

El concepto en Kant y en Hegel. La relación entre forma transcendental y forma absoluta

PEDRO SEPÚLVEDA ZAMBRANO¹

Resumen

Este artículo examina el concepto del *concepto* en Kant y en Hegel. El modo de relación entre el principio de la apercepción y el concepto puro permite pensar a la filosofía de la forma transcendental como una metafísica crítica. La conexión sistemática entre las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo posibilita, en cambio, concebir la filosofía de la forma absoluta como una metafísica especulativa. En ambas lógicas el objeto corresponde, en último término, a la totalidad de las determinaciones de aquella unidad suprema que Kant denominó apercepción y Hegel el concepto.

Palabras clave: concepto, forma transcendental, forma absoluta, Kant, Hegel

The concept in Kant and Hegel. The relationship between transcendental and absolute forms

Abstract

This article examines the concept of the *concept* in Kant and Hegel. The type of relationship between the principle of apperception and the pure concept allows a thinking of the philosophy of the transcendental form as a critical metaphysics. The systematic connection between the doctrines of the concept, the judgment and the syllogism make it possible, in turn, to conceive the philosophy of the absolute form as a speculative metaphysics. In both logics, the object ultimately corresponds to the totality of determinations of that supreme unit which Kant called apperception and Hegel, the concept.

Keywords: Concept, transcendental form, absolute form, Kant, Hegel

¹ PUCV – FernUniversität in Hagen. Contacto: pedro.sepulveda.zambrano@gmail.com.

El presente escrito ofrece los resultados del proyecto financiado por ANID/CONICYT, FONDECYT Postdoctorado, Folio 3190104, institución a la que agradezco el apoyo brindado para esta investigación.

1. Introducción

La pregunta por el concepto refiere al sentido nuclear de toda filosofía sistemática. El objetivo de este trabajo consiste precisamente en exponer tanto la crítica del concepto transcendental de Kant como el sistema del concepto especulativo de Hegel, a la manera de determinados momentos de *realización del concepto* en cuanto tal. La primera suposición del argumento radica por ello en la existencia de ciertas *afinidades* que permiten establecer un tipo específico de *continuidad* entre ambas lógicas. Dicha continuidad puede ser definida como un movimiento de *auto-diferenciación* que nos conducirá, por una parte, a la dilucidación de la lógica de Kant como fundamentación de una *metafísica crítica* y, por otra parte, a la comprensión de la lógica de Hegel como exposición de una *metafísica especulativa*.

Entre las modalidades posibles de articulación, se pondrá entonces de relieve el criterio de la dimensión metafísica presente en ambas lógicas. Este criterio exige, sin embargo, considerar semejante dimensión como el *contenido* de aquel momento de realización de las *formas* del concepto. La presentación del concepto *transcendental*, en tanto elemento doctrinal de la “filosofía del *a priori*” (Neumann 2009: 264), así como la auto-exhibición del concepto *especulativo*, bajo el modo del despliegue metódico de la “ciencia de la *forma absoluta*” (Hoffmann 1991: 11; *LvB*, 23),² quedan en tal sentido integradas al interior de la *lógica del desarrollo* del propio concepto. El motivo general del texto busca, en consecuencia, orientar la mirada hacia la función de transformación que cumplen tanto la lógica transcendental como la lógica especulativa en el marco de la tradición metafísica. Se trata por tanto de explicar la diferencia interna entre la forma transcendental y la forma especulativa del concepto, pero asumiendo en ello que ambas deberán ser comprendidas ante todo como momentos del *autoconocimiento de la razón*. De esta manera serán exhibidos los modos en que tanto Kant como Hegel pensaron de hecho tal autoconocimiento. En el primero se dará así la *regresión* hacia lo *a priori* que funda la posibilidad del conocimiento de los objetos, mientras que en el segundo ocurrirá más bien un modo de *progresión* hacia la *totalidad* de las determinaciones de la

² Todas las traducciones han sido realizadas por el autor. Las obras antiguas fueron trabajadas desde las ediciones en alemán, dado su carácter bilingüe. El criterio radicó entonces en la investigación de versiones que reúnan los originales. Sin embargo, en la bibliografía se encuentran registradas de igual modo las correspondientes traducciones al español, con el objeto de proveer a quien lee de una mejor guía de lectura.

forma absoluta. Sin embargo, cada una de estas actualizaciones del proyecto de autoconocimiento de la razón trae en su interior y, de un modo singular, el recuerdo del *logos* de la Antigüedad.

Dicho en pocas palabras, del pensamiento de Heráclito fue heredada la idea del *logos* como aquello que “se expande por sí mismo en el alma” (DK, B115). En Parménides, en cambio, el *logos* es la razón crítica, y por ello el discurso que enseña el sentido —regalado por la diosa— al pensar. Tal pensar es aquí el verdadero *ser*, y el ser es por su parte el verdadero *pensar* (DK, 3). La sabiduría socrática expondrá a su tiempo, en la figura del *δαιμόνιον*, la necesidad de un modo de relación entre la dimensión teórica y la dimensión práctica de aquel *logos* que vive en el espíritu *subjetivo*. Este modo de relación aparecerá en Platón, por un lado, bajo la comprensión del dios *eros* como el *logos* que ha venido a ser *sensible* y, por otro lado, en la idea del *ser* como aquella relación que *entrelaza las formas*. Este “entrelazamiento de las formas” [“τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν”] será justamente la condición que permitirá el surgimiento del *logos* (Platón 2007: 259e). Tal lógica del entrelazamiento de los conceptos culminará su recorrido antiguo en la silogística de Aristóteles (Zeidler 2016: 89). El concepto adquiere en ella el nombre del “término” [“ὄρον” (*lat. terminus*)], en el que se disuelve tanto “lo-que-enuncia” como aquello “de-lo-que-se-enuncia”, fijando así su posición respecto al *ser* y al *no-ser* (Aristóteles 1998: 24b16-24b18). Finalmente, en Plotino será posible pensar la relación entre el *Uno* y el espíritu como el vínculo a partir del cual el Uno, en cuanto que “primera potencia”, irradia desde sí al espíritu (Plotino 1990: 30-31).

Puestas las cosas de este modo, resulta plausible la idea de que el recorrido del *logos antiguo* haya generado un determinado concepto de *fundamento*, definido como aquella actividad *universal incondicionada* que rige en el orden de lo *subjetivo*, y que dicho fundamento haya jugado a su vez un rol primordial en la estructuración del *logos moderno*. Este concepto de una potencia originaria, concebida como el principio que determina lo *objetivo*, da lugar al pensamiento decisivo de la presente reflexión. Aquello que el *logos* evoca, esto es, la presencia de una fuerza principal inscrita en medio de la subjetividad, será precisamente lo que nos permitirá comprender el sentido metafísico tanto del concepto transcendental como del concepto especulativo. Lo *a priori* en Kant remitirá por consiguiente a aquel *campo de actividad* en el que se forma el conocimiento libre de la experiencia

(Raschke 1949: 23), mientras que en la lógica de Hegel será la unidad negativa de la forma absoluta aquella que encarnará en sí la fuerza originaria del viejo *logos*.

Sobre la base de estas premisas, la valoración del *giro transcendental* y del *giro especulativo* del *logos* será finalmente expresada en el contexto específico de ambos caminos del pensar. Cada uno de estos caminos se encuentra compuesto por ciertas fases de desarrollo, diferenciadas entre sí por determinados tránsitos inmanentes y diversos modos de mediación. El impulso de ambos pensamientos se irá así diferenciando mediante su progresiva determinación, forjando en este sentido la *individuación* del contenido. Tal movimiento, que consiste en la actividad de *singularizar* lo universal es, pues, justamente aquello que Hegel llama la “forma absoluta” (Hoffmann 1991: 20-21). En efecto, la primera fase de desarrollo en Kant abarca el denominado periodo pre-crítico, cuyo horizonte muestra la búsqueda de un tipo de unificación entre las ciencias matemáticas y la tradición metafísica (1755-1770); la segunda fase corresponde por su parte al tiempo de la fundamentación transcendental de la metafísica de la naturaleza y de la metafísica de las costumbres (1770-1790); la tercera fase (1784-1798) se fusiona en el tiempo con la anterior, gravitando en torno al motivo de extender el método transcendental, para consagrar de esta forma sus alcances hacia los campos de la filosofía de la historia, las ciencias de la naturaleza, la política, el derecho y la religión (Irrlitz 2015: XIX).

De un modo análogo, es posible sostener que el camino del pensar de Hegel se encuentra también estructurado por tres fases. La primera de ellas (1785-1800) puede ser consecuentemente llamada la fase de pensamiento pre-especulativo, cuyo camino hacia la singularización desembocará en el inicio de la fase de pensamiento especulativo (1800-1816). En ella Hegel ha dado finalmente con aquel método filosófico, cuyo desarrollo sistemático comprende los tres libros de la *Ciencia de la lógica* (*WdL*). La tercera fase (1817-1831) consiste de igual manera en la ampliación del método especulativo bajo la fórmula del *silogismo enciclopédico*, y su modalidad quedará expuesta en el trabajo de las *lecciones* sobre filosofía de la naturaleza, del arte, la religión, el derecho, la historia de la filosofía y la filosofía de la historia universal (Jaeschke 2010: 319).

A partir de esta periodización, resulta evidente que la fase de pensamiento que concentrará la atención de la exégesis será la del *método* que funda ambas nociones del concepto. El método lógico-transcendental aparecerá con ello como la *presentación* del concepto puro, mientras que el método lógico-especulativo será desplegado en cambio como la *auto-presentación* del concepto absoluto (Hoffmann 2019: 38). La hoja de ruta establece entonces como primer apartado el sentido metafísico de la *Crítica de la razón pura (KrV)*, elevando así la *unidad de la apercepción* a la altura del primer principio de la *metafísica crítica*. El segundo apartado exhibirá por contrapartida el entrelazamiento sistemático de las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo, posicionando esta vez a la *unidad del concepto* como el primer principio de la *metafísica especulativa*.

2. El concepto puro como forma transcendental

2.1. Sentido de la *KrV*

Kant pensaba que la *KrV* debía realizar el tránsito desde el concepto de metafísica, concebido como “disposición natural” de la razón, hacia el concepto de metafísica en tanto ciencia del auto-conocimiento de la razón. Por este motivo consideró que su obra debía ser comprendida ante todo como una “*metafísica de la metafísica*” (*Br*, AA X: 252). La primera cautela hermenéutica pasa aquí entonces por atender al hecho de que el vínculo de la filosofía transcendental con la metafísica implica asumir desde el inicio un modo de reflexión instalado más allá de los horizontes de la metafísica de Aristóteles y de la metafísica escolástica de Leibniz y Wolff. Se podría decir a este respecto que la historia de la metafísica como ciencia llega en Kant a su primer final, y que con él se abre al mismo tiempo un nuevo inicio que la transforma desde sus propias raíces. La posibilidad de esta ciencia yace a partir de ahora en la nueva concepción de lo *a priori*, pensado precisamente como aquella dimensión del conocimiento que *determina* la experiencia de forma soberana. En este sentido, cuando Kant afirma que la *Crítica* no busca otra cosa que definir aquello que el entendimiento y la razón “pueden conocer de un modo independiente de toda experiencia” (*KrV*, AXVII), en el fondo lo que ha hecho con ello es perfilar la tesis de la *KrV* como ciencia de la *auto-crítica de la razón* (Neumann 2006: 33). El asunto radicaba por tanto en llevar a cabo la nueva fundamentación de la metafísica mediante la “delimitación arquitectónica” de sus fines

(Heidegger 1991: 2). La idea de lo *crítico* no aludirá, en efecto, a ninguna otra cosa que a este mismo ejercicio de circunscripción arquitectónica de los límites de la razón (Irrlitz 2015: XXI).

El problema de la posibilidad del conocimiento *sintético a priori* puede ser de esta manera también comprendido como la pregunta por el alcance de aquella *ejecución* de lo incondicionado que, en último término, permite al pensar dar carácter de *objeto* al contenido de lo pensado. El modo de conocer crítico-transcendental se encumbrará con ello al estatuto de la acción constitutiva de la *objetualidad del objeto* (Neumann 2006: 30). De ahí que la *KrV* conciba a los elementos de dicho conocer como *condiciones de posibilidad* de la antigua *metaphysica generalis*, en tanto doctrina del conocimiento del *ser* del objeto. La presentación de estos elementos del conocer que fundamentan al objeto adquiere consecuentemente en Kant la forma de una “crítica de la razón pura especulativa”. Esta Crítica es empero una “propedéutica”, y por lo mismo un “tratado del método”, que sin embargo ya contiene en su interior el “delineamiento” [„Umriß“] de todo el “sistema de la ciencia” (*KrV*, BXXII).

Por esta vía, la *KrV* alcanza la supremacía de aquel tribunal que debe juzgar la *naturaleza* de lo objetivo, y lo *objetivo* de la naturaleza. En este acto de doble determinación debe ser a su vez comprendido el sentido definitivo de la célebre expresión “revolución del modo de pensar” (*KrV*, BXI). Este giro transcendental, producto del cual el objeto de la experiencia puede y debe aparecer como resultado de la fuerza estructurante de las facultades del conocimiento, supone de suyo la concepción del objeto como aquello *condicionado* por los elementos del conocer puro. El conocimiento en Kant se revela bajo esta perspectiva como un *campo de fuerzas*, cuyas leyes constituyen el objeto de la experiencia. Tomadas como conjunto, estas leyes son las responsables de producir en última instancia aquella “contextualidad”, al interior de la cual quedan reunidas entre sí las representaciones de lo sensible. Únicamente en el marco de esta contextualidad se realiza el trabajo de elaboración de lo recibido en la sensibilidad mediante la actividad objetivante de las formas transcendentales, convirtiendo así a los *juicios* en determinados “momentos de la estructura” de la experiencia (Hoffmann 2020: 360).

La pregunta por la metafísica remite de este modo a la pregunta por la posibilidad del conocimiento *sintético a priori* del mundo de la

experiencia humana. Las facultades del conocimiento, aunque diferentes entre sí, integran igualmente aquel campo de fuerzas que relaciona las multiplicidades de lo sensible junto con las unidades de lo inteligible. Por medio del concurso de ambas fuerzas se produce entonces la denominada región de lo *fenoménico*. Desde la *intuición pura* es generada, en primer lugar, la condición inicial de este *aparecer* de las cosas. La dualidad *espacio-tiempo* constituye en tal sentido la *forma pura* de la sensibilidad, cuya función principal radica precisamente en poder *abrir* la instancia de lo que *se da* en ella. Esta intuición permite por consiguiente la representación —como dice Kant— “de todas las cosas en tanto que fenómenos” [„aller Dinge als Erscheinungen“] (*KrV*, A149/B188). Tal forma *posibilitante* del fenómeno posee pues carácter transcendental, toda vez que por medio de su acción puede venir a darse lo empírico en la intuición sensible.

El conocimiento en sentido transcendental debe ser en consecuencia comprendido como el *resultado* de la unificación entre dicha intuición y la forma del concepto. Producto de esta unificación queda por ende constituida la composición entre la forma del pensar y la materia de lo pensado. Mediante esta nueva definición del conocimiento, el concepto en sí mismo se ha convertido a su vez en la “forma que se impregna de la materia” (Grayeff 1977: XXI), deviniendo el cenit de aquella unidad *activa que se organiza como naturaleza* y, por contrapartida, la intuición viene a ser por su parte la unidad *receptiva organizada como naturaleza*. La relación *constructiva* de ambas fuentes define en suma la idea del conocimiento transcendental. Sin embargo, lo cierto es que únicamente después de haber sido trazada la región completa del entendimiento puro habrá sido aquí forjada “la tierra de la verdad” [„das Land der Wahrheit“] (*KrV*, A235/B295).

2.2. La lógica de la verdad

La Analítica transcendental es la ciencia que circunscribe el territorio en el que operan las leyes del conocimiento *a priori*. Dichas leyes pertenecen a aquella facultad, producto de cuya acción queda al fin formalizado el objeto de la experiencia. Semejante ciencia tiene en tal sentido la tarea de especificar el campo de lo *puro*, llevando a cabo la determinación más acabada de la zona de constitución de los objetos. Su exposición muestra con ello el carácter *a priori* y *sintético* de las reglas de aquel conocer, por medio del cual es *constituida* en última instancia la realidad del objeto. Kant

refundó de esta forma la antigua pregunta metafísica acerca del objeto, dirigiendo así el énfasis hacia el problema de las *condiciones de posibilidad* de dicho objeto. La respuesta transcendental a esta interrogante adquiere justamente en este contexto el título de las *reglas y juicios sintéticos a priori* (*KrV*, B19).

La Analítica transcendental concibe en efecto tales reglas como los *conceptos puros* del entendimiento. La exposición de estos conceptos desembocará sin embargo en el encuentro con el campo de la sensibilidad, de tal manera que, como producto de este encuentro, el pensar transcendental superará la dimensión puramente formal y, al alcanzar la esfera de la materia sensible, obtendrá *realidad objetiva*. La comprensión interna del pensar lógico-transcendental exige asumir por lo tanto que el concepto puro sea más que una simple forma abstracta, y que emerja más bien como aquella actividad *independiente* y a la vez *constitutiva* de la representación de la experiencia. El llamado ‘giro copernicano’ implica por ello el fortalecimiento de esta representación, y su consecuente ascenso al estatus de una potencia conformadora de la experiencia. Semejante giro del pensar impone en definitiva la necesidad de una redefinición del concepto en cuanto tal, concebido ahora como aquel modo de *formación* del contenido de la sensibilidad, o, lo que es lo mismo, como la denominada “forma formans” (Hoffmann 1991: 16). Con ello, Kant ha dado a los conceptos puros la facultad de *formalizar* el objeto de la experiencia, reformulando al mismo tiempo la pregunta acerca del vínculo entre esta forma categorial y la intuición sensible, cuestión que remite a fin de cuentas a la pregunta por la *verdad* en sentido transcendental. La forma categorial se convierte a tal efecto en el criterio de *legitimidad* de todo conocimiento objetivo, y al revés, solo la intuición sensible conforma allí aquel campo, en el que tales formas pueden obtener “validez objetiva”. Esta doble premisa convierte al objeto en la unidad *producida* por la *serie de síntesis* que componen la estructura proveniente de ambas fuentes del conocer. La primera de estas fuentes proporciona en consecuencia el acto mediante el cual el objeto “nos es *dado*” [„wird uns (...) *gegeben*“], y la segunda fuente, en cambio, remite más bien a aquella facultad, producto de la cual el objeto “es *pensado*” [„wird (...) *gedacht*“] (*KrV*, A50/B74).

Únicamente este mutuo ofrecimiento de la intuición y el concepto habilita en Kant la emisión del conocimiento objetivo. Producto de este

enlace correspondiente de la materia y la forma, el concepto tiene aquí a la sensibilidad como su último destino. El núcleo de originalidad de la Analítica trascendental radica justamente en este movimiento de fundamentación recíproca, mediante el cual la forma trascendental del concepto *se objetiva*, haciéndose con ello *sensible*, y la intuición sensible por su parte *se concibe*, volviéndose así *inteligible*. Respecto de la facultad del entendimiento, se trata entonces, como dice Kant, de “hacer sensibles sus conceptos” [„seine Begriffe sinnlich zu machen“], y, en relación a la sensibilidad, todo dependerá, pues, de poder “hacer inteligibles sus intuiciones” [„seine Anschauungen sich verständlich zu machen“] (*KrV*, A51/B76).

Las leyes del entendimiento expuestas en la Analítica trascendental conforman precisamente aquel *núcleo de producción* de la unidad del concepto con la intuición. El estatuto científico de esta Analítica reside por consiguiente en la exhibición del carácter *a priori* de aquella unidad legisladora entre la forma categorial y la materia intuida. Mediante la construcción de este ‘puente metódico’ entre los horizontes del concepto y la intuición, Kant ha incrementado el poder de la *forma del pensar*, concibiéndola en ello como la facultad *determinante* del contenido de lo pensado. La Analítica trascendental presentará en buenas cuentas la dinámica de este encuentro, cuya *sinergia* obtiene aquí el nombre de lo *verdadero*. Esta ciencia es por lo tanto “la lógica de la verdad”, y su territorio corresponde al campo del entendimiento puro. De hecho, la llamada ‘tierra de la verdad’ fue imaginada por Kant como una “isla” rodeada por un “océano vasto y tempestuoso” (*KrV*, A235/B295). Bajo el motivo de reformular esta relación entre la tierra firme de la verdad y el océano ominoso de la ilusión, la Analítica trascendental debía por ello sistematizar la totalidad de las leyes del entendimiento puro. De esta manera quedaría finalmente expuesta la *articulación completa* de los conceptos y los principios, bajo el modo de su “*interconexión en un sistema*” [„*Zusammenhang in einem System*“] (*KrV*, A65/B89).

2.3. Forma categorial y apercepción trascendental

La teoría de la apercepción trascendental contiene ciertos rasgos distintivos que la emparentan con ‘el espíritu’ de la moderna teoría del yo en Descartes. Ejemplarmente en las *Meditaciones de prima philosophia* es posible leer tres ideas centrales a este respecto. En primer lugar, el espíritu y el cuerpo

forman partes de un todo, aun cuando sean al mismo tiempo “diferentes” entre sí; en segundo lugar, el yo posee en sí mismo carácter “unitario y completo” (Descartes 1959: VI, 19); y, en tercer lugar, el entendimiento [*intellectus*] corresponde en esta *filosofía primera* a la “esencia del yo” (Miles 1978: 61-70). Sin embargo, y a pesar de estas evidentes afinidades, en Kant ya no se tratará más del yo como una cosa, sino que más bien se hablará en él de aquella *autoconciencia transcendental*, cuya función principal radica en la acción de comparecer ante cada uno de los actos del pensar concipiente.

Kant eligió precisamente el capítulo de la *deducción transcendental* para tematizar allí el modo de relación entre esta autoconciencia transcendental, los conceptos puros del entendimiento y su consecuente aplicación a la región de la intuición sensible. La deducción transcendental puede ser así definida como aquel ejercicio de orden principal que funda la soberanía de los conceptos puros, reforzando el sentido *posibilitador* de estas formas del conocer. Dicho ejercicio adquiere por tanto el modo de una justificación que exhibe la *libertad de movimiento* de los actos transcendentales del entendimiento, estatuyéndola específicamente como la zona de *constitución* del objeto. Este campo de actividad *transcendental* vuelve posible en tal sentido el campo de la actividad *empírica*, cuestión que supone al mismo tiempo la *objetivación* de aquella forma *objetivante*, por medio de su extensión al terreno sensible.

La *deducción* representa en consecuencia aquel ‘tribunal’, al interior del cual la experiencia queda sometida a “proceso transcendental”. Mediante la comprensión de esta suerte de institución transcendental de la Crítica, se obtiene de igual manera la comprensión del sentido *jurídico*, o de la llamada *quaestio iuris* de la *KrV* (Neumann 2006: 34, 81). Dicho en breve, la forma puramente *subjetiva* posee aquí la capacidad de determinar la ordenación *objetiva* de las impresiones recibidas. El concepto transcendental puede ser por lo tanto concebido como aquella fuerza constituyente que *legisla* sobre lo dado, fundando con ello el orden del fenómeno. Las formas transcendentales se vuelven consecuentemente las condiciones necesarias del conocimiento, toda vez que ellas “dan la *unidad*” del contenido sensible (*KrV*, A79/B104). Esta acción unificadora de la multiplicidad de lo dado compone entonces las propiedades que constituyen el objeto, de tal manera que el conocimiento de dicho objeto, en tanto

conocimiento *ontológico*, se vuelve ahora posible únicamente por medio de las acciones previas de la forma transcendental. Con la posición de este *fundamento* de todo conocimiento legítimo de los objetos, la *KrV* ha sido encumbrada a la altura de una *metafísica de la ontología*, y en este sentido de una ‘*metafísica de la metafísica*’.

La refundación crítica de lo ontológico encuentra así su origen en dicha elevación de las leyes del entendimiento puro al carácter de *condiciones de posibilidad* del objeto conocido. Con ello es construido a su vez un camino de regreso que va desde el propio objeto hacia aquellas reglas transcendentales que constituyen el *ser* del objeto. De esta forma la ontología, como dice Kant, ese “orgulloso nombre” (*KrV*, A247/B303), cuya meta radicaba precisamente en el saber de los objetos *en cuanto objetos*, es rebautizada aquí como la doctrina acerca de aquellas condiciones de posibilidad del saber de los objetos. La *metafísica crítica* conforma por ello su sistema ya no a partir de tales objetos, sino que más bien desde aquellas reglas que posibilitan el conocimiento de dichos objetos, forjando en su conjunto la “antesala de la metafísica” (Neumann 2006: 26). Este giro hacia la dimensión transcendental decide en definitiva la pregunta por la posibilidad de la determinación originaria del objeto, vale decir, de la *cosa ‘para nosotros los seres humanos’*.

En el contexto de esta pregunta debe ser por lo tanto asumido el lugar principal que ocupa la *apercepción transcendental*. Como el principio supremo de todo uso legítimo de las formas categoriales, la *apercepción* se encuentra contenida en los actos realizados por tales formas en el campo de la sensibilidad. La *apercepción* cumple pues en ello la función de unificación transcendental de los contenidos de la conciencia. Tal unificación es por consiguiente una *auto-actividad* del pensar sobre sí mismo, de modo tal que, al integrar en sí a la propia conciencia, viene a ser de este modo una *autoconciencia* de tipo transcendental. Su contenido histórico-filosófico es resignificado aquí en la representación originaria del “yo pienso” [„*Ich denke*“], cuya primera exigencia consiste en que ella —en palabras de Kant— “debe *poder* acompañar a todas mis representaciones” [„(es) muß alle meine Vorstellungen begleiten können“] (*KrV*, B131). La radicalidad de esta exigencia reside a fin de cuentas en que incluso la multiplicidad de la intuición *debe poder estar referida* a dicho principio, ya que solo por medio de tal acompañamiento se vuelve posible el pensamiento

objetivo de las representaciones sensibles. El carácter originario de este principio supremo le viene dado justamente por ser aquello que acompaña a toda representación, sin ser empero acompañado por ninguna anterior. Se trata al fin y al cabo de aquel “único y unitario Sí mismo” que corresponde a la pura “*conciencia de la síntesis*” (Caimi 2014: 27) y sin el cual simplemente no puede haber ningún tipo de conocimiento de objeto.

La originaria unidad sintética de la apercepción transcendental puede ser por ello comprendida como la *auto-actividad del sintetizar puro*, y en consecuencia como aquella *facultad* que es al mismo tiempo “capacidad y propiedad” (Neumann 2006: 23), y cuyo nombre en Kant no es otro que el propio *entendimiento*. Esta unidad *más allá de la conciencia* se erige consiguientemente en aquel punto supremo que fundamenta tanto el uso legítimo del entendimiento como el sentido definitivo de toda la filosofía transcendental (*KrV*, B134). El acto de la unidad originaria del pensar es, en suma, el primer conocimiento transcendental, y únicamente al interior de él, como dice Kant, *debe poder quedar sujeta* toda intuición sensible “*para llegar a ser objeto para mí*” [„*um für mich Objekt zu werden*“] (*KrV*, B138).

A partir de esta síntesis pura de la autoconciencia transcendental, el filósofo de Königsberg dedujo la serie completa de las síntesis del entendimiento puro. La apercepción se consolidó de esta manera como la forma principal de dicha facultad de los conceptos, y mediante ella fue abierta además la posibilidad de mostrar la ejecución de aquellas unidades inteligibles de toda multiplicidad sensible. De ahí que tanto la intuición como la categoría deban ser contenidas simultáneamente por la unidad de la apercepción. Al poner a la intuición sensible como el campo exclusivo de utilización de toda forma categorial, el conocimiento fue a su vez transformado en el producto de la *sinergia* entre ambas instancias, vale decir, por una parte, de la *donación* de los datos sensibles a través de la intuición y, por otra parte, de la *concepción* de dichos datos mediante la acción de la “*synthesis intellectualis*” (*KrV*, B151).

El concepto puro tiene en último término la tarea de posibilitar el conocimiento objetivo, mediante su aplicación a la “*intuición empírica*” (*KrV*, B147). Dicha intuición constituye por todo esto la ‘*piedra de toque*’ de aquel concepto, en la medida en que su “sentido y significado”, y con ello también su “realidad objetiva”, dependen de su *cumplimiento* en el mundo empírico. Las formas del conocimiento transcendental tienen en su

totalidad, como objetivo principal, a lo *dado* en la intuición, y aunque la forma categorial sea en rigor la única síntesis intelectual, lo cierto es que ella actúa siempre en el contexto de la gran cadena de las actividades sintéticas que fundan la *espontaneidad dinámica* de las “formas del formar” (Utz 2019: 98). En efecto, el entrelazamiento *a priori* de todas las acciones de síntesis es llevado a cabo únicamente dentro de aquella “espontaneidad” que —en el decir de Kant— es siempre “una y la misma” [„eine und dieselbe Spontaneität“] (*KrV*, B162). Este *todo* de la espontaneidad transcendental contiene en sí aquellas *potencias de unificación* de la experiencia sensible, bajo el modo de las operaciones del entendimiento puro, esto es, como “condiciones de posibilidad y validación” (Aportone 2009: 19), constitutivas de aquel campo de actividad mediante el cual puede ser pensada la *idea de la totalidad* del conocimiento *a priori* acerca del objeto de la experiencia. En la dimensión transcendental *concuerdan* por lo tanto la síntesis pura y la espontaneidad del pensar, y la potencia originaria de esta *unidad en movimiento* deja consigo el recuerdo del viejo *logos* universal.

3. El concepto especulativo como forma absoluta

3.1. Los momentos del concepto

Hegel concibió el principio de la apercepción transcendental como el ‘verdadero espíritu especulativo’ de la filosofía teórica pura de Kant. Dicho principio —que en el regiomontano se manifiesta como la *unidad de la autoconciencia*— habría alcanzado finalmente la profundidad de la *unidad del concepto*, motivo por el cual fue considerado a los ojos del suabo como la reflexión más profunda de toda la *KrV* (*LvB*, 13). La lógica especulativa expondrá sobre esta base su idea de la verdad justamente como un modo de progresión respecto del proyecto transcendental de una razón que se conoce a sí misma. Esta nueva transformación de la metafísica redefine por su parte lo objetivo como *ser y esencia del pensar*, y concibe su unidad, o el *concepto*, como el verdadero *ser*. De ahí que su exposición comience desde aquella unidad inmediata entre forma y contenido, cuyo método corresponde al movimiento entero de dicha forma. Esta forma absoluta conoce entonces tanto al ser *inmediato* como al ser *que media*, y su unidad resultante será a partir de aquí el concepto de la verdad ‘*en y para sí*’.

La fórmula de esta profundización del concepto posee como su emblema a la modalidad dual de la *realidad* de la razón, y de la *razón* de la realidad. Lo pensado obtiene consecuentemente su verdadera realidad solo en medio de aquel pensar, cuya determinación más acabada es el concepto de la *forma absoluta*. El origen de esta síntesis filosófica puede ser razonablemente atribuido al Fichte de la *Exposición de la Doctrina de la ciencia de 1801/1802*. En efecto, en el §9 aparece la definición de la “forma absoluta del saber” [„absolute Form des Wissens“] ante todo como “el acto de *compenetrar-se*” [„das sich *Durchdringen*“] del ser y la libertad (Fichte 1997: 25). La forma absoluta *del saber* refiere de este modo en Fichte a aquella acción de carácter principal, en la que tanto el ser como la libertad se encarnan y se funden mutuamente. Ahora bien, forma absoluta en Hegel corresponde, en cambio, a aquella figura suprema *del concepto*, cuya unidad *viviente* es la verdad del ser y la esencia. La lógica del concepto es por lo tanto el sistema que *subjetiva* las formas lógicas heredadas, colmando con ello de relaciones “la materia muerta” de la lógica conocida (LvB, 3).

Dada esta premisa, la verdad especulativa podrá ser comprendida recién al final del despliegue completo de la forma absoluta. Considerada desde su dimensión puramente subjetiva, los tres momentos que componen esta forma son lo *universal*, lo *particular* y lo *singular*. El concepto en Hegel es por ello, en primer lugar, lo *universal* absoluto, y que sin embargo “es de igual manera e inmediatamente” lo *singular* absoluto (LvB, 13). Este universal-singular es, pues, el “*ser-en-y-para-sí*”, cuya verdad expresa el vínculo *lógico* más profundo entre Kant y Hegel, a saber, el del principio que concibe “la naturaleza del *yo* como la del *concepto*” [„die Natur des *Ich* als des *Begriffes*“] (LvB, 13). El concepto exhibe de esta manera aquel acto de *singularización* de la universalidad, mediante el cual el ser deviene *en-y-para-sí*. Este modo supremo del ser asume así el principio moderno del *yo transcendental*, pero elevando su esencialidad a la potencia de aquel *concepto absoluto*, cuya forma definitiva es la Idea, o la “unidad del concepto y la realidad” [„Einheit des Begriffs und der Realität“] (LvB, 17). La realidad como tal viene a ser con ello el universo pleno de las dimensiones del concepto, o lo que es lo mismo, “la *totalidad* de todas las determinaciones” (LvB, 52). Semejante concepto es en el fondo la *autodeterminación* del propio contenido, o la mediación *de sí*, que consiste en “un identificar-se-consigo”, y cuyo fin es llegar a ser “subjetividad autoconsciente (y en este sentido «yo pienso»)” (Hoffmann 2012: 363).

En este contexto, el primer momento del concepto es el denominado “movimiento de lo universal”. La dinámica de dicho movimiento invita a pensar en primer término a la identidad como el resultado de la *negatividad*, esto es, como la “unidad infinita de la negatividad consigo misma” [„unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst“] (*LvB*, 33; *EpW*, §163). El concepto es aquí, en consecuencia, aquella “*relación pura*” que se pone a sí misma a través de lo negativo. En este sentido, tal y como la negatividad absoluta ha sido definida como la negación de la negación, la forma absoluta puede ser también pensada en general como “lo que forma” [„das Formierende“] (*LvB*, 35). Dicha *forma formante* es por ello además un movimiento continuo de *auto-diferenciación* al interior de la “unidad negativa” de lo universal. La forma universal es por consiguiente el *todo* de aquellas actividades de *auto-negación* que la diferencian de modo inmanente. Por tal motivo —como afirma Hegel— lo universal contiene dentro de sí tanto la particularidad como la singularidad (*LvB*, 37; *EpW*, §164).

La particularidad da forma desde este punto de vista al proceso de *auto-diferenciación* de lo universal. El concepto particular corresponde bajo esta premisa a “la determinidad” en cuanto tal, vale decir, a aquello que *se diferencia en* el universal. De ahí que este movimiento de “particularización” acontezca como aquel acto mediante el cual lo universal *se libera a sí mismo* en sus propias diferencias. Las particularidades diferenciadas son por tanto las *definiciones* del concepto, de tal manera que su identidad no es sino su propia *auto-diferenciación*. Lo particular es en este aspecto la diferencia que se concibe como “relación a un *otro*” [„Beziehung auf ein *Anderes*“] (*LvB*, 39), y que es, dicho en una palabra, la *determinidad* de la forma universal. Ella misma, en tanto forma universal, “*se determina*” entonces diferenciándose a sí misma. Lo universal tiene en tal sentido a lo particular como “*su diferencia*”, mientras que lo particular, por contrapartida, se despliega en él como *su auto-negación*. Lo particular es por esto aquella forma *determinada*, mediante la cual el concepto *se refiere a sí*, y de la misma manera, esta pura *auto-referencia* del concepto produce, pues, el momento de lo *singular*. La forma absolutamente *individualizada* permite aquí, por un lado, que el concepto se vuelva hacia su propio contenido, y por otro lado, que él mismo devenga aquella forma que se mueve *en su propia determinidad*. Bajo estas circunstancias, al estar en su interior, “lo determinado mismo ha venido a ser con ello totalidad”

(LvB, 57). Como efecto de esta singularización absoluta, el concepto se escinde en sí, y a través de este movimiento de “partición” [„Teilung“] aparece finalmente el juicio [„Urteil“].

3.2. Las formas del juicio

El juicio es, por encima de todo, la realización del concepto, y su dinámica consiste en un movimiento de auto-escisión que Hegel llama la “acción de dirimirse” [„Diremtion“]. Dicha acción es sin embargo llevada a cabo por el propio concepto, toda vez que él mismo se despliega aquí como la división “del uno originario” [„des ursprünglich Einen“] (LvB, 60; EpW, §166). A través del juicio el sujeto queda puesto en relación con un algo determinado como exterior, quedando así además *expuesto* al influjo de lo otro. El concepto se presenta de este modo en la exterioridad, estableciendo en ello la continuidad de sus momentos sobre la base de sus diferentes formas. La primera forma del juicio, la de la *existencia*, se determina al inicio justamente como lo exterior-positivo. El juicio *positivo* muestra en principio lo universal como una *determinidad* de la totalidad que, en cuanto tal, se encuentra excluida de las restantes determinidades. Producto de dicha exclusión, lo universal viene a ser un *singular*. Esta *singularización* de lo universal genera aquí aquella unificación inmediata, cuya verdad requiere el momento mediador de la *negación*. El juicio *negativo* es ciertamente el encargado de efectuar dicha mediación, convirtiendo a la propia relación en la “continuidad fluida” de los extremos referidos entre sí. De esta manera resulta negado el carácter abstracto de la exterioridad, y con ello queda a su vez puesta de relieve la mediación de lo universal. Dicha mediación de la *negatividad* implica en este punto el llamado “regreso infinito” de lo singular sobre sí mismo (LvB, 78). Hegel concibió semejante regreso, con el que desaparece al mismo tiempo la relación sujeto-predicado, como el juicio *infinito*. Su lado negativo consiste en el carácter abstracto de la infinitud, y sin embargo su lado positivo radica precisamente en que dicha singularidad vuelta sobre sí misma ha devenido una “*determinidad determinada*” [„bestimmte Bestimmtheit“] (LvB, 79). Esto supone que lo singular, al estar ahora determinado, se comporte recogiendo sus determinaciones, constituyéndose a tal efecto en un “acto de *compendiar diferencias*” [„Zusammenfassen von Unterschieden“] (LvB, 80). Lo singular gana por este motivo una forma de *continuar a sí mismo*, y en tanto que continuidad viene a ser nuevamente lo *universal*.

Con todo, esta síntesis de diferencias posee aún por límite el momento de aquella *reflexión interna*, cuya verdad se cumple por completo en el juicio de la *reflexión*. En él ocurre la manifestación del sujeto *en* el predicado, cuestión que realza al propio predicado, en razón de la multiplicidad de su existencia, al umbral de un movimiento auto-referido que Hegel llama el “acto de *conjuntar-se*” [„Sich-Zusammennehmen“] (LvB, 80; EpW, §174). Este movimiento permite que lo universal abandone la abstracción, reuniendo con ello en su interior a las dimensiones de la existencia. De este modo la existencia en sí misma es elevada a una forma *plural* de mediación denominada las “*determinaciones de relación*” [„Verhältnisbestimmungen“] (LvB, 81). En ellas quedan expuestas las diferencias del concepto, bajo la figura de una continuidad que se determina *en lo otro*. La primera de estas diferencias se exhibe en el juicio *singular*, y su determinación ejemplar corresponde al adjetivo demostrativo “*este*”. Su límite radica visiblemente en la abstracción representada por dicho sujeto, cuestión que exige su concreción en el denominado juicio *particular*. El sujeto indeterminado de este juicio es, de forma subsiguiente, el “*algún esto*” (LvB, 84), y su particularidad se pone aquí en relación con la universalidad del “*género*”, siendo con ello impulsada hacia la “*suma total*” de cada uno de los “*estos*”. Con la presentación del carácter total de esta suma aparece por consiguiente el denominado juicio *universal*. La forma exterior de esta universalidad se comporta como un “*progreso al infinito*”, y en este sentido como el regreso de la “*mala infinitud*”. Sin embargo, el lado positivo de este juicio radica en la aparición de aquella forma de lo universal, cuya naturaleza reside en la *necesidad* de la división sujeto-predicado. La exposición de esta nueva forma adquiere lugar justamente en el así llamado juicio de la *necesidad*.

En este punto surge al fin aquella identificación que produce las diferencias del concepto, bajo los modos de relación entre el género y las especies. La primera de estas relaciones se manifiesta, en el juicio *categorico*, como la *reciprocidad dependiente*. En ella el género llega a ser género únicamente en la medida en que comprende en sí a las especies, y al revés, la especie solo es especie si acaso encuentra en el género su “universalidad más alta” (LvB, 89; EpW, §177). En el juicio *hipotético*, por contrapartida, ocurre un modo de relación *en devenir*, gracias al cual el ser de A *se convierte* en el ser de B, formando con ello, entre ambas determinidades, un tipo de “*interconexión necesaria*”. Si bien este tipo de

necesidad es todavía puramente causal —de hecho, Hegel pone aquí por ejemplo el razonamiento “*si A es, entonces B es*” (LvB, 90)—, lo cierto es que mediante ella se ha generado de igual manera aquella identidad *concreta*, por cuyo efecto los extremos quedan ahora puestos como *particularidades*. Esta identidad consiste en un tipo de posición que *disocia* tales particularidades, reuniéndolas a la vez al interior de la universalidad del juicio *disyuntivo*. Lo disyuntivo expresa pues aquel momento en que la diferencia se vuelve *real* en el concepto, bajo la forma específica del “acto de disociar” [„Abscheiden“] al sujeto y al predicado (LvB, 95). La diferencia más alta, la llamada *disociación*, adquiere así su expresión suprema tan sólo en el concepto, dando inicio de esta manera al último juicio, esto es, precisamente al juicio del *concepto*.

Esta forma del juicio contiene simultáneamente el acto de “oposición” y el de “*comparación*” del concepto con la realidad (LvB, 66). En su momento *asertórico*, el sujeto corresponde al *deber* de un concepto, y el predicado aparece por el contrario como su “*propiedad*” meramente accidental. El límite del juicio asertórico se muestra especialmente en dicho carácter accidental del acto de correspondencia, y por lo tanto en aquel ser *controvertible* que abre el momento del juicio *problemático*. Por medio de él se desarrolla la contraposición entre el deber universal y la existencia efectiva de la cosa, constituyendo a tal efecto un sujeto unificado *en su propia dualidad*. Esta simultaneidad de la dualidad y la unidad, expresada mediante la contraposición del deber y el existir de la cosa, constituye para Hegel la verdad de todo lo *subjetivo*.

Por esta vía surge al fin la necesidad del juicio *apodíctico*, en el que tanto el deber como el existir forman aquel sujeto que produce la identidad *concreta* de lo singular y lo universal. Lo universal es en este punto la unidad *negativa*, o aquella *concordancia* entre el deber y el existir que se da bajo la “*unidad-del-concepto*” [„Begriffseinheit“]. Esta forma, en la que finalmente ha surgido la *cópula que relaciona de modo absoluto*, es —concluye Hegel— “lo que *atraviesa* sujeto y predicado” (LvB, 103). Sin embargo, debido a que el juicio consiste precisamente en la división entre sujeto y predicado, la forma *completa* de este ‘momento de la verdad’ denominado la *unidad del concepto* constituye aquí la esfera que establece la superación definitiva de la filosofía trascendental de Kant, en tanto *metafísica del*

juicio. La modalidad (aún) subjetiva de esta unidad absoluta deberá ser consumada, en la doctrina del concepto, por el *silogismo especulativo*.

3.3. Silogística especulativa

Únicamente el silogismo es para Hegel “lo racional” en cuanto tal. En 1816 esta idea será vertida bajo la doble fórmula “*todo lo racional es un silogismo*” y “todas las cosas son el *silogismo*” (LvB, 104, 110). En 1830 su reflexión dará un paso todavía más allá, llegando incluso a afirmar que, en último término, “*todo es un silogismo*” [„*Alles ist ein Schluß*“] (EpW, §181). ¿Qué puede significar, en sentido especulativo, una aseveración de este calibre? La comprensión de esta sentencia exige asumir en principio dos aspectos íntimamente relacionados entre sí. Primero, que los modos previos hasta aquí considerados —los momentos del concepto y las formas del juicio— encuentran en el silogismo su interconexión interna, y segundo, que dicha interconexión refiere a la forma más alta de todo lo racional, o allí donde el concepto queda al fin “puesto en su *totalidad y unidad*” (LvB, 104; EpW, §181).

Sobre la base de esta premisa, la primera modalidad del silogismo, la de la *existencia*, demanda un ejercicio que conduce nuevamente hacia la inmediatez. Sus proposiciones son por ello singularidades aún independientes entre sí, cuya unificación es todavía de tipo meramente formal. Sin embargo, su lado constructivo radica en que él mismo contiene ya plasmadas en su interior las figuras que serán realizadas por las siguientes esferas de la exposición silogística. La *primera* de estas figuras presenta así el orden que va desde la singularidad ([*Einzelheit*] E) a la particularidad ([*Besonderheit*] B), para concluir en la universalidad ([*Allgemeinheit*] A). Esta dinámica, pensada de modo general, consiste en que E “se concatene silogísticamente” con A, por medio de B (LvB, 107; EpW, §183). Dicha figura nos aproxima de manera considerable a la comprensión de aquella sentencia especulativa que define al *todo como un silogismo*, en la medida que la *verdad* ya no estará más ni en la inmediatez de la existencia ni en el juicio sobre ella, sino que precisamente en la *unidad silogística* que recoge aquella inmediatez, mediándola con su respectivo juicio. La verdad se manifiesta con ello tan solo al cabo de la presentación de esta unidad de las determinaciones del concepto. Todo dependerá entonces de poder concebir a la verdad como aquel *todo* universal que *se concatena* con lo singular mediante la acción de lo particular. Semejante todo comprende en sí la

superación hegeliana tanto del concepto de *sujeto* como del concepto de *substancia*, y la verdad de ambos radicarán pues, a partir de allí, en aquel concepto desplegado “de modo silogístico” (Düsing 1986: 25).

La naturaleza objetiva de la cosa se encuentra por lo tanto en la *unidad especulativa del silogismo*. Esta premisa exige que las dimensiones de dicho silogismo deban ser consideradas ante todo como “*determinaciones de la forma*” [„*Formbestimmungen*“] (LvB, 113). En ellas, lo *singular* de esta forma viene a ser el nuevo medio de la relación, y de esta manera surge la *segunda* figura del silogismo (B–E–A). El lado constructivo de esta figura consiste en la *posición* de sus momentos, cuestión que implica la constitución del universal como *efecto* de la acción del medio, esto es, de lo *singular*. A la inversa, el lado restrictivo reside en el carácter subjetivo de dicha mediación, cuestión que deja como indiferenciada la relación de los extremos. Esta indiferencia del medio lo convierte no obstante en un modo de lo *universal*, y con ello aparece la *tercera* figura del silogismo (E–A–B). Lo universal es en este punto el medio, si bien todavía uno de tipo formal, ya que las determinaciones de la forma siguen siendo —como afirma Hegel— “*abstraídas de su determinidad*” (LvB, 120; EpW, §181). Bajo esta perspectiva se vuelve evidente que el límite de tales formas silogísticas descansa en el carácter *universal-abstracto* de la relación entre los términos, cuestión que hace surgir finalmente la *cuarta* figura del silogismo (A–A–A). El lado restrictivo de esta figura recae en la transformación de lo cualitativo en lo meramente cuantitativo y, sin embargo, su lado constructivo radica en que dicha transformación permite al mismo tiempo aquella mediación *productiva*, al interior de la cual cada parte toma el lugar del medio. Al cabo de este *cambio de posiciones del medio* acontece así la mediación *de la reflexión*. Hegel define esta forma justamente como “*la mediación que se refiere a la mediación o la mediación de la reflexión*” [„*die sich auf Vermittlung beziehende Vermittlung oder die Vermittlung der Reflexion*“] (LvB, 123).

Este movimiento da lugar aquí al denominado silogismo de la *reflexión*. El medio establece en él un modo de negación que integra en sí la totalidad de los momentos del concepto. Dicho medio es definido por ello como “*la unidad puesta de los extremos*”, cuya forma completa construye el tránsito hacia la primera figura de la reflexión, o hacia el silogismo de la *suma total*. Dado que su conclusión se encuentra presupuesta en la premisa

mayor, esta figura ha sido calificada por Hegel como la mera “*apariencia del silogizar*”. El silogismo de la *inducción*, en cambio, se afirma en la idea de la experiencia, y coloca por ello a lo singular en la posición del medio, asumiendo de este modo la segunda figura del silogismo (A–E–B). Su lado productivo anida justamente en este acto de “comprender subjetivo” realizado por lo singular. Con todo, tal comprensión es todavía un modo exterior de la reflexión, en la medida en que exige siempre comprobar primero la *adecuación* de cada caso singular respecto del universal. Esta necesidad de adecuación *a posteriori* implica en tal sentido un concepto de lo universal considerado como el progreso *empírico* de la singularidad hacia la universalidad. Lo universal se convierte bajo estas circunstancias en la tarea de un horizonte inalcanzable, cuestión que conduce de manera necesaria a una nueva recaída en la “mala infinitud”. El silogismo de la *analogía* reformula justamente dicha relación al concebir a la singularidad “*en sí misma*” como universalidad, aun cuando dicha relación sea establecida únicamente mediante el criterio de la “*similitud*” (LvB, 136). Dado que esta mediación por similitud es también de orden exterior, su asunción exige ante todo la mediación de lo universal concebido en este punto como la *necesidad existente*.

El silogismo de la *necesidad* pone en concreto a lo universal en el lugar del *medio*, y encarna con ello la tercera figura del silogismo (E–A–B). Su inicio es el momento categórico que coloca como medio a la “*universalidad objetiva*” (LvB, 140). En esta universalidad la diferencia adquiere por fin la forma del concepto, cuyo nombre es la “*diferencia específica*” (LvB, 141). Llegados a este punto, el medio deviene la identidad *colmada del contenido* de los extremos, y que obtiene aquí la calificación de la “*identidad de la forma*” (LvB, 142). Con la superación de esta identidad aparece el silogismo *hipotético*, cuya mediación alcanza finalmente la “*forma absoluta*” [„absolute Form“]. La definición de esta forma no es otra que la de “la unidad libre del concepto” [„die freie Einheit des Begriffs“] (LvB, 145-146). Ella es entonces —como dice Hegel— la “*identidad diferenciante* y que, desde esta diferencia, se ha recogido dentro de sí” (LvB, 146). Bajo la modalidad específica de la tercera figura (E–A–B) ha surgido, pues, la forma *disyuntiva* del silogismo. En ella la universalidad es, al mismo tiempo, universalidad, particularidad y singularidad. Esta última universalidad ha superado en definitiva las diferencias constitutivas de todo silogismo, convirtiéndose con ello en la *unidad libre* de aquella forma

absoluta que *despide desde sí* a la objetividad, y cuya potencia originaria —tal y como la de la aperccepción trascendental— lleva también consigo el recuerdo del viejo *logos* universal.

4. Conclusión

La tesis que ha guiado la escritura de estas páginas establece la valoración del concepto trascendental y del concepto especulativo a la manera de dos momentos de *auto-realización* del concepto en cuanto tal. La explicación de dicha tesis depende finalmente de la elaboración de tres *principios generales*, a partir de los cuales fue posible establecer ciertos puentes entre distintos campos de relaciones pertenecientes a las filosofías teóricas de Kant y de Hegel. El primer principio es de carácter *doctrinal*, el segundo es de *contenido* y el tercero es un principio de *fundamento*. El principio *doctrinal* refiere esencialmente al problema de la *crítica a la metafísica*. El principio de *contenido*, en cambio, puede ser también llamado el principio de la *determinación legal de la experiencia*. Aquí hay que pensar precisamente en aquellas reglas fundantes que, en el caso de Kant, son determinativas de la *totalidad de la experiencia*, y que en Hegel aparecen más bien como ciertas *formas que dan forma* a la totalidad como tal. En tercer lugar, el principio de *fundamento* puede ser a la vez denominado el principio de la *relación basamento-elemento*. Los llamados objetos *reales* de la metafísica —*ser, alma, mundo, Dios*—, fueron de esta manera sometidos por ambos autores a un proceso de purificación conceptual hasta hacer aparecer el material más elemental de dichos objetos. Estos elementos son a fin de cuentas las *dimensiones* que forman el *contenido* del pensamiento. La metafísica pre-crítica llega así a su fin por medio de una doble-revolución que transformó para siempre los antiguos objetos *reales* en aquellos *elementos esenciales*, que Kant llamó las *leyes del entendimiento y la razón*, y que Hegel denominó las *determinaciones del pensamiento*. Por esta vía, el destino de la metafísica culminó en la *lógica*, es decir, en la ciencia de las *leyes del pensamiento*. A partir de esta premisa, la tesis del principio de fundamento radica en que, para Hegel, el fundamento debe ser concebido al mismo tiempo como *elemento*, de manera tal que la llamada *unidad de lo lógico* es, en tanto fundamento, *de igual modo* el elemento del concepto. De esta forma, lo *lógico*, como concepto *infinito*, debe ser pensado principalmente como aquello que se pone a sí

mismo, primero, como ser *inmediato*, o simplemente como *ser* y, segundo, como ser *mediado*, vale decir, como *esencia*. Pero ambos, ser y esencia, son todavía para Hegel solo el concepto *que es en sí*, o también el concepto *objetivo*. Este mismo fundamento de lo lógico debe ser por lo tanto comprendido además como el *tercer* elemento, cuyo nombre es también el concepto, pero que esta vez ya ha *recogido su relación* con lo objetivo, con el ser y la esencia, y que es, ahora como elemento, el concepto que se concibe como ‘*Sí mismo*’, y por lo tanto como *sujeto*, en la medida que deviene *concepto para sí*.

En suma, a partir de las afinidades entre ambos programas filosóficos, el presente trabajo ha concluido en la formulación de un tipo específico de *continuidad* entre ambas lógicas. Dicha continuidad, tal y como ha sido expuesto, puede ser definida en concreto como un *movimiento de auto-diferenciación del propio concepto*. Este movimiento, respecto del principio doctrinal, nos condujo, por un lado, a dilucidar la lógica de Kant como fundamentación de una *metafísica crítica* y, por otro lado, a comprender la lógica de Hegel como exposición del sistema de la *metafísica especulativa*. Bajo estas circunstancias, la presentación del concepto *transcendental* de Kant puede ser considerada como un modo de exhibición del fundamento de la filosofía crítica, en tanto filosofía de la dimensión *a priori*. Por el lado de Hegel, la *auto-presentación* del concepto *especulativo* puede ser concebida también como un modo de exhibición del fundamento de la filosofía especulativa, en tanto filosofía de la *forma absoluta*.

La base argumental del artículo ha consistido así en poder pensar ambas filosofías en el contexto de una cierta *lógica histórica* del desarrollo del propio concepto. En suma, todo dependió de poder orientar la mirada hacia el concepto del viejo *logos* en el contexto de la lógica clásica alemana. Dicho en pocas palabras, el *logos* —o aquí el *concepto*— recuerda siempre la presencia de una *potencia primera de lo subjetivo en lo objetivo*, y este factor es precisamente lo que permite alcanzar aquel sentido transformador de lo metafísico que se encuentra presente tanto en el concepto transcendental de Kant como en el concepto especulativo de Hegel. La valoración del concepto transcendental y del concepto especulativo a la manera de dos momentos de *auto-realización del propio concepto* permitió de este modo establecer la diferencia entre, por un lado, la filosofía de la *forma transcendental* como una *metafísica crítica*, y por otro lado, la

filosofía de la *forma absoluta* como una *metafísica especulativa*. Mediante el primer momento exegético quedaron de manifiesto dos aspectos centrales del argumento, a saber, primero, el sentido metafísico de la *KrV*, y segundo, el establecimiento de la *unidad de la apercepción* como fundamento de la *metafísica transcendental*. Bajo el primer aspecto fue desarrollada la discusión doctrinaria acerca del lugar que asume la filosofía teórica pura de Kant en el contexto de la tradición metafísica. Al establecer la tesis de la *KrV* como una ‘*metafísica de la metafísica*’, la Analítica transcendental obtuvo su campo temático de transformación al interior del derrotero histórico de la *metaphysica generalis*. El segundo aspecto enfatizó por su parte la tarea específica del principio de la apercepción transcendental para el cumplimiento de dicho sentido metafísico. La idea de una auto-actividad originaria que —como dice Kant— “debe *poder* acompañar” a lo fundamentado por el pensar introdujo allí la pregunta por la función *constitutiva* del concepto puro en el conocimiento de la *verdad*. El objeto quedó de este modo determinado como el producto de aquel encuentro, mediante el cual el concepto puro *procesa formalizando* el contenido de la intuición sensible. La forma transcendental se ha elevado así en Kant a aquel elemento lógico, cuya “aplicación” a la sensibilidad permite *constituir* el objeto de la experiencia. En esta constitución *subjetiva* de la experiencia *objetiva* se decide en último término la posibilidad de la *metafísica crítica* en general y, por lo tanto, también la de la Analítica transcendental en particular, en tanto *metafísica del objeto*.

El segundo momento de la exégesis abordó por contrapartida el sentido metafísico del concepto especulativo en la filosofía de Hegel. El estudio de la conexión sistemática entre las doctrinas del concepto, el juicio y el silogismo arrojó como resultado la tematización de la filosofía de la forma absoluta como *ciencia de la totalidad*, cuyo movimiento por antonomasia es el del *silogismo especulativo*. Que *todo sea un silogismo*, cuyo “ciclo de la mediación” (*EpW*, 163) expresa la dinámica interna de los momentos del concepto, implica de suyo que el *todo* corresponda a aquel *concepto* que se *auto-presenta de un modo dual*, esto es, por un lado, como la universalidad de la *razón* que se vuelve efectiva en la particularidad, para determinarse al fin en la singularidad de la *realidad* y, por otro lado, como el *contra-movimiento* de aquella realidad singular mediada por la particularidad y elevada de esta manera a la esfera de la razón *universal*. En último término, el concepto especulativo será allí donde concuerden tanto el

sujeto como la *substancia*, bajo el modo de aquella potencia originaria que *despide desde sí a la objetividad* como tal. Semejante objetividad es entonces al fin y al cabo la *totalidad de las determinaciones* vinculadas a aquella *unidad suprema* que Kant denominó la *apercepción* y Hegel *el concepto*. Sin embargo, la diferencia *inmanente* entre sujeto y predicado tomó finalmente para Kant la forma de un *resto empírico*, que la lógica especulativa de Hegel debía superar antes de comenzar su exposición. En la lógica de Kant, en cambio, será la experiencia aquella que deba *realizar* las formas transcendentales, en la exacta medida en que dichas formas *posibilitarán* la experiencia. La condición última para la realización de tales formas yace así para la lógica trascendental en la región de la *sensibilidad*, mientras que en la lógica especulativa dicha condición es concebida como forma *exterior y superable*. La *intuición sensible* marca aquí por lo tanto el límite y la diferencia definitiva entre ambas lógicas: *resto insuperable* para la forma trascendental, *inmediatez superable* para la forma absoluta.

Bibliografía

APORTONE, A.: *Gestalten der transzendentalen Einheit: Bedingungen der Synthesis bei Kant*, Berlín, Kant-Studien 161 – Walter de Gruyter, 2009.

ARISTÓTELES: *Organon. Bd. 3/4: Erste Analytik / Zweite Analytik*, Hamburgo, Meiner, 1998.

_____: *Tratados de lógica (Órganon) II*, traducción de M. Candel Sanmartín, Madrid, Gredos, 1995.

CAIMI, M.: *Kant's B Deduction*, Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014.

DESCARTES, R.: *Meditationes de prima philosophia, Lateinisch-Deutsch*, Hamburgo, Meiner, 1959.

_____: *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*, traducción de J. A. Díaz, Madrid, Gredos, 2011.

DIELS, H.; KRANZ, W.: *Die Fragmente der Vorsokratiker [DK]*, Berlín, Weidmann, 1974.

DÜSING, K.: “Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik”, en: HENRICH, D. (Ed.): *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, 15-38.

FICHTE, J. G.: *Darstellung der Wissenschaftslehre (1801/1802)*, Hamburgo, Meiner, 1997.

GRAYEFF, F.: *Deutung und Darstellung der theoretischen Philosophie Kants. Ein Kommentar zu den grundlegenden Teilen der Kritik der reinen Vernunft*, Hamburgo, Meiner, 1977.

HEGEL, G. W. F.: *Gesammelte Werke [GW]*, Hamburgo, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften, 1968ss.

_____: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830) [EpW]*, Hamburgo, Meiner, 1991.

_____: *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio: Para uso de sus clases*, traducción de R. Valls Plana, Madrid, Alianza, 2005.

_____: *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff (1816) [LvB]*, Hamburgo, Meiner, 2003.

_____: *Ciencia de la lógica, vol. II: La lógica subjetiva o la doctrina del concepto (1816)*, traducción de F. Duque, Madrid, Abada, 2015.

HEIDEGGER, M.: *Kant und das Problem der Metaphysik*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1991.

_____: *Kant y el problema de la metafísica*, traducción de G. Ibscher Roth, México D.F., FCE, 1954.

HOFFMANN, T. S.: *Die absolute Form. Modalität, Individualität und das Prinzip der Philosophie nach Kant und Hegel*, Berlín, Walter de Gruyter, 1991.

_____: *Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Eine Propädeutik*, Wiesbaden, Marixverlag, 2012.

_____: *Hegel: Una propedéutica*, traducción de M. Maureira y K. Wrehde, Buenos Aires, Biblos, 2014.

_____: “Presentación versus auto-presentación del concepto. Sobre la relación de la lógica trascendental y la especulativa”, en: BAVARESCO,

A.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J. I. (Eds.): *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre, Editora Fi, 2019, 35-57.

_____ : “Kants »Kontextualismus«. Zur Logik des Machens der Erfahrung nach Kant”, en: RENDL L. M.; KÖNIG R. (Eds.): *Schlusslogische Letztbegründung. Festschrift für Kurt Walter Zeidler zum 65. Geburtstag*, Berlín, Peter Lang, 2020, 345-362.

IRRLITZ, G.: *Kant Handbuch. Leben und Werk*, Stuttgart, Metzler, 2015.

JAESCHKE, W.: *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, Stuttgart, J.B. Metzler, 2010.

KANT, I.: *Gesammelte Schriften* [AA], Berlín, Königlich Preußische Akademie der Wissenschaften, 1900ss.

_____ : *Kritik der reinen Vernunft* [KrV (A/B)], Hamburgo, Meiner, 1998.

_____ : *Crítica de la razón pura*, traducción de M. Caimi, México D.F., FCE, 2009.

_____ : *Briefwechsel* [Br], AA X.

MILES, M. L.: *Logik und Metaphysik bei Kant. Zu Kants Lehre vom zweifachen Gebrauch des Verstandes und der Vernunft*, Fráncfort del Meno, Vittorio Klostermann, 1978.

NEUMANN, H.: *Die neue Seinsbestimmung in der reinen theoretischen Philosophie Kants: Das Sein als Position*, Berlín, Duncker & Humblot, 2006.

_____ : “Intensidad y realidad. A propósito de dos conceptos centrales de la Filosofía de Kant”, *Thémata. Revista de Filosofía* 41 (2009) 255-268.

PLATÓN: *Sophistes – Griechisch-deutsch*, Fráncfort del Meno, Suhrkamp, 2007.

_____ : *Diálogos V*, traducción de N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1988.

PLOTINO: *Seele – Geist – Eines. Enneade IV 8, V 4, V 1, V 6 und V 3 – Griechisch-deutsch*, Hamburgo, Meiner, 1990.

_____ : *Enéadas III-IV*, traducción de J. Igal, Madrid, Gredos, 1985.

_____ : *Enéadas V-VI*, traducción de J. Igal, Madrid, Gredos, 1998.

RASCHKE, H.: *Der innere Logos im antiken und deutschen Idealismus*, Bremen, Friedrich Trüben, 1949.

UTZ, K.: „Kants ursprüngliche Synthesis und Hegels Dialektik“, en: BAVARESCO, A.; PONTEL, E.; TAUCHEN, J. I. (Eds.): *De Kant a Hegel. Leituras e atualizações*, Porto Alegre, Editora Fi, 2019, 91-115.

ZEIDLER, K. W.: *Vermittlungen. Zum antiken und neueren Idealismus*, Viena, Ferstl & Perz, 2016.