

KANT O HEGEL. ESBOZO DE UNA ALTERNATIVA RELATIVA A LA TEORIA DE LA VERDAD DENTRO DE LA FILOSOFIA IDEALISTA CLASICA

KONRAD CRAMER

El congreso organizado el pasado año por la Asociación-Hegel en Stuttgart lleva el título «¿Kant o Hegel? Sobre formas de fundamentación en la Filosofía». Uno de los coloquios organizados en dicho congreso llevaba el título «Sobre los fundamentos de la evolución filosófica de Kant a Hegel». Dado que mi socialización intelectual no se ha dado en el marco de lo que hoy se encierra bajo el título —sin duda necesitado de interpretación— de «filosofía analítica», sino más bien en el ámbito (en cierta medida hoy marginado) que puede ser definido por los nombres de Martin HEIDEGGER, y de la hermenéutica filosófica de Hans-Georg GADAMER —derivada de la filosofía heideggeriana—, me voy a permitir justificar la invitación a hablar aquí precisamente por el hecho de que me muevo en este que he llamado en cierta medida ámbito marginado.

Las teorías idealistas de la verdad son, aunque quizás falsas, desde luego complejas. No forman una unidad, aunque les es común el hecho de que la referencia de nuestro conocimiento a la verdad lo ligan a un fenómeno fundamental, a saber, el de la autoconciencia. En esta medida, son en principio teorías cartesianas; y ha sido Manuel KANT el que, si bien no ha pretendido aclarar la estructura de la autoconciencia, ha puesto de relieve su evidencia —para él indudable en el fenómeno de la autoconciencia— en relación con una teoría de la objetividad de nuestro conocimiento de objetos en el espacio y en el tiempo. Fue HEGEL el que reprochó a KANT lo fundamentalmente deficiente de su proceder, con el argumento de que era insuficiente precisamente porque había aban-

donado toda posibilidad de aclarar en primer término, y hacer susceptible de teorización la evidencia propia del fenómeno de la autoconciencia, que como tal es opaca. En esta deficiencia de la teoría kantiana y en esta exigencia hegeliana han visto importantes intérpretes del proceso evolutivo de la filosofía idealista clásica «de KANT a HEGEL» uno de los principales fundamentos para esa evolución. Y de esta manera, se puede sospechar que ya en la formulación de una cuestión como esta: «sobre los fundamentos de la evolución filosófica de Kant a Hegel», se presupone que existen tales fundamentos y que pueden ser identificados. Si tales fundamentos han de ser *suficientes*, entonces tendría que permitir su identificación demostrar la *necesidad* de dicha evolución, es decir, la necesidad de la transformación del concepto kantiano de filosofía trascendental como «lógica de la verdad» en el del idealismo especulativo hegeliano. Pues solamente cuando haya una fundamentación que se pueda llamar filosófica, es decir, un discurso conceptual que muestre la necesidad de un paso de KANT a HEGEL, existirá fundamento suficiente para éste.

Fundamentos suficientes son, así hay que decirlo aún hoy con el racionalismo clásico, precisamente aquellos mediante el recurso a los cuales se puede comprender por qué sucede necesariamente algo. No bastaría con amontonar las variadas indicaciones de que hay ciertas cuestiones cruciales que descansan en problemas residuales aún sin aclarar o incluso por tematizar en la filosofía kantiana, las cuales han conducido a que el concepto kantiano de una fundamentación trascendental de nuestra pretensión cognoscitiva de las cosas en el espacio y en el tiempo haya sido cambiada por sus sucesores y que esta transformación haya llegado a un término significativo en la lógica especulación de HEGEL y en su correspondiente concepto especulativo de verdad. Más bien se debería poder reconstruir la concepción hegeliana de la fundamentación del pensamiento filosófico como una consecuencia de la kantiana.

El mismo HEGEL fue de esta opinión y algunos de sus intérpretes le han seguido en la medida en que, como ya apuntaba, han emprendido el trabajo de reconstruir el proceso evolutivo de la filosofía postkantiana del idealismo alemán justamente como un proceso «de KANT a HEGEL». Con ello sin embargo, HEGEL y sus intérpretes han cargado sobre sus espaldas un nada despreciable fardo demostrativo. Una tal reconstrucción, esta es la tesis que yo

quiero articular a continuación, ha de mostrar no sólo que un programa filosófico de fundamentación de una estructura metódica determinada es la consecuencia sustancialmente inevitable de la reflexión acerca del contenido y la fuerza de un programa de fundamentación concebido de un modo completamente distinto. También ha de mostrar que dicho concepto de la fundamentación es la consecuencia de otro *tal* que su alteridad con respecto a aquel que ha de ser identificado como su consecuencia consiste exactamente en que para él esa consecuencia ha de ser considerada como una forma en último término insostenible de fundamentación filosófica, como una nueva forma de misticismo.

Esta tesis sostiene: para la autocomprensión que KANT tiene de sí mismo ha de parecer la filosofía especulativa hegeliana una empresa insostenible precisamente porque no se conforma con explicar y justificar las *funciones* de ciertas unidades de significado fundamentales, pero distintas y autónomas, de las categorías, en el todo de nuestro conocimiento de objetos *qua* objetos, sino que pretende integrar este programa en una empresa concebida de un modo totalmente distinto cuya tesis fundamental es que unas categorías se pueden engendrar desde otras y que el proceso y el concepto de esta generación es el mismo verdadero concepto filosófico de verdad.

El concepto hegeliano de la exposición y justificación de un todo sistemático categorial queda definido por lo que él llama «movimiento del concepto». Se entienda lo que se quiera de una manera más precisa por él, no hay controversia en la investigación hegeliana actual con respecto a que el concepto, en la medida en que se mueve, no sólo es algo en sí mismo *diferenciado*, sino algo también en sí mismo *diferenciante*. Si esta autodiferenciación es propia del *concepto* o de lo lógico mismo y es reconstruible en una teoría denominada «Lógica», en cualquier caso implica al menos que existe un proceso de generación de significados a partir de significados, en el que significaciones complejas surgen desde otras menos complejas. Caracteriza de un modo fundamental el proceso propuesto por HEGEL el que este surgir *no* reposa sobre una *conjunción* de significaciones elementales con complejos significativos. Este no es el caso, porque cada proceso en el que se unen unidades elementales de significado a complejos significativos se encuentra bajo la condición lógica de que los elementos unidos tengan también

independientemente de su unión cada uno una significación fija y determinada desde la cual primariamente se genere la univocidad de la significación compleja. La tesis hegeliana del automovimiento del concepto critica el clásico programa conjuntivo de la producción de complejos significativos exactamente en la medida en que no *hay* significaciones categoriales elementales algunas que existan separadas y estén fijadas de tal manera que mediante su unión puedan aparecer complejones significativas que sean precisamente por ello unívocas.

El programa hegeliano —desde el punto de vista de la *autodiferenciación* de lo lógico— no se deja traducir en el programa tradicional del análisis lógico y en el correspondiente de la generación definitoria de significaciones complejas, porque a diferencia de éste intenta obtener significaciones categoriales complejas suponiendo que significaciones categoriales elementales poseen en ellas mismas la propiedad lógica de «pasar» a significaciones complejas. En la medida en que HEGEL postula esa en cierto modo curiosa propiedad de las categorías, critica justamente el presupuesto del análisis y la síntesis tradicional, a saber, la fijeza de la significación de los conceptos elementales simples. Significaciones elementales *pasan* a complejas en la medida en que muestran en ellas mismas lo que HEGEL llama su «relación negativa a sí mismas»; y esta relación negativa a sí mismas ha de ser diferenciada de la negación judicativa, ya que esta se refiere siempre a predicados cuya significación está ya fijada y permanece firme. De una manera extremadamente superficial pero no por ello falsa, puede ser determinado el concepto hegeliano de la así llamada por él «negatividad» de las significaciones en su diferencia de la negación lógico-sentencial o predicativa, de la siguiente manera: no «no P», y tampoco «X a la que se asigna la determinación A se le niega la determinación B», sino «A es A y no A y *por ello* B». Desde el lado de la *autodiferenciación* implica el proceso, propuesto por HEGEL, de la génesis de significados desde significados al mismo tiempo la posibilidad sistemática de incluir ese proceso en un concepto de los pasos correspondientes. Como muestra la construcción de la lógica hegeliana, se puede en él señalar un punto de comienzo el cual se define con una significación puramente elemental —«ser, y además nada»—, y determinar un punto final en el que un significado complejo pro-

veniente del paso desde esta significación puramente elemental ya *no* es más una relación negativa a sí misma, de tal manera que su análisis engendrara una nueva significación.

Este punto viene indicado por lo que HEGEL llama la «idea absoluta». Con ella gana la lógica el concepto de su método justamente como método de autodiferenciación de esa misma idea, y llega, en ese concebir, a su propio término. HEGEL está convencido de que en ella se comprende lo que hay que llamar propia y primariamente «idea del conocer», y la «idea de lo verdadero», implícita en ella. Lo verdadero es la totalidad.

Esta descripción resulta, de todos modos, tan cruda, que ha de parecer a algunos como apenas sostenible, pero sin embargo es, al menos así opino yo, apropiada para mostrar la *contradicción* fundamental y de hecho irreconciliable entre la tesis hegeliana del automovimiento de lo lógico y el concepto kantiano de la tarea y las posibilidades de una doctrina filosófica de las categorías que sea al tiempo una lógica de la verdad.

La tesis fundamental de HEGEL es que ciertos términos poseen el *status* de conceptos fundamentales o categorías justamente porque tienen la propiedad lógica de pasar a otros términos y en este paso mantener la significación de aquellos de los cuales surgen, si bien en la forma de su «superación». Esta propiedad de las categorías permite y fuerza, según HEGEL, la construcción de un complejo categorial como un todo sistemático o un ámbito por medio del cual ese complejo se muestra y al tiempo se justifica como una pluralidad bien ordenada y, en ese orden, incluso cerrada, de significaciones.

KANT no sólo no dispone del concepto del método de un tal proceso generativo, sino que más bien significa para él el concepto de un proceso filosóficamente imposible de mostrar. Pues, señoras y señores, si hay algo que *no* existe para KANT, es el automovimiento del concepto. KANT estaba más bien convencido de que la exposición y justificación de los conceptos fundamentales que guían nuestro conocer no puede hacerse de tal manera que entre sus contenidos significativos mismos («intensiones») se construya una relación «intensional» de tal clase que cada una de las categorías sólo pueda ser identificada en esa relación autoprodutiva. La significación de las categorías es para KANT esencialmente inamovi-

ble. Es verdad que las categorías de cantidad, cualidad, relación y modalidad y las distinciones que se encierran bajo esos títulos forman un *sistema*. Pero forman un sistema precisamente *no* por razón de una relación significativa entre ellas explicitable en términos de significaciones, sino sólo gracias a su función con respecto a algo no idéntico con su respectivo significado, a saber, gracias a la función que cumplen con respecto al conocimiento de objetos *qua* objetos en el espacio y en el tiempo. Y esta función, examinada con más cuidado, resulta ser justamente una función de su inmovilidad semántica que excluye que la significación interna adscrita a una categoría pase a otra o que su significación sea pasar a otra.

Se puede mostrar sin dificultad que esta fue la convicción radical de KANT. Ya el teorema kantiano de que lo relativo a las formas del juicio y a sus correspondientes categorías es asunto sistemático está bajo la premisa de que los elementos de esos sistemas no pueden ser deducidos unos de otros en su determinación interna. Cualidad y cantidad de los juicios no están en una relación de tal clase que el recurso a una u otra de esas propiedades formales del juicio fuerce el recurso a una de ellas, si bien es cierto que no se puede hacer ningún juicio que no se examine desde esas dos (y desde las restantes) propiedades formales. De modo correspondiente sucede que las categorías de cualidad y cantidad no están entre sí en una relación teóricamente exponible con significado; y lo mismo se puede mostrar con respecto a cualquier otra categoría. ¿Cómo —este es el argumento kantiano— se puede deducir, por ejemplo, del concepto de sustancia, en el sentido de la categoría pura (como el concepto de lo que puede existir sólo como sujeto y no como mero predicado), el concepto totalmente diferente de causa (como el concepto de aquello por lo que, si existe, alguna otra cosa necesariamente existe)? (*Crítica de la Razón Pura*, B 288). La demostración de que estas determinaciones y aquellas formas componen sistemas que no pueden ser ni aumentados ni disminuidos, tiene que recurrir más bien justamente a un principio que no es idéntico ni con uno de los elementos de esos sistemas ni con su unidad sistemática: ha de recurrir a la definición del *juicio* como tal o a la unidad sintética original de la *apercepción* en la representación del «yo pienso» como el sujeto de las categorías del que, según KANT, no se puede decir siquiera que sea un concepto (B 404).

El programa deductivo kantiano confirma el carácter autónomo y también *atómico* de las categorías; y no le contradice el hecho de que el tercer concepto de título categorial se forme con la unión de los dos primeros, pues esta unión es una conjunción de conceptos cuyo diferente significado está precisamente presupuesto y mantenido en dicha conjunción.

Se puede de todos modos dudar de que KANT haya logrado realizar la por él llamada «deducción trascendental» de cada una de las categorías de su tabla. Según el programa de esa deducción se han de tomar las categorías como aquellas acciones originarias del entendimiento, a través de las cuales se genera algo así como la unidad *objetiva* de la conciencia con referencia a una multiplicidad de representaciones dadas subjetivamente, en cuyo modo de dación no hay aún ninguna unidad, y mediante ello se saca a la luz el conocimiento de objetos *qua* objetos, es decir, el conocimiento de aquello que justamente se *distingue* de las condiciones mentales subjetivas a través de las cuales nos referimos a ello.

La deducción trascendental de las categorías kantianas es, en esa medida, la pieza central de la por él mismo llamada «lógica de la verdad», ya que promete asegurar a una cierta cantidad de unidades de significación elementales una *referencia*. La inclinación referencial de las categorías hace posible primariamente —esta era la idea fundamental de KANT— que podamos referirnos con conceptos cualesquiera y comoquiera empíricos a objetos, en la medida en que con su ayuda juzgamos acerca de algo. Se juzgue en general como se quiera este programa de una reconstrucción trascendental, no de la verdad o falsedad de juicios acerca de objetos en el espacio y en el tiempo, sino de la posibilidad del *valor* de verdad de tales juicios, de una cosa deberíamos estar seguros: el programa kantiano de una lógica trascendental descansa sobre el presupuesto de que las «intensiones» de las categorías son fijas.

Que esto es en verdad el caso se prueba principalmente por medio del capítulo de la Crítica de la Razón Pura en el que KANT presenta e intenta probar los por él llamados «principios del entendimiento puro». Este capítulo persigue aportar la prueba del carácter funcional de *todas* las categorías y con ello su interrelación funcional para el conocimiento de objetos *qua* objetos en el espacio y en el tiempo. Para ello tiene KANT que recurrir a las condicio-

nes de aplicación de las categorías; que son propias de la estructura de nuestra intuición, es decir, específicamente *no*-conceptuales, y concretamente de tal modo que las diferencias internas a esas condiciones de aplicación se ordenan de modo exclusivo según los diferentes títulos categoriales. La pura intuición define la esfera de aplicación de la cantidad, la dación de un contenido empírico de la intuición en general la de la cualidad, la diferencia de contenido entre tales contenidos dados (las «sensaciones») la de la relación. Estas diferencias en las condiciones de aplicación de las categorías y de los esquemas correspondientes no son deducibles en general de un principio, sino que han de ser tomadas como diferencias que residen en el carácter receptivo de nuestra intuición. La función referencial de las categorías les está subordinada de tal modo que a la vez se da el que un conocimiento de objetos en el espacio y en el tiempo sólo se produce por el funcionamiento al unísono de *todos* los títulos categoriales. Con respecto a las categorías de la cualidad y la relación se busca explícitamente mostrarlo para cada categoría de ese título. Este programa demostrativo reposa evidentemente en el presupuesto de la respectiva estabilidad interna del significado de cada categoría. Es precisamente esta estabilidad la que garantiza que un juicio en el que una categoría se pone en funcionamiento tiene un posible valor de verdad.

La diferencia de significación de las categorías se estabiliza de tal manera por el hecho de la diferencia de sus condiciones de aplicación, que queda explícitamente excluido el paso semántico entre ellas. Si la cualidad pasase por ella misma a cantidad, como HEGEL afirma, la cantidad por ella misma a relación, y la relación por ella misma a modalidad, no se podría comprender en absoluto —esta es la convicción discutible, pero básica, de KANT— la función de estos conceptos en orden a un conocimiento objetivo, es decir, no existiría lo que conocemos como experiencia. Y ello porque entonces no se podría comprender que tengan que darse para los respectivos títulos categoriales y sus internas diferenciaciones condiciones de aplicación *no*-conceptuales en una distinción que es ella misma indeducible y que, sin embargo, es el presupuesto de que las categorías sólo tomadas en conjunto son funciones a través de las cuales se constituye un conocimiento objetual. Esta interrelación funcional implica, a causa de la indeducible diferencia de sus condiciones de aplicación, justamente la propia independencia semántica que una

categoría aplicable según una determinada condición no-conceptual tiene respecto de otra.

Se ha dicho frecuentemente que la teoría kantiana de la unidad meramente funcional, y no de significado, de las categorías, es una consecuencia del sensualismo humiano del dato, no abandonado principalmente por KANT. Hoy se dice no menos frecuentemente que el programa kantiano de una exposición y justificación de las categorías entendidas como un «conceptual framework», un marco conceptual, frente al cual en último término no hay alternativa en nuestro conocimiento de objetos en el espacio y en el tiempo, es ya un programa demasiado ambicioso. Una «lógica de la verdad» tiene que mostrarse más modesta y servirse de medios analíticos más modestos.

El que acepta esto y opina con ello que los «argumentos trascendentales» no se pueden justificar, menos aún podrá aceptar el programa mucho más ambicioso hegeliano de una doctrina de las categorías como teoría de la verdad, sino que tendrá que sacar la conclusión: *ni KANT ni HEGEL*. Pues el programa hegeliano prevé, por decirlo así, que la deducción metafísica y la deducción trascendental de las categorías procedan bajo condiciones teóricas cambiadas, según los pasos de la autoevolución de su significado, pasos que comienzan en un punto en el que la relación tematizada por KANT de su «intensión» y su extensión, de su «sentido» y su «significado» quede «superada» en una indiferencia que no deje aparecer ya la pregunta por su *referencia* tal como KANT la propuso. Se comprende que para HEGEL el concepto de verdad que todavía era vinculante para KANT haya quedado por completo organizado de otra manera. El hacer accesible esta reorganización a un discurso racional, desde hace algunos decenios, es la preocupación de aquellos que intentan deletrear la lógica hegeliana.

HEGEL criticó la convicción kantiana de las tareas y posibilidades de una doctrina filosófica de las categorías como lógica de la verdad no en último lugar con el argumento de que él, KANT, no era capaz de desarrollar ningún concepto adecuado de *concepto*, precisamente a causa de su teoría del carácter meramente funcional de la interrelación categorial y de la referencia implícita que hay en ella a algo que se hurta principalmente al análisis categorial, a saber, la intuición.

Por ello no es casual que la lógica de HEGEL se coloque en un

punto que viene definido por la indiferencia de categoría y realidad, pensar y ser. Así, en la lógica de HEGEL no puede surgir el problema kantiano de la aplicación de las categorías y, al tiempo, tampoco el problema del posible valor de verdad de un juicio en el que diferentes determinaciones (predicados) se refieren de tal manera a uno y el mismo que este uno y mismo juicio aparece como determinado en diversos respectos. Por ello tampoco es casual el que HEGEL en un lugar significado de la exposición de su sistema (en la redacción de Berlín, párrafo 415) haya lanzado la afirmación de que la filosofía kantiana puede ser caracterizada del modo más preciso con la idea de que contiene «sólo determinaciones de la *Fenomenología*, no de la *Filosofía* del Espíritu». Esta caracterización tiene buen sentido cuando uno tiene presente que la Fenomenología del Espíritu hegeliana opera con un concepto de conciencia que define la «conciencia» como conciencia de objetos *qua* objetos y, con ello, como conciencia de *sí mismo*: «la conciencia distingue algo de sí, a lo que al tiempo se refiere» (*Fenomenología, Introducción*). Como este concepto de conciencia es el operador formal de la Fenomenología tomada en conjunto¹, esta no contiene ninguna justificación de dicho concepto y no la contiene en un doble respecto.

En primer lugar *presupone* la referencia objetual de la conciencia y con ello la relación de la conciencia a sí misma, y queda por esto bajo la premisa de la objetividad de la conciencia como conocimiento, que repite el programa kantiano de la aclaración y justificación de su advenimiento. En segundo lugar, la Fenomenología del Espíritu no ofrece en general ninguna reconstrucción de los medios conceptuales que permiten salvaguardar la definición básica

1. Cfr. K. CRAMER, *Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewusstsein in der Einleitung zur Phänomenologie des Geistes*, en: *Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx*. Hrsg. von U. Guzzoni, B. Rank, L. Siep. Hamburg 1976. Reimpresión en: SEMINAR, *Dialektik in der Philosophie Hegels*. Hrsg. u. eingel. von R. P. Horstmann. surkamp taschenbuch wissenschaft 234. Frankfurt 1978). K. CRAMER, *Bewusstsein und Selbstbewusstsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im § 424 der Berliner Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, en: *Hegels philosophische Psychologie*. Hrsg. von Dieter Henrich. «Hegel-Studien», Beiheft 19. Bonn 1979.

de la conciencia frente a la sospecha de circularidad o del regreso definitorio. Es cierto que esto no es un fallo, sino precisamente uno de los puntos claves sistemáticos de la Fenomenología del Espíritu, pues desde el primer respecto está arrastrado por la convicción de que el programa kantiano de la exposición y justificación de la pretensión de objetividad de las categorías sólo se puede realizar mediante una transformación radical de este programa, a saber, por medio de la generación sistemática de un punto de vista de la «experiencia de la conciencia» en el que la contraposición interna a la conciencia entre referencia objetual y autorreferencia y, con ello, la perspectiva kantiana, *se ve despojada* de su justificación. Este punto de vista es, notoriamente, el del «saber absoluto» sobre el que esta contraposición de la conciencia y su objeto ya no se produce más y, precisamente por ello, es idéntico con la exposición del comienzo de una lógica en la que la pregunta kantiana por las condiciones de aplicación de las categorías en la constitución de objetos en cuanto tales ya no aparece.

La construcción de un tal punto de vista es idéntica con la construcción de un comienzo de la teoría en el que con el problema de la aplicación se despacha el carácter meramente funcional de las categorías y se le sustituye por un concepto de categoría que se puede permitir el exponerlas y justificarlas como momentos del «automovimiento de lo lógico».

Según el segundo respecto, este comienzo de la teoría está también motivado por el hecho de que el progreso en la evolución de unos significados a otros significados ha de hacer, en primer lugar, disponibles los medios conceptuales para reconstruir de un modo no-circular y no-reversivo la semántica del operador formal de la Fenomenología del Espíritu, o sea, la semántica de la «conciencia»². Con ello, la lógica hegeliana se propone de hecho la tarea de deshacerse de una deficiencia de la teoría kantiana de la referencia objetual de la conciencia, a saber, que ésta no era capaz de proponer ninguna teoría de la autorreferencia de la conciencia

2. Cfr. K. CRAMER, «Erlebnis». *Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewusstseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie*, en: *Stuttgarter Hegel-Tage 1970*. Hrsg. von Hans-Georg Gadamer. «Hegel-Studien», Beiheft 11. Bonn 1974.

en su referencia objetual, sino que declaraba como su última palabra la circularidad en el pensar de la conciencia sobre sí misma.

Desde este punto de vista, la convicción hegeliana fue que sólo una lógica especulativa del tipo de la que él propone puede resolver los problemas que se presentan con la autorreferencia de la conciencia de objetos, si se tematiza la estructura —que quedó sin aclarar por KANT— de lo que éste llamaba aperccepción trascendental.

Así existen, si no fundamentos suficientes, al menos ciertamente motivos sistemáticos que han determinado el decurso que ha existido *de facto* de KANT a HEGEL dentro de la historia de la evolución del idealismo clásico alemán. Con todo, esos motivos sólo serán de interés para aquel que haga suya la convicción fundamental idealista de que los contenidos conceptuales «conciencia» y «autoconciencia» quedan fuera del alcance de una interpretación reduccionista del análisis lingüístico, en el sentido de que tal interpretación es sistemáticamente insatisfactoria. Pero incluso cuando se aceptan tales motivos como motivos sustanciales, hay que abrigar duda de que las indicaciones aquí dadas sobre la transformación hegeliana del concepto kantiano de una fundamentación de las categorías sean de por sí indicadores de la existencia de fundamentos suficientes para esa misma transformación.

Se puede, en primer lugar, dudar de que en general HEGEL haya conseguido mostrar ese tal punto de indiferencia dentro de la ciencia de la experiencia de la conciencia, que es lo que pretendía ser la Fenomenología del Espíritu. Si esta duda no puede ser despejada argumentativamente, no se puede ver hasta qué punto puede ser neutralizado en la teoría hegeliana el problema constitutivo para la teoría kantiana de las categorías, a saber, el de su aplicación a algo distinto de ellas. Y entonces tampoco se puede ver cómo se puede llegar en general al punto de vista de una lógica cuyos conceptos solamente son conceptos bajo la condición de la indiferencia de ellos y de la realidad.

No se puede afirmar que la ciencia de la experiencia de la conciencia es posible como reconstrucción dialéctica de las respectivas relaciones de interdependencia entre saber y verdad, referencia a sí mismo, y referencia al objeto, sin poner en funcionamiento elementos conceptuales de la lógica especulativa. Pues es indiscutible que la «relación negativa a sí mismo» en sus variantes formales

diferenciadas es también el operador de la ciencia de la experiencia de la conciencia. Si esto es así, entonces la ganancia hegeliana de un punto de indiferencia que se pretende superior al proyecto kantiano y que ha de marcar el comienzo de una lógica especulativa, depende ya en verdad de premisas que sólo pueden ser aceptadas seriamente bajo el presupuesto del valor de verdad de «verdadero» en esa lógica. La consabida referencia a que la sistemática hegeliana se determina como un círculo de círculos, parece de poca ayuda para evitar esta dificultad. Los círculos lógicos, siguen siendo círculos lógicos.

Si esta dificultad se pudiese evitar (y la literatura de nuestros días sobre HEGEL no ofrece una salida fácil al caso) aún se puede dudar de que el proceso especulativo de la lógica hegeliana, concedido que sea un proceso, permita realmente exponer *todas* las determinaciones de lo lógico que esta lógica contiene. Para aquellas determinaciones para las que esto no pudiera valer, surge la pregunta de si se puede renunciar a ellas. Si éste no es el caso, aparece con relación a ellas la siguiente pregunta, a saber, qué sucede con sus condiciones de aplicación. Pues para ellas no vale entonces —o al menos con los argumentos de esa misma lógica— que sean indiferentes con respecto a la distinción entre categoría y lo determinado categorialmente.

Por último, se puede dudar radicalmente de que el proceso especulativo de la lógica hegeliana, la tesis de que se pueden obtener significados desde otros significados de un modo controlado y no arrancado a la argumentación, sea susceptible en general de una exposición racional. Esta duda alcanza a lo que con razón se ha llamado la «operación fundamental»³ hegeliana: la negación como relación negativa a sí mismo. Esta duda principal podría sólo ser evitada de un modo que se distinga de la paráfrasis afirmativa y de un vago convencimiento que queda de la importancia de la empresa hegeliana y, sobre todo, de la aportación de ejemplos claramente deficientes para lo «especulativo» o lo «dialéctico» (el ser *es* la nada, la predicación *es* la contradicción existente). Esta duda, sin embargo, se refiere a la posibilidad de reconstrucción de un

3. Cfr. D. HENRICH, *Hegels Grundoperation*. En la nota 1, del citado *Festschrift für Werner Marx*.

proceso por medio del cual se pone una significación de tal manera que su contenido es la negación de ese mismo contenido y por ello, en un siguiente paso, pasa a una nueva significación. Esto era para KANT, una idea carente de sentido y hay que sospechar que en esto KANT tenía razón. Incluso las reconstrucciones más avanzadas y refinadas del contenido lógico del término hegeliano «relación negativa a sí mismo»⁴ no pueden, a mi modo de ver, aclarar realmente cómo se puede evitar que un significado, supuesto que sea en sí mismo su negación, se convierta en la vacía indeterminación del «nihil negativum» kantiano, y no en un nuevo significado. Mientras no se desarrolle un modelo lógico que evite esta consecuencia casi exacta, no se puede siquiera pretender dar un sentido a la transformación hegeliana del concepto kantiano de verdad. Entonces, la pregunta final, ¿KANT o HEGEL? tendría que ser respondida: «en todo caso, HEGEL no», y esta respuesta deja abiertas las alternativas: «No HEGEL, sino KANT, o «Ni HEGEL ni KANT».

4. Entre otras interpretaciones nuevas continentales hay que nombrar sobre todo la de D. HENRICH, *Hegel im Kontext*. 2. Aufl., Frankfurt a.M. 1975; *Formen der Negation in Hegels Logik*, en: «Hegel-Jahrbuch» 1974, Hrsg. von W. R. Bayer. Köln 1975. Hans Friedrich FULDA, *Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik*, en: *Hegel-Bilanz*, Hrsg. von J. Ritter, R. Heede. Frankfurt a.M. 1973; del mismo: *Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise*, en: *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels* (Cfr. nota 1).