



# HEGEL, PENSADOR DE LA ESCISIÓN: *PRINCIPIO DE APERCEPCIÓN* COMO CLAVE DE LECTURA DE LA INTRODUCCIÓN DE LA *FENOMENOLOGÍA* *DEL ESPÍRITU*

HEGEL AS A THINKER OF EXCISION: *PRINCIPLE OF APPERCEPTION* AS A  
KEY TO READING THE INTRODUCTION OF THE *PHENOMENOLOGY OF SPIRIT*

Javier Castillo Vallez<sup>1</sup>

Universidad de Chile

Recibido: 03.04.2021 – Aceptado: 21.03.2022

## RESUMEN

El presente artículo propone una clave de lectura para entender el rol estructural de saber y verdad, expuesto por Hegel en la introducción de la *Fenomenología del espíritu*, a partir del *principio de apercepción* kantiano y la noción de múltiple sin más.

Se verá que esto desemboca en una escisión originaria que Hegel primeramente rechaza en el escrito sobre la *Diferencia*, pero que luego debe suponer en la introducción de la *Fenomenología* para que este proyecto cobre consistencia.

Palabras claves: Saber; Verdad; Unidad; Múltiple; Manifestación.

## ABSTRACT

The present article proposes a reading key to understand the structural role of knowing and truth, exposed by Hegel in the introduction of the *Phenomenology of Spirit*, starting from the Kantian *principle of apperception* and the notion of the manifold without any further.

It will be seen that this leads to an original excision that Hegel first rejects in the writing on *Difference*, but which he must then assume in the introduction to the *Phenomenology* in order for this project to take on consistency.

Keywords: Knowing; Truth; Unity; Manifold; Manifestation.

---

<sup>1</sup> [javier.e.castillo.v@gmail.com](mailto:javier.e.castillo.v@gmail.com)

## INTRODUCCIÓN

Estudiamos la historia de la filosofía, puesto que consideramos que una formación filosófica no puede prescindir de las circunstancias de aparición de los conceptos y temas empleados por los filósofos más importantes. Consideramos relevante estudiar a ciertos filósofos, los cuales aparecen en la mayoría de los planes de estudio de las carreras de Filosofía, debido a que consideramos que marcaron ciertos hitos en su época, ya sea que son los mejores representantes de dichas épocas, o bien porque consideramos que fueron innovadores o revolucionarios respecto de sus predecesores. Incluso, en algunas ocasiones, los propios filósofos son conscientes de la relevancia de su pensamiento; por ejemplo, Kant, cuando se compara con Copérnico en relación con la propuesta del paradigma heliocéntrico (cf. *KrV*, B xvi)<sup>2</sup>.

Sin embargo, por muy revolucionarias que sean las ideas de algunos filósofos, sería, por una parte, ingenuo y, por otra, soberbio pensar que surgieron *ex nihilo*, como se dice que Dios creó el mundo<sup>3</sup>. Siguiendo esta línea, una manera de comprender a un autor es considerar las fuentes con las que contaba para desarrollar su pensamiento, de manera tal que podríamos considerar la obra de un filósofo como el *efecto* de otras.

El problema para emprender una investigación de este tipo es claro: no tenemos acceso a la bóveda craneana de los filósofos. Tampoco contamos con un sistema de citas apropiado para entender algunas referencias que parecen hacer alusión a ciertos pensadores de su época.

Ahora bien, tal vez no haya necesidad de analizar con tanto detalle la posición explícita de un autor, como sí las *similitudes conceptuales* entre ciertos autores coetáneos. Esto es, otra manera de analizar a un pensador es “entender el modo en que el autor se relaciona ya no con sus genuinas fuentes, sino con una determinada tradición de pensamiento con la que presenta similitudes conceptuales de fondo” (Placencia, 2017, 281). En este sentido, si acordamos que ciertas obras filosóficas no surgieron *ex nihilo*, también se debería sostener lo mismo sobre el origen de las ideas y conceptos de dichas obras.

---

<sup>2</sup> La *Crítica de la razón pura* (*KrV*) es citada por los números de página de sus ediciones primera (A) y segunda (B). Utilizaré la edición de Felix Meiner (2003) y me apoyaré en la traducción de Mario Caimi (2009) con modificaciones mías.

<sup>3</sup> Esta es una interpretación de algunos pasajes de la Biblia según los cuales Dios creó el mundo de la nada. Cf. 2 Macabeos 7:28, Juan 1:3, Romanos 4:17 y Hebreos 11:3.

En este sentido, mi propuesta es justamente presentar una clave de lectura para entender ciertas ideas de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (en adelante *PhG*), pero no en relación con la posición explícita de Hegel, sino en cuanto se vincula con la noción de *unidad de apercepción* tal como se presenta en la *Crítica de la razón pura* (en adelante *KrV*) de Kant.

Esta propuesta se vuelve más arriesgada toda vez que la posición explícita de Hegel sobre el pensamiento de Kant en el escrito sobre la *Diferencia* (en adelante *Diff*) lo distancia notablemente de su pensamiento. No obstante, considero que la misma descripción realizada por Hegel en dicho texto es, por un lado, parcialmente correcta como interpretación de Kant; pero, por otro, aplicable a la propias ideas de Hegel presentadas en la introducción de la *Fenomenología*.

En adelante, se intentará mostrar que la estructura formal presentada en el así llamado giro copernicano, el principio de apercepción y los supuestos de esta perspectiva, sientan las bases del proyecto filosófico de Hegel planteado en la *Fenomenología*. De manera tal que y paradójicamente, el mismo Hegel también sería, en sus propios términos, un pensador de la *escisión*, como llama peyorativamente a los pensadores idealistas anteriores a él.

En suma, el objetivo específico de este artículo es exponer la relación estructural o formal entre la noción de *apercepción transcendental*, tal como es presentada en la *KrV*, y la relación entre *saber y verdad*, descrita en la introducción a la *PhG*, de modo que dicha relación establezca una clave de lectura para comprender la estructura de la *PhG* presentada en su introducción.

Esta clave implica sostener que la noción de *manifestación* en Hegel tiene un origen independiente del principio de apercepción; lo que provoca una escisión originaria que está a la base de sendos proyectos filosóficos.

Asimismo, el objetivo general de este artículo es justificar la legitimidad de una investigación *histórico-filosófica*, en la cual se indaga la obra de un autor en su relación con otras y no solo aisladamente. Esta posición no puede ser justificada cabalmente aquí, pero se verá parcialmente legitimada, si se cumple con el objetivo específico.

## I. ESCRITO SOBRE LA DIFERENCIA

Antes de introducir la posición de Kant en relación con el principio de apercepción o la comprensión de la propia introducción a la *PhG*, me parece fundamental exponer algunas ideas de Hegel sobre la obra de Kant presentadas en el escrito sobre la *Diff*, puesto que dan una clave para entender el proyecto de la *PhG* tal como es presentado por Hegel en su “Introducción”. Adicionalmente, dicha clave nos invita a reflexionar sobre los supuestos de dicha posición, que –sostengo– son inadvertidos por este autor.

El proyecto de la *Diff* se funda en un diagnóstico de época que pretende hacer Hegel respecto de los filósofos llamados “idealistas” que lo precedieron, a saber, que la filosofía de su época está marcada por la escisión (Siep, 2015, 32). En este escenario, Hegel posiciona a Kant del lado de Fichte, puesto que ambos resuelven la tarea de la razón con los medios del entendimiento. En palabras del autor:

[...] la identidad del sujeto y del objeto se reduce a doce o, mejor, a sólo nueve actividades puras del pensar —pues la modalidad no confiere ninguna determinación verdaderamente objetiva, en ella subsiste esencialmente la no-identidad de sujeto y objeto—. Fuera de las determinaciones objetivas mediante las categorías queda un inmenso reino empírico de la sensibilidad y de la percepción, una aposterioridad absoluta, para la cual no se ofrece ninguna otra aprioridad que la máxima meramente subjetiva del juicio reflexionante; es decir, la no-identidad se eleva a principio absoluto, como no podía ser de otro modo después de que la identidad, esto es, lo racional, había sido separada de la idea, del producto de la razón, y opuesta al ser absolutamente. (*Diff*, 79)<sup>4</sup>

Esta oposición insalvable volvería a Kant un filósofo de la *escisión*. Esta escisión consiste en la incapacidad de establecer una identidad entre sujeto y objeto; por lo que este proyecto filosófico se ve obligado a establecer dos absolutos, el del entendimiento (caracterizado por el principio de apercepción) y el de la sensibilidad (relacionado con la percepción sensible). Aun así, Hegel afirma que Fichte, siguiendo legítimamente las conclusiones de Kant, intenta explicar esta diferencia desde un principio “sujeto-objeto subjetivo” (*Diff*, 85), con lo cual subordina un ámbito a otro en vez de incluirlos en un principio que efectivamente pueda establecer la identidad en la relación sujeto-objeto, ya que “superar los opuestos así consolidados es el único interés de la razón” (*Diff*, 90). En esta subordinación “entre *sujeto* y *objeto* tiene lugar una relación de separación y dominio” (Siep, 2015, 27), no una relación que permita la identidad. En la misma línea, continúa Hegel:

[...] si lo absoluto y *su manifestación*, la razón, son eternamente una y la misma cosa, como así es, toda razón [...] Puesto que en la filosofía la razón que se conoce a sí misma solo tiene que ver consigo misma, toda su obra y su actividad descansan igualmente en ella misma, y con respecto a la esencia interna de la filosofía no hay ni predecesores ni sucesores. (*Diff*, 87. *Énfasis mío.*)

<sup>4</sup> Tal como hace Pippin (1989), el escrito sobre la *Diferencia* se citará según la traducción estándar realizada por Harris (1977) al inglés, con la abreviatura *Diff*, seguido del número de página. Esta traducción, a su vez, se realizó en base a la *Gesammelte Werke*, Band 4, Hamburg: Meiner, (1968). La traducción al castellano es mía.

Según esto:

- 1) la filosofía de Kant y Fichte sería un idealismo subjetivo, que hace énfasis en dicho aspecto, lo cual impide la identidad;
- 2) la no-identidad entre sujeto y objeto es vista como un problema por Hegel.

Lo anterior es importante, puesto que, aunque estoy de acuerdo con el diagnóstico de la escisión, surgen las siguientes preguntas:

- i) ¿La no-identidad es realmente un problema?
- ii) ¿El proyecto de Hegel supera esta escisión?

Este artículo se propone responder negativamente a estas preguntas, puesto que su afirmación representa un problema que obstaculiza los fines internos de la *PhG*. Esto es, si bien toda manifestación puede ser objeto de modelación racional, ello no significa que la origine o explique totalmente. Se verá que Hegel puede proponer su proyecto solo en cuanto asume la perspectiva de la escisión en lugar de rechazarla.

Mi posición discute la habitual interpretación de la *PhG* según la cual se prescinde del rol de la *cosa en sí* para el conocimiento (Maybee, 2016) o se “rechaza la dependencia del pensamiento a la intuición” (Pinkard, 1990, 834). A pesar de que esta es la posición explícita de la obra, Hegel debe contradecirla para consolidar su visión; en cambio, si fuera consecuente con ella, necesariamente desembocaría en un reduccionismo radical e ininteligible.

## II. PRINCIPIO DE APERCEPCIÓN EN KANT

Esta continuidad con Kant se aprecia con mayor precisión a partir del principio de *apercepción* y la exposición de la hipótesis de trabajo de la *KrV* presentada en el así llamado *giro copernicano* (*KrV*, Bxvi). Por ello, primero explicaré brevemente esta perspectiva para luego profundizar en el *principio de apercepción*.

### *Ila. Revolución en la manera de pensar*

La *revolución en la manera de pensar* (*KrV*, Bxvi) se vincula con una nueva forma de interpretar la relación entre *sujeto* y *objeto*, de manera tal que la conciencia toma un *rol activo* en el conocimiento. A partir de esta idea, se busca reinterpretar el sentido clásico que establece una escisión entre sujeto-objeto de suerte que el primero (el sujeto) no es algo radicalmente distinto del objeto, sino un cierto principio que lo determina formalmente.

Ya desde el primer prólogo se evidencia el problema que presenta la metafísica para producir conocimiento en la medida en que suele llegar a posiciones

contradictorias<sup>5</sup>. En el segundo prólogo, Kant considera positivamente qué hace falta para que la metafísica lo produzca de manera efectiva. En este contexto se presenta la hipótesis del *giro copernicano* como una perspectiva de revolución metódica que propone repensar nuestra perspectiva epistémica. En palabras de Kant:

Hasta ahora se ha supuesto que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos; pero todos los intentos de establecer, mediante conceptos, algo *a priori* sobre ellos, con lo que ensancharía nuestro conocimiento, quedaban anulados por esta suposición. Ensáyese, por eso, una vez, si acaso no avanzamos mejor, en los asuntos de la metafísica, si suponemos que los objetos deben regirse por nuestro conocimiento; lo que ya concuerda mejor con la buscada posibilidad del conocimiento de ellos *a priori* que haya de esclarecer algo acerca de los objetos, antes que ellos nos sean dados. (*KrV*, Bxvi)

En este párrafo, Kant expone una nueva perspectiva de los objetos, afirmando que la relación cognitiva con ellos no está completamente determinada por dichos objetos, es decir, el rol de sujeto no es puramente pasivo, sino que es posible que tengamos un “conocimiento *a priori* de ellos [los objetos]” (Cf. Rohlf, 2020). Así, se propone descartar la posición según la cual el conocimiento se encuentra ya en el mundo, con independencia de nuestra relación cognitiva con los objetos. De esta forma, la concepción clásica de “objeto” se transforma en algo que más bien *depende de nosotros*, esto es, que se produce de acuerdo con la actividad de nuestras facultades cognitivas, las cuales adquieren un carácter no meramente pasivo, sino activo. Dicho de otra manera, según Caimi, de esta *revolución* se sigue que “no puede haber objeto sino por medio del conocimiento: el conocimiento produce el objeto” (Caimi, 2018, 4).

### ***Iib. Estructura del principio de apercepción***

A partir de este *giro copernicano*, Kant propone considerar que la conciencia posee un rol activo en el conocimiento. Sin embargo, en el caso de la apercepción trascendental, la posición se vuelve aún más fuerte, es decir, no solo se trata de reconocer la influencia del aspecto subjetivo en el conocimiento, sino

---

<sup>5</sup> Más específicamente, en el prólogo A, Kant se refiere a la metafísica como “el campo de batalla de estas disputas sin fin” (*KrV*, A viii), donde dichas disputas no pueden resolverse porque producen posiciones contradictorias, ya que la contradicción es una regla lógica que muestra la incompatibilidad entre dos proposiciones y que *el resultado de cualquier interpretación de una fórmula contradictoria siempre resulta ser falsa*. Si aceptamos que no hay conocimiento falso y la metafísica produce proposiciones contradictorias (hay una sustancia, hay dos sustancias, hay infinitas sustancias), entonces la metafísica no produce conocimiento.

que por medio de la apercepción trascendental el aspecto objetivo<sup>6</sup> de la relación es siempre *para la conciencia*.

La *apercepción trascendental* aparece en el contexto de la “deducción trascendental de las categorías”<sup>7</sup>, cuyo primer paso es establecer que las categorías ya poseen unidad (*KrV*, B143)<sup>8</sup>, puesto que toda representación es tal debido a que remite al principio de *unidad sintética originaria de la apercepción*. Sin embargo, antes de establecer esto, Kant se concentra en considerar la relación entre cualquier representación y la adscripción de dicha representación a la conciencia. El §16 de la *KrV* comienza de la siguiente manera:

El *Yo pienso* debe poder acompañar a todas mis representaciones; pues de otro modo, sería representado en mí algo que no podría ser pensado, lo que viene a significar, o bien que la representación sería imposible, o bien que, al menos, no sería nada para mí. (*KrV*, B131-2)

En este pasaje, Kant introduce un supuesto, que cumple el rol de dato común, a saber, que *tenemos representaciones*. Ahora bien, esta posesión de representaciones parece aludir, por un lado, a *la multiplicidad* que ellas contienen en sí, es decir, toda representación o estado de conciencia es analizable en una *multiplicidad* de sub-estados, y además supone la *unidad* de esos elementos múltiples. Por ejemplo, cuando tengo experiencia de una mesa frente a mí, también experimento cada uno de los momentos de este estado de conciencia, su color, su forma, etc. No obstante, esa experiencia no implica solo esos múltiples sub-estados, sino también la unidad de los mismos bajo un estado de conciencia.

De esta forma, Kant dice que todo acto representativo en el cual yo tengo una experiencia del tipo “yo pienso X” tiene que poder ser acompañado por la conciencia de que X es *mi* representación. Es decir, si X es mi representación,

---

<sup>6</sup> En este artículo insistiré en la palabra “aspecto”, puesto que sostengo que normalmente tanto el discurso de Kant como el de Hegel no se refieren a objetos ontológicamente constituidos, sino a los *aspectos* bajos los cuales se nos presentan. Esto sigue la afirmación según la cual la crítica se ocupa de “un modo de conocer objetos” (*KrV*, B25) y sigue la explicación de Prauss (1974), según la cual la noción de *cosa en sí* es dependiente de un *modo de consideración*, solo que me parece que esta consideración debe también extenderse a otras nociones utilizadas en este artículo como “apercepción” o “saber y verdad”.

<sup>7</sup> Este es el argumento que Kant da para demostrar la *referencia objetiva de las categorías*, dicho de otra manera, que las categorías, por ser un producto del entendimiento, refieren a objetos y que, aún más, no puede pensarse los objetos con independencia de estos conceptos puros del entendimiento. Para mayor detalle véase § 13 (para indagar en el objetivo y significado de la deducción) y § § 16-27 (para analizar la deducción misma).

<sup>8</sup> No tengo mucho espacio para detallar este punto. Es probablemente una de las más interesantes, aunque difíciles ideas de Kant. Sin embargo, me conformo con afirmar que sigo la interpretación de Henrich (1994), según la cual la deducción B está constituida por una prueba y dos pasos (p. 28). Para este autor, el primero de estos pasos se encuentra entre el § 16 y el 21 y tiene como objetivo justamente considerar en qué sentido las categorías poseen unidad.

entonces tiene que ser posible que yo realice el siguiente acto de naturaleza reflexiva: “Yo pienso que yo X”. La conciencia de esta posibilidad es lo que Kant llama *unidad sintética originaria de la apercepción* (Cf. Düsing, 2002, 101). En consecuencia, esta noción se expone como aquel acto del entendimiento que está reglado por el principio según el cual nada puede ser una representación *para mí* sin ser pensada como *mi representación*.

En este punto, Kant consume parte de la idea presentada en el “giro copernicano”, a saber, que debemos entender al conocimiento como resultado de la actividad del polo subjetivo. Sin embargo, lo que me parece importante es que esta posición también modifica la noción de objeto mismo, esta vez, no como alcanzado por el sujeto, sino como constituido parcialmente por él. De este modo la escisión entre sujeto-objeto no es entendida como una relación entre dos ámbitos de cosas ontológicamente distintas, uno sensible y otro suprasensible; sino más bien como la relación entre un objeto y sus *condiciones trascendentales*. En este caso, la noción de “representación” cumple el rol de objeto y “unidad de apercepción”, el rol de ser su condición necesaria, de manera que lo que sea una representación depende de aquello que establece el entendimiento mismo. Luego, esta unidad “subjetiva” *constituye* al objeto mismo como principio que determina el carácter unitario del objeto, no como un sujeto empírico que reflexiona en torno a él (cf. Caimi, 2018).

### ***Iic. Escisión entre unidad y multiplicidad***

El principio de apercepción presenta el modelo formal desde el cual es posible entender el conocimiento, pero con ello no se infiere que sea el único. A partir de la apercepción se explica el carácter múltiple de la afección sensorial establecido como dato inicial, no obstante, la misma apercepción no es el origen de la multiplicidad, esto es, no la produce. Al contrario, la actividad de síntesis solo puede operar si la multiplicidad tiene un origen heterogéneo a la unidad, puesto que, si no, sería también unidad creadora, no solo unificadora. Kant, empero, hace hincapié en el carácter meramente formal de este principio (*KrV*, A363), por lo que no hay indicios textuales para pensar en la apercepción como un principio de producción material en lugar de meramente formal.

Sin embargo, esto tampoco tendría por qué ser un problema; antes bien, desde el punto de vista del conocimiento, el cual es resultado de este proceso, no se puede prescindir ni del aspecto múltiple de la sensibilidad ni del unitario del entendimiento, lo que recuerda la frase “pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A51/B75). En este sentido, parecen ser complementarios, puesto que la multiplicidad se vuelve inteligible solo porque es *para la conciencia*, de lo contrario, no sería nada para mí (*KrV*, B132). Dicho de otra manera, sería un componente cognitivo cuya participación quedaría excluida por definición de la experiencia consciente, de modo tal que nada de lo

que se afirme de dicha experiencia podría referir a la multiplicidad sensible. De modo inverso, afirmar que un determinado contenido de carácter múltiple es *para mí* es una forma de explicarlo, es decir, de incluirlo en el producto cognitivo; pero no implica postular su producción por medio del pensamiento o de indicar la evidencia de su origen, solo se incluye como un dato.

Por este motivo, a pesar de reelaborar la noción de “objeto”, el principio de apercepción no es capaz de producir por sí mismo la materia del conocimiento, sino solo su forma. En este sentido, se podría aceptar el carácter de escisión que Hegel ve en el pensamiento de Kant. Con esto, ocurre algo paradójico, a saber, lo múltiple no puede ser inteligido como tal a menos que se lo comprenda a partir del resultado de un proceso unificador (como algo *para la conciencia*); pero no por ello este proceso produce el contenido múltiple que conforma este resultado. Si lo produjera, entonces Kant estaría afirmando que el entendimiento es capaz de producir por sí mismo conocimiento, es decir, crear algo por el solo hecho de pensarlo, lo que llamó *intuición intelectual* (*KrV*, B72, B467), pero a lo cual no dio cabida en el conocimiento humano.

Por lo tanto, la afirmación según la cual toda representación es *para la conciencia* (que hace posible el principio de apercepción) no soslaya una cierta *escisión originaria* implicada en la producción de conocimiento. Por mucho que el objeto ahora no pueda entenderse al margen de un sujeto, dicho objeto no es capaz de explicar la unidad y lo múltiple al mismo tiempo, más bien debe suponer su origen heterogéneo. De esta forma, Kant no reduce el sujeto al objeto ni viceversa, sino que traslada la escisión a la de unidad-múltiple.

Mediante este principio de apercepción, Kant no logra explicar el origen de la diferencia misma entre *unidad y multiplicidad*, sino solo que las representaciones deben que ser unitarias. En efecto, esto tampoco reduce la multiplicidad a la unidad, sino más bien explica en función de qué podemos entender la comunión de muchos elementos, a saber, porque conforman una unidad; pero no dice nada acerca de por qué esos elementos son, de hecho, distintos. Al contrario, la única manera de hacerlo es suponiendo (y no demostrando) que la unidad opera en función de una cierta multiplicidad. Mas nuevamente esto implica decir que unidad y multiplicidad tienen origen distinto, lo cual implica que están originariamente escindidas. Dicho de otra forma, ni un aspecto puede reducirse al otro ni hay un tercero que los explique a ambos.

Ahora bien, dicha oposición lejos de ser problemática, parece ser necesaria. En efecto, sin el aspecto unitario no entenderíamos la relación entre los elementos en juego y, a su vez, sin el aspecto múltiple, dicha unidad sería de nada.

Esto además se acredita en la propia estructura del así llamado “argumento trascendental”, como una explicación iniciada desde una posición común incontrovertida, en virtud de la cual se provee una explicación de los componentes de

dicho dato a partir de los cuales llegó a ser lo que es (Pareboom, 2019). Por ello, cuando se habla de unidad, no se pretende explicar todo lo que está implicado en dicho dato, sino solo indicar su componente formal.

### III. INTRODUCCIÓN A LA FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU

#### *IIIa. Saber aparente*

En lo que respecta a la comprensión de la *Fenomenología* de Hegel, debe interesarnos su punto de partida, puesto que lo primero en lo que se ocupa el texto es en reflexionar sobre cómo iniciar una investigación filosófico-científica. Para esto, combate la posición según la cual, antes reflexionar en torno a la “verdad”, se debe reflexionar en torno al mejor instrumento a partir del cual acceder a ella (*PhG*, 53-54/ §73-74)<sup>9</sup>. Sin embargo, si una filosofía científica no consiste en esto, entonces ¿cómo iniciar una investigación tal que con justicia sea verdadera?

Si el instrumento es legítimo, lo es en función de la verdad que intenta determinar, pero si la determinación del instrumento es previa a la verdad misma, entonces “constituyen una aparición (*Erscheinung*) vacía del saber” (*PhG*, 55/ § 76). Es aquí donde Hegel presenta una idea interesante, puesto que no desecha por completo el sentido de “aparición”, sino que también afirma que la ciencia, por el hecho de entrar en escena, es una cierta aparición o manifestación (*Erscheinung*) (*Ibid.*). Este término es clave, dado que, si se lo interpreta en continuidad con la *Diff*, el proyecto de la *PhG* se vuelve inadmisibles; en cambio, si se lo interpreta en continuidad con Kant y la legítima explicación hegeliana de su sistema en la *Diff*, entonces el proyecto hegeliano cobra consistencia.

Aquí, el término *Erscheinung* se introduce con una doble función:

- 1) como “manifestación”, con lo que se destaca su carácter inmediato a partir del cual se presenta sin necesidad de introducción previa. Este aspecto se vincula con el hecho de que la ciencia se expresa como una cierta convicción respecto del conocimiento tal que ella aparece inmediatamente.
- 2) Como “apariencia” (*aufreten*), sentido que acerca este término a “falsedad”. Esto se podría interpretar como una posición escéptica según la cual siempre estamos alejados de la verdad, pero, al mismo tiempo, ello mismo configura una relación entre conocimiento y objeto que está siempre mediada por la noción de “saber”. De forma que, aun cuando la ciencia inicialmente solo aparece, lejos de apartar para siempre la posibilidad de

<sup>9</sup> Utilizaré la traducción de A. Gomez Ramos (2010) con modificaciones más. El modo de citación será “(PhG número de la paginación original alemana/número del párrafo)”. La paginación alemana la extraigo de la edición de Bonsiepen y Heede en Hegel (1988) y los números de los párrafos, de la traducción al inglés de T. Pinkard en Hegel (2018).

conocer verdaderamente, más bien se indica la necesidad de un proceso a partir del cual este primer momento se puede legitimar.

Esto nos indica que el punto de partida de una filosofía científica es justamente “la exposición del saber que aparece” (*die Darstellung des erscheinenden Wissens*), puesto que, por mucho que se indique que el genuino saber es más bien el resultado de un proceso, esto también señala, por una parte, el momento de inicio y, por otra, que su aparición y tránsito se realiza bajo la condición del “saber”, es decir, como algo provisional o en cierto sentido falso. No obstante, aquí “falso” no quiere decir “absolutamente falso”, sino más bien “no verdadero”, lo cual lo posiciona como indicio de verdad. Entonces, no cabe el rechazo sin más del saber no-científico, al contrario, este saber es el lugar donde ya la ciencia se encuentra larvada.

Por lo tanto, Hegel presenta la diferencia del saber aparente y la ciencia no tanto en función de un contenido determinado, sino de acuerdo con su forma, es decir, con respecto al carácter inmediato del saber, el cual es incompatible con la ciencia. Sin embargo, esto no quiere decir que el contenido del saber sea incompatible con la ciencia, sino solo que carece del suficiente desarrollo. Mas, nuevamente, a la inversa, solo es posible dicho desarrollo si primeramente algo se manifiesta inmediatamente.

Por ejemplo, cuando el sol se pone en el oeste, tenemos la impresión de que rota en torno a la Tierra. Cuando esta impresión se media científicamente, no se desmiente del todo el hecho inicial, sino que se complementa con la explicación del movimiento mismo de la Tierra y la relación con los movimientos del sistema solar. En este sentido, la explicación inicial es más bien falsa en cuanto incompleta, lo cual está determinado por su carácter formal de saber inmediato. Con lo cual, este saber inmediato ya se presenta como *un tipo de concepción del conocimiento*, independiente de ser aún meramente aparente.

### **IIIb. Saber y verdad**

Determinado este punto de inicio en el “saber aparente”, Hegel afirma que se configura “un patrón de medida” (*PhG*, 58/ § 81) a partir del cual se determinan las condiciones de corrección de cada instancia de saber aparente, donde estas condiciones están establecidas por el rol que juegan ciertas nociones entre sí. A pesar de que a lo largo de la obra esto tomará distintas formas (figuras de la conciencia), la estructura formal de ciertas nociones se fija ya desde esta introducción. Existen varias nociones relevantes, pero en esta ocasión me referiré a dos: *saber (Wissen)* y *verdad (Wahrheit)*.

Para entender estas relaciones internas, primero debemos comprender que ellas se vinculan con la noción de “conciencia”, la cual es entendida intencionalmente por Hegel, esto es, como conciencia de objetos. En este ejercicio, dicha

conciencia distingue algo *de ella*, pero, además, en cuanto que es conciencia de este objeto se *relaciona con él*. Con ello, tenemos dos momentos formales de la conciencia que Hegel llama *verdad* (distinguir algo de sí) y *saber* (relacionarse con eso).

Cabe tener en cuenta que esta distinción supone la clásica escisión entre el intelecto (*sujeto*) y la cosa (*objeto*), que está a la base de la relación de adecuación que funda el conocimiento; por lo tanto, “saber” es aquella relación con el objeto tal que se aprehende algo de él y pretende adecuarse a cómo el objeto es con independencia del intelecto. Mientras que “verdad”, al menos en principio, es aquel resultado según el cual el intelecto se adecúa efectivamente a la cosa, es decir, que aquello que se tiene en el intelecto es realmente lo que está disponible en el mundo. En palabras de Hegel:

[...] las determinaciones abstractas del saber y de la verdad, tal como se advierten en la conciencia. Y es que éste *distingue* de sí algo a lo que, a la vez, se refiere; o como se suele expresar, hay algo que es para *ella*; y el lado determinado del referir, o del ser de algo para una *conciencia*, es el saber. Sin embargo, de este ser para otro distinguimos el *ser en sí*; lo que se halla referido al saber se diferencia asimismo de él, y está puesto como *ente* también fuera de esa referencia; el lado de este en sí se llama *verdad*. (*PhG*, 58/ § 82)

Siguiendo a Hegel, *saber* y *verdad* deberán entenderse como *co-determinantes*, esto es, se distinguen entre sí en función de algo con lo que al mismo tiempo se relacionan –saber con verdad y verdad con saber.

El *saber* surge como la acción de la conciencia en relación con un objeto, mediante la cual tiene algo “para ella misma”. De esta manera, es *el lado determinado* de la relación, en cuanto que lo que sea el objeto aparece como algo que es para la conciencia, es decir, como la forma mediante la cual la conciencia tiene ante sí el objeto. Sin embargo, en esa misma relación, surge algo que queda al margen del mero saber, *la verdad*. Justamente este es el lado *no determinado* por la conciencia, aquello mediante lo cual se concibe al *objeto* como lo que está enfrentado a la conciencia, concebido como *fuera de la relación*.

Sin embargo, ambos elementos deben entenderse en relación con el otro. Por una parte, el *saber* no solo debe comprenderse como algo radicalmente distinto del objeto, sino como una forma de donación del objeto a partir de la cual se tiene *certeza* de él, en cuanto el objeto me es *dado* de alguna manera. Mientras que *verdad* también es una forma de la conciencia con respecto al objeto, en función del cual tomo al objeto como independiente de la conciencia; en este sentido, la concepción de la verdad implica su relación con la conciencia, incluso si es meramente negativa.

Aquí ocurre algo interesante, puesto que “verdad” no es simplemente el resultado de la relación con un objeto en la medida que dicho objeto es algo por sí mismo, sino que es una cierta *posición de la conciencia* en la cual concibe su relación con el objeto como irrelevante con respecto a lo que eventualmente sea el objeto en sí mismo, o sea, una cosa en sí incognoscible. Con esto, “verdad” es un concepto que tiene sentido solo en cuanto es formado por la misma conciencia y no como algo con independencia de ella, puesto que no habría cosa en sí sin una conciencia que se distinga de, por un lado, la forma de donación del objeto y, por otro, cómo el objeto se da para mí. En palabras de Hegel:

Pues la conciencia es, por una parte, conciencia de objetos, por otra, conciencia de sí misma; conciencia de lo que a ella le es lo verdadero, y conciencia de su saber acerca de ello. Siendo ambas cosas *para ella misma*, ella es la comparación de ambas. (*PhG*, 59/ §85)

A partir de esto, surge la dificultad que consiste en que el concepto de verdad pierde su significado inicial. Se han descrito dos verdades, una que es *para la conciencia* y otra que es *en sí* y con independencia de ella. Anteriormente la relación de adecuación entre sujeto y objeto estaba dada por la posibilidad de correspondencia entre ellas, en cuanto el saber debía, de alguna manera coincidir con lo que es en verdad. Así, hasta aquí, lo esencial es el objeto y lo no esencial es el saber. Por lo tanto, si de lo que se trata es de medir la objetividad de la conciencia a través de la vara del objeto, es decir, ver hasta qué punto se adecúa a él, nos encontramos ante el problema de que no es posible salir de la relación interna de la conciencia para su examen; esto es lo que la *PhG* se propone revertir. Sin embargo, si ahora la verdad pierde su calidad de esencial en la relación, hace falta un nuevo parámetro al cual adecuarse, que ya no sea el objeto, sino el hecho de ser *para la conciencia*. El autor explica:

La conciencia tiene que alterar su saber para hacerlo adecuado al objeto, pero, de hecho, al alterar el saber, se le altera a la conciencia también el objeto mismo; con el saber, también el objeto deviene otro, pues él pertenecía esencialmente al saber. Y le resulta a la conciencia que aquello que antes era lo *en sí*, no es lo en sí, o que sólo era *en sí PARA ELLA*. (*PhG*, 60/ §85)

Con esto, lo que la conciencia tomaba como verdad o lo *en sí*, en realidad estaba restringido por el saber mismo, puesto que, en último término, es algo *para la conciencia*. El punto de Hegel es que, cuando uno hace el intento propuesto por el *giro copernicano* (cf. IIa), a saber, cuando se considera el objeto como *para la conciencia*, el objeto se ve modificado, porque ya no es pensado como aquello que determina completamente mi relación cognitiva con él, es decir, “que todo nuestro conocimiento debía regirse por los objetos” (*KrV*, Bxvi). En cambio, ahora *el objeto cambia* en la medida en que mi relación con él se ve

modificada. Afirmar que la verdad es lo *en sí* del objeto revela un estado de conciencia acerca del *concepto de objeto* y, junto con esto, dos objetos: 1) como objeto verdadero y 2) un nuevo objeto sobre el cual puedo hacer experiencia nuevamente. Por consiguiente, nos encontramos con una ambigüedad en la noción de verdad que hemos de resolver. Visto por Hegel:

La conciencia sabe *algo*; este objeto es la esencia o lo en sí, pero también es lo *en sí* para la conciencia; y así hace entrada la **ambigüedad de lo verdadero**. Vemos que la conciencia ahora tiene dos objetos: uno, el primero *en sí*, y luego, *el ser para ella de este en sí*. (*PhG*, 60/ §86. *Énfasis mío*)

Como hemos visto, que el objeto se vuelva *para la conciencia* significa que la conciencia descubre la limitación de su propio saber. Por lo tanto, al descubrir que el primer objeto es *en sí para ella*, está descubriendo que *el saber es limitado*<sup>10</sup>; es solo la conciencia de lo inadecuado del saber lo que conduce a una figura nueva de él. Este nuevo saber será el que rectificará el objeto y, con ello, el segundo objeto nuevamente será determinado por el saber, el que va a presentarse como el nuevo patrón de medida, pero este segundo objeto no se establece como el canon final, sino que es susceptible de caer en el mismo ejercicio anterior.<sup>11</sup>

No hay que perder de vista que la sola aparición de la determinación del concepto de objeto, como aquello independiente y esencial en toda forma de relación cognoscitiva, es la primera forma de aparición no tanto de los objetos mismos, sino del *concepto de objeto* (si se quiere, de “la objetividad del objeto”), y este concepto de objeto es el segundo objeto. Por lo tanto, la *Fenomenología* se enfrenta en algún nivel a un *cambio de objeto* y esto implica no tanto un cambio de una cosa en sí por otra, sino *un cambio del concepto de objeto*.

#### IV. FENOMENOLOGÍA DEL ESPÍRITU BAJO EL PRINCIPIO DE APERCEPCIÓN

Mi propuesta en el presente artículo será mostrar que la tarea de Hegel en la *Fenomenología* no surge de la nada en un doble sentido:

- 1) “Saber y verdad” presentan el aspecto *meramente formal* por medio del cual es necesario entender cada figura de la conciencia, esto es, no son

<sup>10</sup> Este también es un punto esencialmente kantiano, en la medida en que el conocimiento está restringido por las condiciones subjetivas del mismo. El conocimiento solo va a ser algo en relación con *nuestra manera de conocerlo*.

<sup>11</sup> En esta misma introducción esto es entendido como “el camino de desesperación” (*PhG*, 56/ §78), en que la conciencia va fracasando reiteradamente en su intento de conocer. Lo que se presentaba como un logro de la conciencia es, en realidad, un fracaso que se repite al infinito.

nociones autosuficientes, sino que dependen de la manifestación de un determinado contenido múltiple. Por ello, el ejercicio de explicación no origina por sí mismo *lo explicado* ni tampoco es capaz de explicarlo del todo. En este sentido, las nociones estructurales de la obra no surgen de la nada, sino a propósito de lo manifestado.

Saber y verdad establecen el criterio de corrección para cada figura, el cual consiste, en primer término, en ser algo *para la conciencia*, pero esto no establece *lo que* manifiesta como tal. Prueba de esto es que la *PhG* no justifica su inicio en “Certeza Sensible” (*PhG*, 63/ §90 ss.), solo inicia en esta figura y luego el texto orienta su discurso a *cómo* explicar dicha figura en relación con los elementos estructurales de saber y verdad. Hegel nunca justifica por qué comienza de este modo y no de otro, entre otras cosas, porque no es posible hacerlo. Aún más, “saber y verdad” son nociones utilizadas para explicar *todas* las demás figuras, no son exclusivas del punto de partida; en cambio, *Certeza Sensible* como tal se presenta solo *una vez*, a pesar de tener cierta repercusión en toda la obra.

- 2) Además, sostengo que el proyecto de la *Fenomenología* no surge de la nada en otro sentido, a saber: El proyecto hegeliano *manifiesta* una clara continuidad estructural con el principio de *apercepción originaria* de Kant (cf. *KrV* B132 ss.).

Se ha visto que en Hegel la noción de “verdad” transforma el sentido en el cual hablamos de “objeto”, puesto que fija su relación con la conciencia, es decir, la verdad siempre será *para la conciencia*, al menos en algún sentido mínimo. Aquí se aprecia la continuidad con el principio de *apercepción* kantiano a partir del cual entendemos que cualquier representación también es *para la conciencia*. Tal como en 1), se advierte que mediante esta perspectiva se aborda el aspecto meramente formal del objeto, pero en ambos proyectos se supone y necesita de un contenido múltiple a partir del cual operar.

A primera vista, esta podría verse como una afirmación trivial, puesto que parece evidente que Hegel se vio enormemente influido por Kant; pero resulta interesante sobre todo a la luz de la observación del texto de la *Diferencia*, ya que el sentido en el cual Hegel parece comprender las carencias de los proyectos filosóficos de sus predecesores es justamente algo de lo cual él no se puede deshacer completamente. Es más, me atrevería a afirmar que justamente plantea los elementos necesarios para fundar su propio proyecto en la *PhG*. Aunque con importantes matices, el proyecto de la *PhG* es muy similar al de la *KrV*. En efecto, se verá cómo en sendas obras se describe la construcción de su proyecto filosófico como “conocimiento de sí” (*KrV* Axi; *PhG* 56/ § 79), donde este “de sí” implica el establecimiento del criterio a partir del cual cumplir esta tarea, pero *mediada* por aquello *ya dado* o *manifestado*. Finalmente, esto será lo que convertirá irremediabilmente a ambos en *filósofos de la oposición*.

El paralelo entre el principio de apercepción y el proyecto de la *PhG* ya ha sido destacado por Pippin (1989), quien sostiene que Hegel se apropia del principio de apercepción kantiano. Al respecto afirma:

[En Kant] el *explanandum* básico de la experiencia o del conocimiento empírico era la posibilidad de que un sujeto se representara un objeto. La condición suprema para tal posibilidad era la unidad trascendental de la apercepción [...] para que algo cuente como una representación mía, debo estar representando conscientemente tal objeto, asumiendo implícitamente que me estoy representando así. Lo que estoy haciendo en tal representación, continuó afirmando, es unificar una diversidad de elementos, y la cuestión básica se convirtió entonces en si es posible un relato estrictamente empírico del fundamento base de tal unidad. [...] De manera similar, Hegel ha tratado de mostrar que, para que un objeto cuente como objeto de mi experiencia, debe atender a él, diferenciándolo como ese objeto. [...] Ambos suponen que un episodio sensorial en mí no podría contar como mi representación del objeto, a menos que el objeto sea “para mí” el objeto de mi actividad de representación, y esta actividad autoconsciente requiere un relato de sus condiciones. (p. 133)

Como se aprecia, debe recalcarse que no podremos entender los proyectos de ambos autores a menos que nos tomemos en serio la posición según la cual el punto de partida originario del conocimiento es que un objeto, entendido como la reunión de lo múltiple, no puede ser sino *para mí*.

#### ***IVa. Carácter activo del polo subjetivo***

Todo esto nos lleva a encontrar con dos elementos primarios, a saber, la unidad y la multiplicidad. Adicionalmente, el principio de apercepción presenta otra particularidad: que el aspecto normativo de la relación toma un *rol activo* en cuanto provee por sí mismo los elementos formales que permiten estructurar el conocimiento y entender su condición de éxito o fracaso, es decir, es su propia piedra de toque.

Esta idea ya está presente en el así llamado “giro copernicano” de Kant (*KrV*, Bxvi), pero también Pippin comprende el proyecto de la *PhG* de esta forma: “Al tratar de dar cuenta del mundo, un sujeto se encuentra no solo con el mundo, sino con él mismo, como la autolegislación de la Razón que determina qué cuenta como un relato exitoso y por qué” (1989, 160).

Ahora bien, cuando Pippin afirma que “activo” significa que es parámetro de sí mismo, no se quiere decir “establecido arbitrariamente”, esto es, por una persona en particular que voluntariamente crea ciertas reglas de acuerdo con su propio interés, sino que la validez del criterio se establece con independencia del objeto del mundo al cual refiere -lo que Kant llama *a priori* (*KrV*, B3 ss.). El

criterio no se busca como un arqueólogo a las osamentas de dinosaurio, sino que se fija previo a la búsqueda. En Hegel, el saber, que pretende proclamarse como verdadero, fracasa en función de su misma pretensión inicial; en este sentido, “la verdad, entendida como la adecuación entre la verdad y el objeto, se realiza dentro del yo. El objeto es inmanente a la conciencia” (Dussing, 2002, 116).

Por lo tanto, aquello que Hegel criticaba tanto a Kant como a Fichte en la *Diff*, a saber, que establecen un “principio absoluto” solo desde el polo subjetivo (cf. I), igualmente puede ser aplicable a su propio pensamiento, puesto que la validez del conocimiento efectivamente es unilateral, ya que se establece por la propia conciencia.

Sin embargo, también es cierto que para conocer algo en específico se requiere que los criterios refieran a algo independiente de ellos, es decir, se necesita un origen heterogéneo, rol que solo adopta la noción de manifestación y múltiple<sup>12</sup>. Con esto se plantea una escisión originaria entre:

- 1) El aspecto unitario y activo del objeto, que provee de la norma y la síntesis a partir de la cual volver comprensible algo.
- 2) La manifestación de lo múltiple, que no es originado ni propiamente explicado por dicha norma y en cuya manifestación se asienta su carácter diverso.

Por lo tanto, la escisión a resolver no es tanto sujeto-objeto, sino unidad-múltiple. Esto nos conduce a las preguntas: ¿es posible resolver esta escisión?, ¿tiene sentido hacerlo?

#### ***IVb. Unidad y múltiple***

Como vimos en la sección I, Hegel detecta una escisión originaria en el pensamiento de Kant y en sus predecesores, pero no advierte con claridad que dicha escisión no radica solo en la relación sujeto-objeto, sino en ciertos elementos que subyacen a esta distinción.

A partir del principio de apercepción en Kant y la noción de verdad en Hegel, apreciamos cierta disolución de la distinción radical entre sujeto y objeto, puesto que lo que es objeto en un sentido, puede ser sujeto en otro y viceversa. No obstante, sí persisten dos elementos heterogéneos en esta configuración y que presentan una naturaleza difícilmente intercambiable del mismo modo que en la

---

<sup>12</sup> Normalmente no se destaca el carácter heterogéneo de la manifestación en Hegel en la medida en que sería incompatible con la crítica a la cosa en sí kantiana. Tal como Maybee (2016) comprendo que la *PhG* –como también sostuvo Fichte– combate aquella consecuencia aparentemente escéptica de la *KrV*, a saber, que existe una cosa en sí cuyo rol en el conocimiento es importante, pero sobre la cual no podemos saber nada. Ahora bien, como se verá no quedará más remedio que aceptar este carácter para explicar el conocimiento, aun cuando no sepamos lo que es en sí mismo.

relación sujeto-objeto, a saber, *unidad y multiplicidad*. De esta manera, “unitario” es lo que está conformado por múltiples elementos y “múltiple”, lo que tiene más de un elemento, donde la comprensión de este “múltiple” solo es posible a partir de su carácter unitario. Esto es, son nociones *co-dependientes*, pero *irreductibles* y, por ello, *originariamente escindidas*.

Como se vio, en la “Deducción trascendental” Kant introduce al múltiple y a la unidad como supuestos en su explicación de la experiencia. Por lo tanto, no pretende preguntarse qué justifica mayormente su rol de supuestos o el hecho de que sean dos en lugar de uno. Del mismo modo, Hegel es menos consciente de estos supuestos y tampoco justifica su estatuto. Ahora bien, lo importante es que no parecen ser cualquier tipo de supuesto, sino elementos básicos de sus proyectos filosóficos, es decir, la caracterización de nociones de unidad y múltiple revela su naturaleza *originaria, irreductible y co-dependiente*<sup>13</sup>.

Son mutuamente *irreductibles* porque referirse propiamente a uno implica excluir al otro. Por ejemplo, si afirmamos “la línea 1 del metro tiene múltiples

---

<sup>13</sup> Recordemos que tanto el proyecto filosófico de Kant como el de Hegel se preguntan por la posibilidad de constituir una ciencia propiamente tal, por lo tanto, la caracterización de las nociones de unidad y múltiple se sitúan en el contexto de la explicación de toda experiencia en la medida en que pretende referirse a ella de manera objetiva. Esto se aprecia claramente en Kant en el propósito de la “Deducción trascendental”, pero también en Hegel de acuerdo con la posición de Pippin (1989).

Hemos visto que las nociones de la unidad y lo múltiple constituyen dos supuestos insoslayables en la explicación del conocimiento. En este sentido, en cierta medida, ambas se sitúan en el contexto de la pregunta por la justificación del conocimiento; pertenecen a la justificación, en cuanto que un objeto, que pretenda, en sentido amplio, ser verdadero, debe incorporar como supuesto de su explicación las nociones de unidad y multiplicidad, de manera tal que hacen inteligible dicho conocimiento y lo resguardan de ciertos vicios argumentales normalmente detectados por los escépticos antiguos.

Por este motivo, la caracterización de estas nociones se presenta como una respuesta al así llamado “trilema de Agripa” (Cf. Zuluaga, 2005). Según él, toda justificación tiende a caer en modos de argumentación viciosa a partir de la cual se vuelve imposible justificar propiamente el conocimiento. Agripa destaca cinco modos, entre los cuales mencionaré tres: 1) Regreso al infinito: siempre hay una nueva razón para la creencia que se defiende en cada caso; 2) hipótesis: puede cortarse la cadena de justificación arbitrariamente en cierto punto; 3) razonamiento circular: se aduce como razón algo que había pretendido probar por medio de otras razones.

En este caso, la irreductibilidad no cuenta como una forma de justificación epistémica propiamente tal, pero al menos sienta las bases para una comprensión del conocimiento sin la cual sería ininteligible. En este sentido, cualquier descomposición de los elementos constitutivos de la explicación de un objeto de experiencia debe incluir las nociones de unidad y multiplicidad sin que: 1) a su vez, sea posible reducir dichas nociones, o bien a la otra, o bien a una tercera, lo cual justifica que la cadena explicativa se funda en solo dos supuestos en lugar de uno o tres (característica que lo protege de la regresión al infinito y de la imposibilidad de certeza a partir de él); 2) como también se verá a partir de su carácter originario, cortar la cadena explicativa de la experiencia en estas nociones no es arbitrario (respuesta a la “hipótesis” de Agripa), puesto que su carácter irreductible impide trasladar la explicación a otro punto; 3) asimismo, como se verá a partir de su carácter co-dependiente, la forma de hacer inteligibles a dichas nociones no es circular, sino que una se vuelve comprensible a partir de la otra y viceversa (respuesta al razonamiento circular).

estaciones”, relacionamos, a la vez, su unidad con su carácter múltiple; su unidad se plantea en función de aquello que reúne las múltiples estaciones, la línea 1; su multiplicidad en razón de que cada una de ellas no es la misma estación, sino distinta. Nótese que el énfasis en el aspecto propiamente múltiple y unitario es mutuamente excluyente, dado que “pertenecen a una línea” significa: “Hay un sentido en el cual no es múltiple” y, viceversa, “son estaciones distintas” equivale a: “Hay un aspecto en el cual no son unitarias”. Por este motivo, sin suponer que “múltiple” y “unitario” son nociones de naturaleza heterogénea e irreductibles, sería imposible explicar que “la línea 1 del metro tiene múltiples estaciones”.

¿Cómo podrían ser reductibles? Hay dos alternativas: a) *reductibles entre sí* o b) reductibles a una *tercera naturaleza*:

- a) Lo unitario tendría que contener en sí su multiplicidad interna. Para esto, cada aspecto interno sería él mismo unitario en vez de múltiple. Sin embargo, se reproduce el problema anterior: ¿en función de qué unidad entender la relación entre la unidad total y la unidad de las partes? No puede ser la misma unidad, sino una distinta; por lo tanto, en la explicación se elimina la unidad en sí misma para explicar la diferencia entre ambas. Luego, se reproduce la escisión entre unidad y multiplicidad.

Lo múltiple contiene en sí su unidad. Para esto, lo múltiple debe entenderse como una cierta cantidad de elementos donde cada uno sería comprendido en función de sí mismo en vez de su relación con otro; en tal caso, nada sería parte de nada. Ahora bien, decir que esto destaca su carácter múltiple es afirmar que componen una multiplicidad en función de la cual son comprensibles sus diferencias, pero tienen que componer la multiplicidad de algo unitario, en virtud de lo cual se los destaca como distintos. Luego, se reproduce la escisión entre unidad y multiplicidad.

- b) Hay un tercer elemento que disuelve la distinción de unitario y múltiple o la incluye. Aquí la pregunta sería ¿cuál?

Si la disuelve, implica que podríamos referirnos a los objetos no como múltiples ni unitarios, lo que parece inadmisibile desde una perspectiva humana.

Si la incluye, entonces se reproduce la distinción al interior en esta tercera naturaleza, en vez de reducirla<sup>14</sup>.

---

<sup>14</sup> Este argumento sigue el modelo de la crítica aristotélica del “tercer hombre” a la teoría de las formas platónicas. La crítica consiste en lo siguiente: si todo lo que es común a varios individuos es una idea, que es a su vez una substancia separada, lo que es común al hombre particular (sensible) y a la idea del hombre dará lugar a otra (tercera) substancia separada, que será “el tercer hombre”. Una vez obtenido el “tercer hombre”, cabe preguntarse por lo que es común a él y a los dos primeros, lo cual engendra el “cuarto hombre”, y así sucesivamente, de modo que tenemos aquí un *regressus ad infinitum* (Cf. *Met.*, A, 9, 990 b 17; Z, 13, 1039 a 2). Así,

Esto también explica el carácter *originario* de las nociones de “multiplicidad” y “unidad”, puesto que son irreductibles a causa de su naturaleza heterogénea, esto es, porque no hay nada que pueda originar a la vez y por sí solo la riqueza y unidad del conocimiento. Por esto, no hay una relación horizontal o de fundamentación entre ambos, sino de complementariedad y co-dependencia, como se verá.

Puede que el grado de generalidad y abstracción de esta exposición impida la comprensión de la idea de fondo. Por este motivo, propongo reflexionar en torno al caso de “Funes el memorioso” escrito por Borges ([1944] 2017). En él, se presenta un personaje que, luego de un accidente, adquiere la capacidad de recordar hasta el más mínimo detalle de alguna escena que experimentó en carne propia. No obstante, la meticulosidad de su percepción contrasta con su capacidad de conocerla o de pensar algo sobre ella, por esto Borges dice:

Sospecho, sin embargo, que no era muy capaz de pensar. Pensar es olvidar diferencias, es generalizar, abstraer. En el abarrotado mundo de Funes no había sino detalles, casi inmediatos. (Borges, [1944] 2017, 85)

Según esto, si Funes quisiera explicarle a otro lo que tiene delante, tendría que olvidar la mayoría de los detalles percibidos inicialmente, aunque solo sea de manera provisional. En la medida en que Funes es incapaz de “olvidar”, su experiencia se entiende como “una rapsodia de voces inconexas” (Pizarro, 2012, 355).

Tal como ocurre a partir del principio de apercepción, la síntesis implica unidad, pero al mismo tiempo “olvido”, esto es, transforma la rapsodia inconexa en algo unitario. A la inversa, la carencia de olvido implica la incapacidad de olvidar aquel aspecto según el cual es múltiple.

Sin embargo, la experiencia de Funes, en realidad, no puede ser totalmente rapsódica. Borges relata:

---

pues, el problema radica en que hay una multiplicación innecesaria de entes. En su lugar, bastaría con una concepción que prescindiera de la noción de una sustancia separada.

Lo interesante aquí es que Aristóteles expone el argumento del tercer hombre por una incapacidad explicativa del modelo platónico, esto es, Platón no es capaz de explicar la existencia de semejanzas de objetos concretos, puesto que la forma común es tan común a dichos objetos como la idea misma de dichos objetos a ellos. Por lo tanto en lugar de mostrar cómo es posible esa comunidad, reproduce los entes al infinito. En este sentido, no es capaz de explicar lo común.

En el caso de la unidad y multiplicidad sucede algo similar, ya que si hay algo que realmente sea capaz de explicar estas nociones en conjunto de modo tal que elimine sus diferencias, entonces no puede reproducirlas, sino que deben disolverse y conformar en una nueva noción incluyente. No obstante, dado su carácter irreductible, un nuevo concepto meramente reproduce la escisión originaria, solo que a este nuevo nivel.

“[Funes] resolvió reducir cada una de sus jornadas pretéritas a unos setenta mil recuerdos, que definiría luego por cifras. Lo disuadieron dos consideraciones: la conciencia de que la tarea era interminable, la conciencia de que era *inútil*. Pensó que en la hora de la muerte no habría acabado aún de clasificar todos los recuerdos de la niñez” ([1944] 2017, 84. *Énfasis mío*).

Se aprecian dos cosas: 1) Funes es capaz de olvidar en la medida en que puede *reducir* sus recuerdos<sup>15</sup>; 2) aun así, pretende que el número sea lo suficientemente grande como para hacer justicia a su prodigiosa capacidad de percibir lo múltiple.

Borges describe la pretensión de 2) como “inútil”, porque cualquier clasificación meramente numérica de recuerdos implica ya la incapacidad de concebirlos como una etapa (como la niñez), dado que unificarlos en *una* etapa implica que, en algún sentido, dejen de ser alguna cantidad de recuerdos. Supongamos la siguiente clasificación de recuerdos:

(R1) “Mi infancia fue tranquila y sin sobresaltos”

(R2) “Me emocionó mi primer día de colegio”

(R3) “Me impresionó el regalo de mi tío para mi cumpleaños 8”

Si R1 es absolutamente precisa, entonces sería incompatible con R2 y R3, puesto que sí hubo sobresaltos. De modo que Funes solo podría clasificar así su niñez si olvida R2 y R3 y, al revés, si pretendiera ser absolutamente fiel a R2, R3 o Rn, en cuanto múltiples, no podría clasificar su niñez de ninguna manera, esto es, cualquier clasificación es posible so pena de olvidar su carácter múltiple. Por consiguiente, la pretensión de “2)” está condenada al fracaso<sup>16</sup>.

A su vez, este problema se reproduce al interior de cada recuerdo *qua* recuerdo, puesto que, en cuanto tal, presenta la unidad de los múltiples contenidos que componen una escena, vale decir, del olvido de su mero carácter múltiple, y así sucesivamente.

Funes representa un caso donde, en el intento de concebir cómo sería posible percibir lo múltiple mismo, nos encontramos con que esto es o bien imposible

<sup>15</sup> Cabe destacar que el cuento de Borges muestra un caso límite, donde tenemos la oportunidad de concebir cómo podría vivir una persona con estas capacidades. No obstante, Borges parece titubear al mostrarnos a Irineo Funes como alguien que obtuvo una capacidad que lo aleja de su humanidad, pero parece igualmente representarla en su intento de categorizar. La historia muestra a un hombre que, en términos generales, tiene capacidades humanas, dado que su facultad sensible se le agudiza infinitamente. Por lo tanto, no implica que Funes sea capaz de percibir lo múltiple como tal, pues mientras clasifica “tiene conciencia del límite” (Pizarro, 2012, 355) y, por lo tanto, de su unidad.

<sup>16</sup> Todos estos recuerdos son inventados y no están explícitos en el cuento de Borges, pero son perfectamente compatibles con su relato.

o bien ininteligible (rapsódico). Asimismo, el análisis de la situación se funda en la necesaria escisión entre unidad y múltiple.

## V. AUTO-RELACIÓN Y MULTIPLICIDAD

Resta explicar la *co-dependencia*, para la cual propongo indagar en la forma particular en que esta se da en la obra de sendos autores.

Recordemos que el principio de apercepción de Kant consiste en el hecho de que cualquier representación que pensemos es *para mí*, lo que es resultado de una actividad sintética; a este principio Kant lo llama de la autoconciencia. Ahora bien, “auto” no describe un movimiento reflexivo a partir del cual descubro el contenido esencial de mi alma (*KrV*, A351, A362 ss.), más bien, si se quiere, se refiere a una posible condición fundamental para esto, a saber, que cualquier forma de conciencia debe ser unitaria en función de una actividad producida por la propia conciencia (lo que antes llamamos rol activo). Ahora bien, que los criterios no se derivan de una instancia externa también significa que lo que se llama verdadero no son los propios criterios, sino el objeto, cuya referencia objetiva depende también de lo múltiple, de lo contrario no se juzgaría nada como verdadero. En este sentido, un discurso con pretensiones de verdad respecto de un objeto requiere de la *co-dependencia* entre los parámetros unitarios y la manifestación de lo múltiple. Pippin se pregunta lo mismo respecto a Hegel:

¿Cómo entender la conexión entre la conciencia de la multiplicidad y la autorrelación de la cual depende la diversidad? Estos deben entenderse como *momentos de la autoconciencia* ¿pero cómo dar cuenta de los momentos de la autoconciencia? (Pippin, 1989, 145. *Énfasis mío*)

Cuando se afirma que la conciencia de la multiplicidad es un “momento de la autoconciencia”, ocurre una cierta paradoja: Por un lado, estos elementos múltiples deben entenderse en función de la estructura formal dada por la relación entre saber y verdad; pero, por otra, la relación entre estos elementos se detecta a propósito de que se manifiestan como múltiples. En este caso, no tenemos una reducción, sino una *co-dependencia*, porque hablar de su aspecto múltiple supone también el unitario y viceversa, porque en el objeto ya se encuentran ambos a la vez, no porque uno se construye a partir del otro. En estricto rigor, ninguno existe por separado, sino solo como *aspectos* de un objeto ya completo.

Entonces, tal como en el principio de apercepción, decir que cada momento es *de la autoconciencia* debe interpretarse del mismo modo en que se afirmaba que cada representación es *para mí*, a saber, que cada elemento no es representado al margen de su condición formal y viceversa. Si se afirma: “Soy A, B y C”, A, B y C son momentos, cada uno *para mí*, pero esto no es equivalente a decir que son *verdaderamente para mí*, solo habría una verdadera auto-relación cuando

el origen de A, B y C es distinto del sentido de ser “para mí” y al mismo tiempo es concebido como para mí. En esto consiste su *co-dependencia* entre la unidad a partir de la cual algo es *para mí* y el origen heterogéneo de los elementos múltiples en cuestión.

En esta dirección, Hegel afirma que “la autoconciencia es deseo sin más” (*PhG*, 104/ §167). Esto significa que la posibilidad de autoconciencia se funda en la mediación del algo *otro* que la propia conciencia y su “para ella” formal. Así, lejos de que esto “otro” sea un impedimento para re-obtenerse de modo legítimo, justamente lo permite. De modo que el elemento de alteridad está dado por algo otro que la conciencia, es decir, la relación implicada en la autoconciencia no es directa, *sino que mediada a través de otro*.

## VI. ESCISIÓN ORIGINARIA ¿UN PROBLEMA?

En la sección I, vimos que Hegel en la *Diff* afirma que la escisión característica de la filosofía de Kant debe resolverse; ahora bien, no queda claro por qué es tan importante resolver esta escisión.

La respuesta es que Hegel relaciona la escisión con la imposibilidad de *conocimiento absoluto o verdadero*<sup>17</sup> (*PhG*, 54/ §76). Así, la escisión kantiana sería la causante de que su sistema filosófico “no ha llegado a conocer que hay verdad” (*Diff*, 86), sino solo su aspecto no-verdadero. De la misma manera, la preocupación por la producción de conocimiento también está en Kant, quien afirma que la metafísica presenta un problema al ser solo un campo de “disputas sin fin” (*KrV*, A viii), es decir, una ciencia que genera solo contradicciones, en lugar de conocimiento, pero ¿el conocimiento se alcanza disolviendo la escisión? Mas bien, sostengo que es a la inversa, el conocimiento es explicado sobre la base de la oposición originaria.

Nótese que nos vemos en la necesidad de explicar el conocimiento puesto que no lo obtenemos fácilmente, sino que nuestra experiencia personal e histórica da cuenta, más bien, de una serie de fracasos en los intentos por producir conocimiento (cf. nota 11), lo que entraña la necesidad de instituir una ciencia que lo produzca de forma segura. En este sentido, también la *KrV* y la *PhG* contarían como un intento más de esta institución, con independencia de si las evaluamos como exitosas o no.

Ahora bien, ya que lo normal es el fracaso y la falsedad, estos autores se preguntan: ¿qué contaría realmente como conocimiento? Para lo cual cada uno

---

<sup>17</sup> Es interesante que la expresión “conocimiento” tiene una íntima relación con “verdadero”, de manera tal que “conocimiento falso” parece ser ininteligible, más bien un oxímoron.

propone criterios fijados por la actividad de la conciencia y, además, una *referencia* (cf. *KrV*, A85/B117 ss.). De este modo, de nada sirven los meros criterios sin que estos refieran a algo, puesto que habría criterio de verdad y nada verdadero. En este sentido, “la verdad” es producto de un esfuerzo<sup>18</sup> por inteligir lo múltiple y sintetizarlo de una determinada manera y este mismo esfuerzo implica la posibilidad de ser fructífero o fallido, de lo contrario, no habría necesidad de esfuerzo. Por ejemplo, en “Certeza Sensible” se pretende afirmar que la verdad es el “puro este, aquí y ahora” (*PhG*, 63/§90), este será su verdad inicial, pero la misma pretensión se ve frustrada en la medida en que se encuentra con que la pretensión inicial no es suficiente para explicar lo verdadero, ya que carece de “lo universal en sí” (*PhG*, 70/§110); en este sentido, la unidad propuesta no es capaz de referir adecuadamente a aquello que se le manifiesta y la pretensión resulta falsa. Por lo tanto, la figura presenta el parámetro para establecer la verdad, pero no la verdad misma.

Este esfuerzo equivale a decir que hay una *mediación* entre unidad y múltiple; solo a través de esta mediación es concebible el conocimiento. Pues si la relación fuera inmediata, los elementos en juego serían indistinguibles el uno del otro y caeríamos nuevamente en una reducción de ellos entre sí o a un tercero. No obstante, esta reducción entraña otro problema: ni hay posibilidad de *falsedad* o *verdad* ni necesidad de *ciencia*.

- A. No puede haber falsedad, porque toda forma de saber pierde el sentido de “aparente” y sería inmediatamente verdadera. Es más, este saber ni siquiera sería propiamente verdadero, puesto que algo es verdadero o falso en la medida en que haya algún criterio que permita evaluarlo como tal. Si lo unitario se reduce a lo múltiple o viceversa, entonces no hay un momento de mediación en el cual la relación entre ellos se realiza o no; de manera que, con la desaparición de lo aparente, lo que se manifiesta en su forma completa ni siquiera es verdadero.
- B. Tampoco habría necesidad de ciencia, porque, siendo la relación inmediata, toda forma de saber estaría desde el inicio completa. Según esto, toda manifestación es ya absolutamente verdadera, esto es, verdadera bajo cualquier interpretación. Por lo tanto, una disciplina que se encargue de transformar meras creencias provisionales en conocimiento es innecesaria e incluso en ella se disuelve tal distinción.

De este modo, si asumimos que hay falsedad, que el fracaso es común y que existe la necesidad de explicar cómo es posible el conocimiento, entonces se debe mantener la escisión, en vez de esquivarla, puesto que solo mediante ella es posible tal explicación.

<sup>18</sup> Cualquier relación con la noción fichteana de *Anstoß* no es casualidad (1794/95).

## VII. CONCLUSIÓN

De la continuidad hegeliana con Kant se siguen las siguientes conclusiones:

1. El carácter unitario del conocimiento es el aspecto a partir del cual se producen activamente los límites que permitirán evaluar el éxito o fracaso del proyecto.
2. El aspecto unitario no es autosuficiente, sino dependiente del múltiple.
3. El origen de unidad y múltiple es heterogéneo, están originariamente escindidos.
4. El conocimiento se funda en la escisión originaria unidad-múltiple, cuyos polos son mutuamente irreductibles.
5. Unidad-múltiple implica una relación de co-dependencia que expresa una mediación a partir de la que se posibilita un discurso sobre conocimiento en vez de impedirlo.

Sin la conciencia de esta mediación heterogénea, el conocimiento absoluto de Hegel es interpretado como omnipotente, cuando, en realidad, la misma posibilidad de conocer implica siempre la exposición de sus límites y nunca algo al margen de ellos.

Efectivamente, decir que Kant influyó en Hegel podría tomarse como una afirmación trivial, pero lo cierto es que este artículo se propone algo más específico que esto, a saber, dar una clave de lectura para entender el proyecto de la *PhG* a partir de una escisión originaria, la cual es rechazada por la *Diff*, pero de la que no se puede escapar en su propio proyecto, al margen de su pretensión explícita. En este sentido, Hegel tenía razón en decir que su época estaba marcada por una serie de escisiones (*Diff*, 85 ss.), pero lo que no advirtió es que, a un cierto nivel, esta escisión era insalvable y que incluso estaba supuesta en su propio pensamiento, como herencia inadvertida de las nociones de Kant. Por consiguiente, esta posición sería novedosa en la medida en que invita a reinterpretar el rol de la intuición, lo múltiple sin más o incluso la cosa en sí en el pensamiento hegeliano. Con esto Hegel haría suya la frase de Jacobi según la cual “sin el presupuesto [de la "cosa en sí misma",] no pude entrar en el sistema [de Kant], pero con él no pude permanecer dentro de él" (1787, 223). Esto convierte a Hegel en un pensador de la escisión, tal como Kant.

**BIBLIOGRAFÍA**

- Aristóteles. 1998. *Metafísica (Met)*, Madrid: Gredos.
- Borges, J. L. [1944] 2017. "Funes el memorioso". En *Borges esencial*, Barcelona: Alfaguara.
- Caimi, Mario. 2018. "La revolución copernicana del modo de pensar. Algunos problemas", en LEYVA, G.; PELÁEZ, A.; STEPANENKO, P. (eds.): *Los Rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica*, Barcelona: Anthropos Editorial, 17–36
- Düsing, Klaus. 2002. *La subjetividad en la filosofía clásica alemana de Kant a Hegel. Una panorámica a modo de programa*, en Azafea. Rev. filos. 4, 2002, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamancapp. 97-121.
- Fichte. J.G. 1794/95. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre. Foundations of the Entire Science of Knowledge*, trans. Peter Heath. In *Fichte: Science of Knowledge (Wissenschaftslehre)*, ed. Peter Heath and John Lachs, New York: Appleton-Century-Crofts, 1970; 2nd ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- Hegel, G. W. F. 1988. *Phänomenologie des Geistes (PhG), Band 9*. En *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg: Felix Meiner (1968 y ss.) Trad. castellano. Gómez Ramos. 2010. Madrid: Abada. Trad. Inglés. Pinkard. T. 2018. Cambridge: Cambridge University Press.
- 1977. *The Difference Between Fichte's and Schelling's System of Philosophy*. (Trad. H. Harris y W. Cerf. Albany), N.Y.: SUNY Press.
- Henrich, Dieter. 1994. *La estructura de la prueba en la deducción trascendental de Kant*, en Dulce María Granja (coord.), *Kant: de la Critica a la filosofía de la religión*, Barcelona: Anthropos, pp. 23-44.
- Jacobi. F. H. 1787. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Breslau: Gottlieb Löwe. 1983 facsimile reproduction that includes the *Vorrede* of 1815, New York and London: Garland.
- Kant, I. 2003. *KrV: Kritik der reinen Vernunft (KrV)*. Herausgegeben von J. Timmermann. Hamburg: Felix Meiner. Caimi. M. Traduc. 2009. Mexico D.F.: FCE
- Maybee, Julie E. 2019. "Hegel's Dialectics", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/hegel-dialectics/>>.
- Pereboom, D. 2019. "Kant's Transcendental Arguments", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-transcendental/>>.
- Pippin, R. B. 1989. *Hegel's idealism: The satisfactions of self-consciousness*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pinkard, T. 1990. "How Kantian Was Hegel?". *The Review of Metaphysics*, Jun., Vol. 43, No. 4 (Jun., 1990), 831-838.

- Pizarro. 2012. "Una sincronía insoportable: Funes el memorioso". *Thémata. Revista de Filosofía*. Número 45. 2012. 343- 357.
- Placencia, Luis. 2017. *Descartes y Kant sobre la conciencia. Observaciones sobre un olvidado punto de contacto sistemático entre Kant y Descartes* en CON-TEXTOS KANTIANOS. International Journal of Philosophy N.o 5, Junio 2017. 278-295
- Prauss, G. 1974. *Kant und das Problem der Dinge an Sich*, Bonn: Grundman.
- Siep, L. 2015. *El camino de la fenomenología del espíritu: un comentario introductorio al "Escrito sobre la diferencia" y la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*. Barcelona: Anthropos.
- Rohlf, Michael. 2020. "Immanuel Kant", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2020/entries/kant/>>.
- Zuluaga, Mauricio. 2005. "El problema de Agripa". *Ideas y Valores*, 54(128), 61-88.