión es: ¿Cómo se justifica la exposición fenomenológica del movimiento del saber? Ya ha habido ocasión de señalar que la mediación hegeliana de metaconocimiento y conocimiento-objeto implica, entre otras cosas, que el fenomenólogo no necesita aportar mediante una reflexión extrínseca los criterios de la crítica de la experiencia, pues tales criterios son inmanentes a ésta y cambian con ella, por lo que el propio sujeto de la experiencia es quien lleva a cabo su examen. El fenomenólogo se ve, así, eximido de la tarea crítica y se limita a registrar el autoexamen que la conciencia realiza de sus propias formas de conocimiento.

Sin embargo, Hegel reconoce que en la estructura de la experiencia hay un momento que no es transparente para el sujeto de ésta. Él lo describe así: «Cuando lo que primero aparecía como el objeto decae en la conciencia a un saber de él, y el en sí se convierte en un ser del en sí para la conciencia, éste es el nuevo objeto por el que también hace su entrada una nueva figura de la conciencia, cuya esencia es algo distinto de la esencia de la figura precedente. Es

<sup>53</sup> *Enc.*, § 78.

<sup>54</sup> Sobre este punto, cf. Navarro Cordón, J. M.: «Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica», en VV.AA.: *En torno a Hegel*, Publicaciones de la Universidad de Granada, 1974, pp. 253-314.

esta circunstancia la que guía en su necesidad toda la serie de las figuras de la conciencia. Sólo esta necesidad misma o el surgimiento del nuevo objeto, el cual se le ofrece a la conciencia sin que ella sepa cómo le acontece, es lo que ocurre para nosotros, por así decir, a sus espaldas»<sup>55</sup>. Hay, por tanto, algo que el sujeto de la experiencia desconoce con respecto a ella, a saber: que cuando cualquier forma de conocimiento es enjuiciada por él como no verdadera y aparece una nueva forma que la reemplaza, ésta surge de la experiencia hecha por él sobre la anterior, es decir, de su negación determinada. Precisamente a causa de ello todas las figuras están internamente conectadas entre sí en virtud de una necesidad inmanente. Pero esta conexión no es conocida por el sujeto de la experiencia, entre otras razones porque su identidad no permanece invariable a través de todas las figuras, sino que cambia con su saber, produciéndose de una figura a otra «una inversión de la propia conciencia»<sup>56</sup>. Esta inversión contribuye a explicar por qué, de hecho, los sujetos particulares de cada figura no se han reconocido como órganos de un único sujeto universal, ni han reconocido sus formas particulares de conocimiento como momentos de una única experiencia.

Pero si la conexión necesaria que constituye las diversas figuras del movimiento del saber en momentos de una experiencia totalizadora no es transparente para la conciencia, sino sólo para el fenomenólogo que las contempla, ¿cómo puede justificar él ese punto de vista, del que depende que su exposición sea científica? La respuesta no puede ser que tal justificación se basa en criterios internos a la exposición fenomenológica (coherencia, carácter determinado de la negación, etc.), pues la pertinencia de estos criterios depende de que el movimiento del saber se haya comprendido ya como el proceso unitario de un sujeto único. Es precisamente esta comprensión previa –que sólo posee el fenomenólogo, no los sujetos del saber que aquél expone– la que fundamenta la exposición fenomenológica, es decir, la que permite al fenomenólogo reconstruir como un todo orgánico la multiplicidad de figuras del saber experimentadas de manera rapsódica por los sujetos empíricos.

Ciertamente, el fenomenólogo no ha llegado a esa comprensión de una manera contingente ni arbitraria, figurando entre los cometidos de la propia exposición fenomenológica presentar esa comprensión como resultado *real* del propio movimiento del saber que ella permite reconstruir *idealmente*. Sin embargo, Hegel es consciente de que, para que tal exposición tenga valor científico o demostrativo, y no meramente histórico o genético, ha de poseer un fundamento puramente racional. Este fundamento puro de la exposición feno-

---

<sup>55</sup> *FdE*, pp. 59-60.

<sup>56</sup> *FdE*, p. 59.

menológica lo suministra la lógica, como Hegel reconoce expresamente al afirmar que «el movimiento progresivo de este objeto [la conciencia], así como el desarrollo de toda su vida natural y espiritual, sólo se basa en la naturaleza de las esencialidades puras que constituyen el contenido de la lógica»<sup>57</sup>. Desde la unidad de la idea absoluta —o sea, desde el sistema de las determinaciones puras del pensar—, el fenomenólogo comprende la multiplicidad de las figuras de la experiencia como *puesta* por el pensar. Y justamente en la medida en que reconstruye la unidad de la experiencia desde su fundamento lógico, la exposición fenomenológica queda científicamente justificada. Esa reconstrucción sólo es posible en tanto en cuanto el saber puro —la lógica especulativa— le ha suministrado la clave de comprensión de la experiencia como un saber absoluto en sí, aunque en su desarrollo no se haya manifestado como tal a la conciencia.

El problema que ahora se plantea es: ¿Cómo se justifica el propio saber lógico? En cierto sentido, es la propia *Fenomenología* la que suministra esa justificación, en tanto en cuanto pretende facilitar el acceso a la ciencia pura. Esta respuesta se desprende de ciertas descripciones de la *Fenomenología* hechas por Hegel en la época de su redacción (1807), cuya vigencia se mantiene aún en la fecha de publicación de la primera parte de la *Lógica* (1812). Dos ejemplos bastarán para comprobarlo. En la «Introducción» de la *Fenomenología*, Hegel se enfrenta a los partidarios de un saber inmediato de lo absoluto que ignoran o rechazan las representaciones criticistas del conocimiento sobre la base de que «constituyen una manifestación vacía del saber que inmediatamente desaparece al entrar en acción la ciencia»<sup>58</sup>. El contraargumento de Hegel es que la ciencia, de entrada, aparenta no tener nada que ver con el saber finito —es decir, con el conocimiento objetivo o experiencia—, por lo que, si verdaderamente quiere justificarse como un saber absoluto, tiene que liberarse de esa apariencia (*Schein*)<sup>59</sup> y mostrarse como internamente relacionada con dicho saber. El modo como Hegel emprende en la *Fenomenología* la liberación de esa apariencia, consiste en pensar la relación entre saber finito y saber puro desde el concepto *lógico* de la relación entre fenómeno y esencia, y presentar el saber finito como un movimiento conceptual mediante el cual «el fenómeno se hace igual a la esencia»<sup>60</sup> a través de la negación de su propia existencia fenoménica.

A esta justificación fenomenológica del saber puro apunta también la siguiente indicación de la «Introducción» de la *Ciencia de la Lógica*: «El con-

---

<sup>57</sup> *CL*, p. 30. Sobre la estructura lógica del saber fenomenológico, cf. Heinrichs, J.: *Die Logik der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1974.

<sup>58</sup> *FdE*, p. 53.

<sup>59</sup> Cf. *FdE*, pp. 53 y 60.

<sup>60</sup> *FdE*, p. 60.

cepto de la ciencia pura y su deducción son presupuestos en el presente tratado, por cuanto la fenomenología del espíritu no es más que la deducción de este concepto»<sup>61</sup>. La condición que hace posible que la exposición fenomenológica justifique el concepto del saber absoluto, estriba en la dialéctica inmanente de la propia exposición fenomenológica. Pero, dado que esa dialéctica es ella misma un momento *lógico* de la experiencia, aquella exposición sólo puede deducir el concepto del saber absoluto en tanto en cuanto se funda en la propia lógica, que constituye la exposición pura de dicho saber.

La ambivalencia inherente a esta interpretación de la *Fenomenología del espíritu* como un «camino hacia la ciencia que es él mismo ciencia»<sup>62</sup>, recibe un matiz nuevo en la primera edición de la *Enciclopedia* (1817), donde Hegel revisa el sentido que originalmente atribuyó a la *Fenomenología* como «primera parte de la filosofía, en el sentido de que debía preceder a la ciencia pura, en tanto que es la génesis (*Entstehung*) de su concepto»<sup>63</sup>. Hegel explica en este mismo contexto que esa función introductoria consistía esencialmente en negar, entre otras, las representaciones de la teoría del conocimiento al uso, que el propio enfoque crítico suponía sin someter a crítica, mostrando que se presentaban necesariamente en el conocimiento finito, y que igualmente se autosuperan en él de manera necesaria. La *Fenomenología* sólo es una introducción a la lógica en cuanto es «una ciencia negativa»<sup>64</sup> que, al superar todas las representaciones inherentes al saber finito, hace posible el saber *puro*, o sea, el saber libre de toda presuposición. Sin embargo, si esa negación no tuviera una significación dialéctica —esto es, si no surgiera de un contenido determinado precedente y no se negase a sí misma produciendo un contenido determinado más concreto, todo lo cual constituye la necesidad inmanente de la progresión—, el «escepticismo consumado»<sup>65</sup> de la conciencia fenomenológica se relacionaría con las formas finitas de su saber sólo de una manera empírica, no científica, y

<sup>61</sup> *CL*, p. 46.

<sup>62</sup> *FdE*, p. 60. Habermas describe esta ambivalencia en los siguientes términos: «Por una parte, [la fenomenología] debía afirmar como problemático el punto de vista del saber absoluto, al que se suponía que sólo ella debía y podía producir mediante justamente una radicalización de la crítica del conocimiento; y, por otra parte, suponía, de hecho, este saber absoluto, con tal certeza que se creía justificada para renunciar desde el primer momento a todo trabajo de crítica del conocimiento» (Habermas, J.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, p. 31). Así caracterizada, la ambivalencia deviene inconsistencia. Pero tal imputación no hace justicia a Hegel. Pues su radicalización de la teoría del conocimiento no le indujo a renunciar a toda tarea crítica, sino que le llevó más bien a emprenderla como un trabajo de autodepuración de la razón absoluta respecto de todo saber finito. La ambivalencia hegeliana no deriva tanto de incoherencias internas, como de la exigencia de que lo fundado —la razón absoluta— sea fundamento de aquello que la origina —la crítica del conocimiento finito—. Pero esa exigencia es consustancial a la circularidad del propio saber absoluto.

<sup>63</sup> *Enc.*, (1.ª ed.), § 36. Este párrafo pertenece al «Concepto preliminar» (§§ 12-37) con que se inicia la exposición de la lógica en esta primera edición de la *Enciclopedia*.

<sup>64</sup> *Enc.*, (1.ª ed.), § 36.

<sup>65</sup> *Ibid.* Cf. también *FdE*, p. 54.

no conduciría al punto de vista de la ciencia. Ahora bien, añade Hegel, «lo dialéctico es él mismo un momento esencial de la ciencia afirmativa»<sup>66</sup>, no de la ciencia fenomenológica, que es negativa. De donde saca la conclusión de que la *Fenomenología* no puede constituir «un comienzo absoluto»<sup>67</sup> de la ciencia, pues incluso su utilidad propedéutica, meramente negativa, está fundamentada absolutamente en la ciencia pura.

Ese comienzo absoluto –es decir, el comienzo del saber como un pensar puro que carece de todo presupuesto y se hace cargo de sí mismo– es inmanente al propio pensar puro, y no depende de un saber previo a él. O, dicho de otro modo, el saber puro se autojustifica como un círculo que se cierra sobre sí mismo. Por eso la crítica radical de las representaciones del conocimiento presupuestas por el criticismo no la proporciona la *Fenomenología del Espíritu*, sino la *Ciencia de la Lógica*: «La lógica es ella misma este examen exigido [de toda presuposición], pero lo es de una manera más verdadera que el proceder crítico»<sup>68</sup>, ya que, en virtud de su estructura dialéctica, el pensar puro encierra la autocrítica inmanente y necesaria de todo contenido finito, y no una crítica externa, formal y parcial como la kantiana.

La conclusión de esto es que sólo el círculo total del saber puro constituye, para Hegel, la verdadera refutación del criticismo, habida cuenta de que «la refutación sólo es a fondo cuando se deriva del mismo principio y se desarrolla sobre la base de él, y no se monta desde fuera mediante aseveraciones y ocurrencias contrapuestas»<sup>69</sup>. En efecto, el principio del criticismo era la exigencia de examinar la facultad de conocer para fijar sus límites. Desarrollar radicalmente este principio, como Hegel pretende, conduce a examinar también las representaciones en que se basa la propia crítica kantiana de la razón. Ese examen, que Hegel lleva a cabo en la *Fenomenología*, sólo queda absolutamente justificado –y, por tanto, eliminada toda presuposición– desde el pensar puro que se sabe sólo a sí mismo. De donde deduce Hegel que la exigencia crítica sólo se cumple plenamente en su propia lógica.

La cuestión que esto plantea es: ¿Y cómo se justifica la exigencia de que la razón filosófica se autolegitime precisamente como razón crítica, sea en el sentido formal kantiano, sea en el sentido absoluto hegeliano? La pregunta no la planteamos nosotros, sino que se la hace el propio Hegel, y su respuesta es: «Esta exigencia [de una carencia total de presuposiciones] se cumple propia-

---

<sup>66</sup> *Enc.*, (1.ª ed.), § 36.

<sup>67</sup> *Ibid.*

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

mente en la decisión de *querer pensar puramente*, llevada a cabo a través de la libertad que abstrae de todo y capta su pura abstracción, la simplicidad del pensar»<sup>70</sup>. Así pues, Hegel, no menos que Kant, hace depender la exigencia de emprender la crítica de la razón, de la voluntad de pensar libremente. Ambos son, pues, fieles al espíritu de su tiempo, es decir, al principio moderno de la independencia de la razón<sup>71</sup>. La diferencia estriba en que para Kant esa libertad sólo es incondicionada en la esfera práctica, no en la teórica, mientras que para Hegel la absoluta autosuficiencia del pensar es el saber libre que sólo da cuenta de sí ante sí mismo, es decir, un saber absoluto en cuyo seno surgen y se resuelven necesariamente todas las oposiciones que Kant mantiene separadas e irresueltas (subjektividad y objetividad, fenómeno y cosa en sí, finitud e infinitud, entendimiento y razón, hecho y valor, conocimiento y moralidad).

Enfrentados a esas dos diferentes realizaciones del principio de la libertad del pensar, no parece haber alguna razón externa para dirimir el conflicto entre la racionalidad finita de Kant y la racionalidad infinita de Hegel. Apelar a la consistencia como un criterio formal y reconocido por ambos, no es decisivo para inclinar la balanza hacia una de las posiciones, pues tan coherente consigo misma es una posición como la otra<sup>72</sup>. Tampoco cabe invocar la mayor capacidad explicativa o interpretativa de la concepción de Hegel, en tanto que puede integrar la posición de Kant como un momento parcial de su propia posición. Pues esta razón sólo es válida para quien ya acepta el punto de vista de que la *Aufhebung* hegeliana es un criterio de mayor capacidad explicativa.

---

<sup>70</sup> *Enc.*, § 78.

<sup>71</sup> En un comentario a pie de página de su edición de la *Enciclopedia* hegeliana, Valls Plana ha destacado con acierto la filiación kantiana y fichteana de la decisión de pensar libremente en que sitúa Hegel el comienzo subjetivo de la filosofía (cf. nota a *Enc.*, § 78). En la medida en que tal decisión refleja la crisis de la concepción objetivista de la verdad y su correlativa fundamentación en el sujeto, se encuentra ya en los impulsores del giro epistemológico de la filosofía y la ciencia moderna (Descartes, Galileo, etc.).

<sup>72</sup> La imputación hegeliana de que «es la mayor inconsecuencia conceder, por un lado, que el entendimiento sólo conoce fenómenos y, por otro lado, afirmar este conocimiento como algo absoluto cuando se dice que el conocer no puede ir más allá, que ése es el límite absoluto, natural, del humano saber» (*Enc.*, § 60), sólo es eficaz si se acepta su tesis de que «la señalización de algo como finito o limitado incluye la prueba de la presencia efectiva de lo infinito o ilimitado» (*Ibid.*). Según este punto de vista, una noción determinada de lo finito implica una noción también determinada de lo infinito, de modo que, o bien no conocemos nada como finito, o bien lo conocemos como tal desde un conocimiento determinado de lo infinito. Sin embargo, este argumento sólo es válido si se presupone que todo límite es interno al saber, que es como decir que el saber es absoluto. Pero, si se parte de un concepto finito de la razón, como hace Kant, es perfectamente coherente con él la noción de lo infinito como negación indeterminada de lo finito, que es la que corresponde al significado negativo que da Kant al concepto de noúmeno, como «un ente inteligible enteramente indeterminado, en cuanto algo exterior a nuestra sensibilidad» (*Crítica de la razón pura*, B307). En consecuencia, tan coherente es la noción determinada de infinitud con la concepción hegeliana del saber absoluto, como lo es la noción indeterminada de infinitud con la teoría kantiana del conocimiento empírico.

Así pues, en la medida en que nos sintamos concernidos por el problema moderno de determinar los límites de la razón, también nosotros estamos abocados a tomar una decisión. ¿Entre Kant y Hegel? Plantearlo en términos de esa disyuntiva parece dar por sentado que no hay alternativa entre una determinación abstracta de la finitud de la razón y una resolución positiva de su ir más allá de todo límite. También implicaría aceptar que la crítica de la razón conlleva la exigencia de liberarla de toda presuposición —ya sea por la vía de la demarcación de lo formal respecto a todo contenido, ya sea mediante la negación determinada de todas las plasmaciones materiales de la razón—. Pero, ¿por qué habría que optar entre una razón finita, que se comprende a sí misma como esencialmente desbordada por lo que hay, y una razón concreta, que no renuncia al trabajo de dar una figura reconocible a lo que en cada caso opone resistencia a la comprensión? Y, en última instancia, ¿por qué habría que decidirse en favor de una razón pura y libre de toda presuposición?

# TRANSCENDENTALIDAD Y RACIONALIDAD

JOSEP L. BLASCO  
MERCEDES TORREVEJANO  
*Editores*



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS

# TRANSCENDENTALIDAD Y RACIONALIDAD

JOSEP L. BLASCO  
MERCEDES TORREVEJANO  
*Editores*



COLECCIÓN *f*ILOSOFÍAS

*La reproducción total o parcial de este libro, incluida la cubierta,  
no autorizada por los editores, viola derechos reservados.  
Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.*

*Editores*

Josep L. Blasco  
Mercedes Torreveiano

*Colección dirigida por*  
Nicolás Sánchez Durá

Diseño gráfico: Pre-Textos (S.G.E.)

1ª edición: noviembre 2000

© de la presentación: Josep L. Blasco y Mercedes Torreveiano, 2000.

© Ángel Álvarez Gómez, Elena Nájera Pérez, Julián Marrades Millet, Mercedes Torreveiano Parra, Arsenio Ginzo Fernández, M<sup>a</sup> Jesús Vázquez Lobeiras, Julián Pacho, Josep L. Blasco Estellés, Eduardo Ortiz, Valeriano Iranzo García, Ernesto Sosa, Tobies Grimaldos Mascarós, Nicanor Ursúa, Miguel Ángel Quintanilla.

© de la presente edición:

PRE-TEXTOS (SERVICIOS DE GESTIÓN EDITORIAL)  
Luis Santángel, 10  
46005 Valencia

Editado en colaboración con el Departament de Metafísica i Teoria  
del Coneixement de la Universitat de València

IMPRESO EN ESPAÑA  
PRINTED IN SPAIN

ISBN: 84-8191-352-9  
DEPÓSITO LEGAL: V-4836-2000  
IMPRIME: Grupo CARDUCHE, S.C.V.

## ÍNDICE

Presentación . . . . .	7
PRIMERA PARTE: PERSPECTIVA HISTÓRICA	
Suárez y Spinoza: La disolución de los transcendentales . . . . . <i>Ángel Álvarez Gómez</i>	13
La idiosincracia del sujeto cartesiano: Su resistencia a la trascendentalidad . . . . . <i>Elena Nájera Pérez</i>	45
Sobre la crítica hegeliana del criticismo . . . . . <i>Julián Marrades Millet</i>	65
Trascendentalidad y metafísica. La repetición kantiana de Zubiri . . . . . <i>Mercedes Torrevejano Parra</i>	87
La <i>Frühromantik</i> y la filosofía trascendental . . . . . <i>Arsenio Ginzo Fernández</i>	119
SEGUNDA PARTE: PROBLEMAS KANTIANOS	
Aproximación al campo semántico del término «trascendental» desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Kant y de la historia de sus fuentes . . . . . <i>María Jesús Vázquez Lobeiras</i>	149
Naturaleza y artificio trascendental. Observaciones críticas a la teoría kantiana del conocimiento . . . . . <i>Julián Pacho G.</i>	171
Estructura lógica y valor epistemológico de los argumentos trascendentales . . . . . <i>Josep L. Blasco Estellés</i>	197

### TERCERA PARTE: TRANSCENDENTALIDAD Y RACIONALIDAD

Argumentos trascendentales y externismo conceptual en la obra de P. F. Strawson . . . . .	219
<i>Eduardo Ortiz</i>	
Caridad, interpretación y racionalidad . . . . .	243
<i>Valeriano Iranzo García</i>	
Dos falsas dicotomías: Fundacionismo/coherentismo e internalismo/externalismo . . . . .	259
<i>Ernesto Sosa</i>	
¿Es consistente la hipótesis del cerebro en una cubeta? . . . . .	275
<i>Tobías Grimaltos Mascarós</i>	
Hacia una Teoría de la Racionalidad no fundamentalista/ no justificacionista, pero con criterios necesarios para el pensamiento y la acción dentro de un falibilismo consecuente . . . . .	287
<i>Nicanor Ursúa Lezaun</i>	
La tecnología como paradigma de acción racional . . . . .	309
<i>Miguel A. Quintanilla</i>	