

Miguel Ángel Briceño Gil*

La *necesidad* del filosofar: relación externa del pensamiento particular

RESUMEN

Para Hegel, cada nueva etapa en el desarrollo del pensamiento, o lo que es lo mismo, cada nuevo *retorno a la necesidad del filosofar*, sólo aparece con el inicio de la descomposición de un pueblo específico, en su atardecer. En este artículo intentaremos demostrar que esto supone a su vez, el inicio de una nueva época en el desarrollo de la *Formación (Bildung)* de la generalidad del ser y pensamiento de la humanidad.

También se precisará que el *perfeccionamiento* de una formación específica no desencadena un desarrollo de la *Formación* en su generalidad, mas bien, en una lectura *volcada* a la filosofía hegeliana, se descubre que la *superación* de la *Formación* en tanto especificidad del ser y la consciencia *por medio de una relación externa*, es la que produce el *retorno de la necesidad del filosofar*, que traerá como consecuencia un nuevo desarrollo de la *Formación* en su generalidad.

Palabras clave: FILOSOFÍA HEGELIANA, FORMACIÓN (*BILDUNG*), DIALÉCTICA, NECESIDAD.

ABSTRACT

According to Hegel, each new stage in thought development or, what means the same, each new return upon philosophizing, only appears with the beginning of the decomposition of a social specificity during its late stage. In this lecture we will attempt to demonstrate how this decomposition supposes, at the same time, the beginning of a new era in the development of the Formation (*Bildung*) of the humanity own thought generality. We try to demonstrate with this, that development of education does not unchain the Formation development, but in a capsized (*umstülpung*) reading to the Hegelian philosophy, it is discovered that the Formation Surpass, in so much being and conscience specificity, is expressed in the need of returning upon philosophizing, what brings by consequence the development of the Formation.

Keywords: HEGELIAN PHILOSOPHY, FORMATION (*BILDUNG*), DIALECTIC, NECESSITY.

* Instituto de Filosofía, Universidad Central de Venezuela.

En la introducción a *Las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* escrita en 1801, afirma Hegel que el filosofar, o mejor dicho: cada nueva etapa en el desarrollo del pensamiento que constituye una filosofía, sólo aparece con el inicio de la descomposición de un pueblo específico, en su atardecer. En este artículo intentaremos demostrar cómo esto supone a su vez, el inicio de una nueva época en el desarrollo de la *Formación (Bildung)* de la generalidad del propio pensamiento de la humanidad, para poder demostrar con esto, que el perfeccionamiento de la formación específica no desencadena un desarrollo de la *Formación* en su generalidad, sino que en una lectura *volcada* a la filosofía hegeliana, se descubre que la *Superación de la Formación* en tanto especificidad del ser y la conciencia, se expresa en la necesidad del *retorno al filosofar*, lo que trae como consecuencia el desarrollo de la *Formación en tanto generalidad*.

Seguendo el «Volcamiento» a Hegel iniciado por Marx (Briceño, 1993)¹ puedo decir ahora que esta necesidad (*Bedürfnis*) del filosofar, surge en la descomposición de lo social específico, pero cuando esto consiste en su superación (*Aufhebung*) como parte del proceso de desarrollo de la generalidad de lo social. Sólo así es posible obtener un desarrollo en las formas de pensamiento unido al desarrollo de las formas de relación social, para la auto reproducción de sí mismo en tanto ser y conciencia social. De lo contrario, estaríamos diciendo únicamente que lo viejo vuelve a subsumir lo nuevo y que el pensamiento y, por ende, la relación social, es sólo una profundización de lo mismo.

En ese texto demuestro y describo cómo se da el proceso de desarrollo de la relación social. Aquí sólo nos resta decir que a través de la continuación del «volcamiento» a Hegel, iniciado por Marx, es que podemos explicar la superación de la subsunción de una manera que va más allá del propio Hegel y de la misma teoría que conocemos de Marx.

Hegel no se explica esto, porque al tratarse en él de la manifestación del espíritu general en el espíritu de cada pueblo específico, ese proceso por medio

¹ Briceño, Miguel Ángel (1993). «Gesellschaftliche Entwicklung in Verhältnis zu Theorie und Praxis». Frankfurt, 1983. Primera edición en castellano: «El Desarrollo del Ser Social. Tesis para su conocimiento futuro». Mérida, ULA, 1989. Segunda edición con el título: «Marx después del marxismo. Bases para el Conocimiento del Desarrollo del Ser Social». Mérida, ULA, 1993.

del cual dicho espíritu general, luego de la descomposición de un pueblo específico se revela en otro de una manera más desarrollada, no es necesario aclararlo mucho: en definitiva es el espíritu general que lleva a cabo este proceso y él es libre de hacerlo como quiere (Briceño, 1989, pp. 119, 222 y 243). Por otro lado, la captación de una nueva manifestación del espíritu por parte de otro pueblo en una forma más desarrollada, dependerá de la capacidad de dicho pueblo para llevar a cabo esa operación, y esto último tampoco es problema a resolver por el espíritu (*ibid.*).

Marx tampoco llega a resolver el problema, puesto que —al menos en la parte que él mismo alcanzó a exponer para el público y a editar— la única forma de superación de la subsunción que allí sigue considerando, es la agudización de las contradicciones internas en el seno de una especificidad social, con la consecuente explosión que haría por sí misma producir una forma de relación y de pensamiento sociales más desarrolladas. Por ello tiene que dedicar su atención a una especificidad social en donde esa posibilidad se encuentra supuestamente más proclive de darse y por ello estudia la especificidad social de tipo capitalista en su forma pura inglesa. Con ello deja, paradójicamente, sin explicación los desarrollos previos, que sólo tendrán entonces sentido como estadios de incremento en la presión necesaria para la explosión definitiva; con ello —además— reduce de forma necesaria el proceso dialéctico universal a sólo un acto definitivo y final.

Tampoco va a dejar claro cómo será posible la obtención del desarrollo universal definitivo por medio de las cenizas de una sola especificidad social.

En mi clarificación sobre el proceso de desarrollo del ser y la conciencia social, logrado a través del estudio de Marx y Hegel, encuentro que la vía real y no sólo teórica, por medio de la cual se ha venido desarrollando lo social y cómo se seguirá desarrollando, es por la relación equivalente externa entre especificidades sociales, en la cual, efectivamente lo social se relaciona consigo mismo, pero que al mismo tiempo no es aún sí mismo, por el hecho de estar aún fuera de sí. Por ello es que surge la necesidad (*Notwendigkeit*) real de desarrollo y no sólo la necesidad sentida de insatisfacción por lo precario en y de lo particular (*Bedürfnis*), lo cual no es más que la unión consigo mismo y dejar de estar siendo necesidad o carencia sentida e imposibilidad efectiva de superar ese particular estado de desgarramiento consigo mismo. Este proceso se ha venido dando desde antes de los griegos y ahora sí nos será posible, con esta clarificación,

comenzar a explicarlo. Por ello el búho de Minerva que levanta vuelo en el atardecer de las especificidades sociales, lo hace para y por convertirse en un águila que otea la límpida mañana de su propia transformación en una generalidad que lo contiene superado.

Para una mayor profundización, en la que no se rechaza aunque se trasciende a ambos autores, ver Briceño, 1993. Pero ahora nos interesa aquí, con ese marco de referencia, considerar el filosofar contemporáneo a Hegel y la respuesta que él producirá sobre dichas formas de pensamiento, toda vez que consideramos a la filosofía hegeliana como la forma más desarrollada de *filosofar* producida como parte del desarrollo de la relación social que se inició en su época y aún en la nuestra no ha concluido.

No vamos a hablar sobre la gran variedad de neohegelianismos² de los últimos 100 años, ni a volver a hacer un intento similar de *filosofar*. A lo que nos vamos a referir aquí es a la actualidad que en nuestros días tiene potencialmente la crítica realizada por Hegel en este texto, al filosofar y a las filosofías de su tiempo y por ende, al puesto que paradójicamente dicha crítica aún tiene como orientadora de la filosofía futura.

Las diferencias entre los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling constituye el primer trabajo de la fructífera época de Jena, a la cual pertenece la llamada *Filosofía real, creencia y conocimiento* y, por supuesto, la *Fenomenología del espíritu*. En su prólogo: *Sobre las diversas formas como se presenta el filosofar contemporáneo*, Hegel hace en pocas páginas una brillante panorámica, de todas aquellas formas de pensamiento, tanto previas como presentes en la Europa de su época, a las cuales opondrá sistemáticamente su dialéctica especulativa, trabajo que continuará ampliando y profundizando en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la lógica*.

Las formas de pensamiento más avanzadas que son tratadas allí, de manera crítica, constituyen los últimos productos del racionalismo y el empirismo, pero también de la metafísica. Toda esa disputa que observa Hegel estará centrada en torno al énfasis, tanto sobre lo objetivo como sobre lo intelectualivo que

² Una amplia bibliografía sobre Hegel, se encuentra en KAUFFMANN, 1972. Aunque en ella habría mucho que añadir, consideramos que los principales faltantes serían: ADORNO, 1969; GADAMER, 1980; ZELNY, 1982; MERLEAU-PONTY, 1957; SCHNAEDEL-BACH, 1980, este último también trae una amplia bibliografía referida al problema del historicismo.

hacen en definitiva cada vertiente y que están dispuestas y en condiciones de defender. El mérito de Hegel es haber esbozado en estas pocas páginas la taxonomía de lo que fundamenta a todas esas diversas formas de pensamiento y cómo su crítica ofrece así la vía de resolución. Así, ya en su primer escrito, Hegel deja en claro que su filosofía no es una alternativa más que él, como pensador, ofrece unilateral al mercado intelectual, sino que en la reflexión misma sobre el propio proceso de reflexión, descubre la vía de su superación y por ello es que *a posteriori* la ofrecerá describiéndola como necesidad absoluta y producción absoluta de la propia razón. Hegel, pues, será el inicio del fin del filosofar particular sobre la universalidad, su postulado básico es que desde ahora la razón universal se pensará a sí misma y producirá una nueva transformación de la *paideia*.

Esta panorámica y la proposición resultante, aún no han perdido vigencia por dos razones fundamentales, la primera es que el postulado hegeliano aún no ha sido desarrollado en toda su magnitud. La segunda es que aquella polémica sobre la prevalencia del sujeto o del objeto, teniendo a Kant, bien como árbitro o bien como bufón, todavía continúa en nuestros días.

I. Relación entre formación y cultura en la filosofía hegeliana

En el texto arriba referenciado, Hegel comienza atacando desde un principio la pretensión, que ya comienza en su época y en la nuestra continúa, de transformar a las ciencias particulares en el conocimiento en general³. Así

³ Los intentos de generalización de los conocimientos particulares tienen en principio referencia en el problema filosófico de inducción empírica incompleta, el cual ya formulara Aristóteles y que hiciera avanzar Mills en el pasado siglo. En nuestro siglo, esta discusión ha estado vertebrada por el replanteamiento clásico de la inducción de Carnap y el falsacionista de Popper. Ambos programas presentan el problema de que es preciso atribuir a las hipótesis una probabilidad lógica determinada —lo cual no es más que la primera categoría de modalidad de Kant— para poder realizar la evaluación, al igual que para dar cuenta de los aspectos referidos al desarrollo de la ciencia, más bien habría que centrarse en los aspectos no lógicos —lo que a mi juicio corresponde a la tercera categoría de modalidad de Kant, como lo intentarán Kuhn, Feyerabend y hasta Lakatos. Ver CARNAP, 1969; POPPER, 1982 —en particular su solución al problema de la inducción. No obstante, este conocimiento continúa siendo sólo probable, quedando abierto el problema de la verdad: la relación entre proposición y objeto. En los últimos años se le ha intentado dar un vuelco a este problema relativizándolo como verdad satisfactoria —lo cual ya fue enunciado por Hume— al estilo de Tarsky y luego reduciéndolo a verosimilitud. Ver TARSKY, 1960 y

contrapone de entrada la historicidad del conocimiento no sólo a dichas ciencias particulares, ya ancladas en la particularidad fija de un saber contingente y convertido en definitivo, sino también a las filosofías particulares previas y a las de su época, que simplemente hacen lo mismo, pero sin preocuparse mucho por lo empírico. Para hacer esto último, Hegel ya comienza a esbozar su filosofía especulativa, la cual «para que sea actividad unitaria de la razón, ésta deberá liberarse de su propia visión de contingencias y limitaciones y encontrar, por entre sí misma, una nueva diversidad de conceptos y opiniones», con lo que la especulación dejaría de ser una filosofía particular, para convertirse en la generalidad del pensamiento y, a su vez, en parte de su propia historia. Porque «la verdadera particularidad de una filosofía es la interesante individualidad en la cual la razón se ha organizado en una figura con el material de construcción de una época determinada». Esto no quiere decir que la filosofía especulativa se convierta en un libro sagrado y definitivo o en totalitarismo hegeliano, como algunos han sugerido, porque esto sería un intento simple de universalizar a una filosofía particular. Lo que se universaliza y se convierte en la vía hacia la generalidad del pensamiento, es el postulado de la razón, como veremos al final.

Esta primera versión de la razón como especulación, se irá desarrollando como concepto a lo largo de la obra de Hegel donde se entenderá que esta declaración es posible sólo por obra del Espíritu. La razón universal es el espíritu universal, el cual se expresa como espíritu de un pueblo, es su forma de presentación y es la manera como se conforma en tanto filosofar particular. Esta es la formación (*Bildung*) o *Configuración* a que tanto hará referencia Hegel de aquí en adelante y la que dará fundamento a la Formación en tanto Educación.

En este sentido, como luego dirá Hegel⁴, el filosofar, en tanto particularidad, es totalmente idéntica a su tiempo, pero que en tanto forma, está por encima de dicho tiempo al contraponerse de manera formal en cuanto saber a aquel espíritu, porque no encierra en verdad ningún otro contenido que no sea sí mismo. Pero entonces esta diferencia formal entre este saber contrapuesto y

POPPER, 1967, en especial, *La verdad, la racionalidad y el desarrollo del conocimiento científico*; POPPER, 1982 en particular, *Comentarios filosóficos en torno a la teoría de la verdad de Tarsky*, pp. 288 y ss. En todo caso, sospechamos que la conducta preferida para la generalización, más bien se fundamenta implícitamente en aquel pragmatismo que en los Estados Unidos va de James y Pierce a Morris.

4 HEGEL, 1981, p. 56 Tomo I.

lo que en realidad es el espíritu en su contenido, es también una diferencia real y no sólo formal. Y es esa diferencia la que produce una nueva forma en el desarrollo del conocimiento.

Esa diferencia es a su vez un desgarramiento (*Zerrissenheit*) del espíritu consigo mismo. A estos efectos añadirá luego en la *Fenomenología*, que «este algo separado, lo irreal mismo, es un momento esencial» (pp. 23-24), porque es la forma de moverse lo concreto, como separado. Esta actividad del separar es la fuerza y labor del entendimiento. Esa es la labor del análisis —en el pensamiento— el cual tiene como inconveniente, como luego dirá en la *Lógica*⁵ de fijar lo separado y luego insistir en esa separación, por tanto, de desvincularse del movimiento y mucho más, de la transformación. Por el contrario, «el espíritu sólo conquista la verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento»⁶. El espíritu es sólo potencia, no cuando se aparte de lo negativo y simplemente lo deseché, sino cuando permanece junto a ello.

Todo esto explica el movimiento, pero no la transformación, porque en Hegel no queda claro, a no ser por instancias del espíritu universal, cómo se produce la nueva forma de saber que se contrapone y niega a lo existente, mucho menos cómo, en el pleno ocaso de la existencia de una formación particular, se pueda producir una superación de la subsunción y, aunque desaparezca la sociedad que lo motiva, este pensamiento por sí aparezca en tanto generalidad inmediata en otra existencia superior, en otro pueblo, en un «salto cualitativo» no explicado.

Ahora bien, el planteamiento de Hegel hasta aquí es suficiente para comprender que «cada filosofía es completa en sí misma y posee la totalidad en

⁵ HEGEL, 1968, p. 43. Aquí se habla de la labor del análisis, que en un principio es la labor del pensamiento y que será el fundamento —como dirá más adelante— del filosofar analítico. También será de las ciencias empírico-analíticas las cuales intentan manipular el objeto separándolo también empíricamente. En nuestra clarificación hemos encontrado que el ser social se escinde en cuatro momentos de sí (capacidad, producción, producto y distribución) pero no se separa, sino que permanece siendo sí mismo. Ser realidad escindida le otorga al ser movimiento y potencia para su posterior transformación; ver BRICEÑO, 1993, pp. 119-143. Pero esto último está muy alejado de la simple actividad analítica del pensamiento o de la simple observación analítica de objetos «separables» internamente y «separados» aunque en interacción, de un mundo de objetos, por definición, similares, en su finitud, tipo de propiedades y radical independencia originaria.

⁶ HEGEL, 1973, p. 24.

sí», pero al mismo tiempo es parte del desarrollo de la generalidad del pensamiento. Asimismo, se entiende que el filosofar previo no es un simple ejercicio preparatorio del filosofar futuro y que su relación es sólo por ser «poder afín del espíritu». Claro está que sería mucho más entendible por medio del *Volcamiento* marxiano a Hegel que estamos proponiendo y llevando a cabo; fundamentalmente aquello del «poder afín del espíritu» —equivalencia interna y externa.

Dicho esto se entiende entonces que Hegel ha descubierto, ya en ese temprano escrito, que no hay linealidad simple ni perfeccionamiento en el desarrollo del pensamiento, pero tampoco un empezar cada vez desde cero, y tampoco una independencia absoluta de cada época, lo cual es lo que pudiésemos llamar una teleología simple.

Pero la clarificación de este planteamiento pareciera conspirar con nuestra propia pretensión de seguir teniendo al viejo Hegel como punto de partida para filosofar en esta época y, por esto, pareciera que sólo estaríamos extrapolando lo que no es extrapolable y perfeccionando lo que ya fue perfecto. A este respecto, debemos comenzar diciendo que aunque su filosofía particular parezca quedar lejos en el tiempo, su peculiar forma de filosofar aún es expresión del pensamiento desarrollado de nuestra época que es la suya misma y que todavía se debate —como veremos a lo largo de este escrito— entre pensamientos opináticos particulares que niegan a la generalidad o que no pueden pensarla y se desvelan intentando planteamientos teleológicos simples como sustitutos de la historicidad de la generalidad. Por tanto, que aún no llegan ni siquiera a unos aceptables «ejercicios de repetición» o sólo son simples ejercicios de repetición, i.e. la exacta vuelta a sí mismo que constituye el antiguo debate entre el escepticismo y estoicismo. Esto cuando no forma parte de la práctica, aún de moda, del quitar y poner sucesivamente a las ciencias específicas en el altar del conocimiento.

II. La necesidad del filosofar y el desarrollo de la formación en tanto generalidad

¿Qué es lo que vemos cuando consideramos más de cerca la forma particular que ostenta cada filosofía? Al responder esto Hegel nos la descubre, por una parte, como proviniendo de la originalidad viva del espíritu donde se ha producido la armonía desgarrada en forma completa y espontánea. Por otra parte, las descubre como proviniendo de la forma particular que presenta la propia escisión, en tanto conformación de cada época histórica determinada. La

escisión entre la vivacidad del espíritu en su generalidad y su parte no libre: tal cual como él se ha conformado en una época determinada, constituye la necesidad (*Bedürfnis*) del filosofar y, por ende, de cada *filosofar* en particular. El problema es que en cada una de éstas se ha aislado lo absoluto de su forma de presentación —la forma como éstos se presentan conformando y siendo conformados por cada época específica—. Con ello dicha forma de presentación se ha fijado como independiente. Pero como las filosofías particulares no pueden negar su origen en el espíritu vivo y en su particular escisión, deben construir como una totalidad a la diversidad de sus propias limitaciones particulares. En tanto entendimiento (*Verstehen*), estas filosofías particulares o particularizadas constituyen la fuerza de esa limitación, que es el estar atrapado cada vez más en las limitaciones. Con esta práctica ellas sujetan y extienden «al infinito» lo que hay entre los hombres y lo absoluto, que son puras limitaciones. Con esto sólo consiguen producirse y producirlas infinitamente.

Ante esta situación de impotencia para alcanzar lo absoluto, dice Hegel que sólo se sale de esa multiplicidad de limitaciones por la Razón (*Vernunft*) y sólo así se alcanza el absoluto. Con esto Hegel ubica críticamente a las filosofías pasadas y de su tiempo, asimismo nos ayuda a entender en gran medida el problema de las propias filosofías particulares de la actualidad, en donde muchas de ellas ahora se limitan conscientemente a filosofar sobre las limitaciones y declinan, del mismo modo, a intentar filosofar sobre lo absoluto. Aunque como aquí hemos visto que sólo se puede llamar filosofía a aquel pensamiento referido en su necesidad a lo absoluto.

Pero vamos más allá, ¿cómo hace la razón hegeliana para alcanzar lo absoluto? Nos señala Hegel que mientras más fuerte y brillante sea el entendimiento, más inquieto se convierte el afán de la vida (*das Bestrebens des Lebens*) que en parte se encuentra atado a él, para salirse y alcanzar la libertad en lo absoluto por medio de la razón, con lo que se destruyen las limitaciones y la escisión particulares. Es importante hacer notar que esta razón es concebida y puesta como mera forma de presentación del proceso interno y no algo externo o independiente al mismo.

Este grado de indefinición como aquí se ha descrito el trabajo de la razón y que a nuestro juicio permanece a lo largo de la obra hegeliana⁷, pone en manos de la simple agudización de la contraposición interna, la magna tarea de

⁷ Cfr. relación entre lo finito y lo infinito en HEGEL, 1968, pp. 106 y ss.

desarrollar al pensamiento entero y, más exactamente, a la propia forma de filosofar. Esta forma de disolución de la contraposición como única forma de transformación de lo existente, fue copiada y volcada sin más por Marx como agudización de la contradicción interna entre proceso social de producción y proceso social de distribución y su consecuente destrucción. Quizás por ello es que aún estemos esperando la llegada de esa revolución final que a mi juicio⁸ nunca llegará, por los términos como la misma ha sido planteada ya por el Hegel de 1801.

Ahora bien, independiente de la imposibilidad aparente pero explícita de Hegel y de Marx para explicar la transformación por disolución/superación de la contraposición, la cual creo haber contribuido en el citado libro a solventar, queda aquí vigente lo expresado en este texto de Hegel que aquí estudiamos: la incapacidad en que se encuentra el entendimiento para alcanzar —si es que se lo propone— a lo absoluto.

Una de las maneras que utilizará el entendimiento en su afán de intentarlo, es imitar a la razón. En este sentido, dice Hegel, que el entendimiento no solamente no alcanza lo infinito, sino que sólo lo entiende de la única manera que él puede: fijándolo y contraponiéndolo a lo finito absoluto. Con esto pretende actuar racionalmente y con esto lo absoluto se convierte sólo en la eternidad infinita e inmutable ante la cual cualquier grupo de limitaciones —y más en nuestra época— parecen cobrar un aspecto más dinámico que esa entelequia. Con ello, además, las filosofías particulares alcanzan —más aún en nuestros días— esa agradable sensación de dinamismo y de estar en posición de avanzada, sin necesidad de tener que salir del entendimiento. Esta es, por tanto, la primera dificultad a vencer hoy en día en el camino hacia la concepción: la creencia en que sí se está razonando.

La segunda sería la renuencia a filosofar sobre lo absoluto que ya apuntábamos, la cual se hará más fuerte mientras se siga concibiendo que lo absoluto ya es y, para siempre, aquella entelequia eterna, infinita e inmutable, que se fabrica en el entendimiento desde la maraña fija y paralizante de sus propias limitaciones. La impotencia para alcanzar lo absoluto por parte del entendimiento, permanece en nuestros días en todas aquellas formas de ciencia y de filosofía, que en sus manifestaciones particulares, giran en torno a una

⁸ Para una descripción detallada de mi planteamiento sobre el desarrollo contradictorio del *Ser* y la *Conciencia*, ver BRICEÑO, 1993.

forma generalizada de mecánica clásica o de su emulación, como descripción de lo existente⁹. Paradójicamente, es la física moderna la que en la actualidad se encuentra obligada a pensar de alguna forma sobre lo absoluto y lo infinito¹⁰. En el momento en que se logre comenzar a razonar sobre esta materia de la única forma posible, en su escisión entre ella como originalidad viva y ella como forma de presentación particular de sí misma, estaremos en presencia de una verdadera revolución de, al menos, las formas históricas de pensamiento y en posibilidad real de una nueva transformación de la *Paideia*.

III. La necesidad del filosofar y el desarrollo de la formación en tanto especificidad social

Continuando con las formas históricas que asume el pensamiento filosófico, dice Hegel que con la «marcha de la formación» (*Fortgang der Bildung*) las contraposiciones particulares, como se presenta la escisión, se han transformado desde formas simples como contraposición espíritu-materia o alma-cuerpo, hasta la de subjetividad absoluta-objetividad absoluta. Vale la pena subrayar aquí que Hegel usa el término filosofía como nombre genérico, aunque luego de este texto introductorio se dedique en concreto a las filosofías de Schelling y Fichte. Aquí más bien Hegel considera a la filosofía como el conjunto de las diversas formas de expresión de la marcha del espíritu en su

⁹ Aunque el presente siglo vaya a ser conocido en la posteridad como el de los descubrimientos cuánticos y relativísticos, no será conocido como el siglo de la aplicación generalizada de estos conocimientos por parte del filósofo y del científico «normal» del siglo XX —para utilizar la para muchos irritante nomenclatura de Kuhn, véase LAKATOS-MUSGRAVE, 1975. Estas actividades han continuado moviéndose dentro de los mismos parámetros clásicos, al igual que lo ha hecho el propio proceso social de producción e intercambio. A medida que nos desplazamos hacia las disciplinas que estudian lo social, se hace más marcado este acento, véase por ejemplo WALLACE, 1976. Estas novedades científicas han comenzado a permear el «filosofar» de una manera fragmentaria, siendo los temas del relativismo de los presupuestos —*a priori* o no— y del indeterminismo —total o no— que en forma genérica más bien han impactado: y, por supuesto, el problema inductivo en la probabilística. Una referencia general a estos asuntos en WARTOFSKY, 1978; otra, calificada como ortodoxa, NAGEL, 1962.

¹⁰ Pero esta reflexión está referida fundamentalmente al espacio y al tiempo donde, ahora relacionales, continúa siendo observada o inferida por un observador independiente y particular, aquella misma partícula «particular y limitada». Véase NAGEL, 1962 pp. 427 y ss., especialmente lo relativo a la posición de Minkowski.

formación, por ello, en gran parte del escrito prefiere hablar simplemente del filosofar. En este mismo sentido es que nosotros estamos aquí haciendo referencia a la ciencia y a la filosofía contemporánea, y es así que no se refiere a ninguna en particular por tener en mente a todas en general.

En cuanto a la *razón*, su interés es la superación de las contraposiciones solidificadas por el entendimiento y no la superación de toda contraposición, porque la *escisión necesaria* (*notwendig*) es un factor de vida. De allí la aparición de la *necesidad* (*Bedürfnis*) del filosofar en cada nuevo paso de la formación. Y de allí también, que en parte, esta *necesidad* (*Bed.*) sea casual, porque lo absoluto se ha puesto como totalidad objetiva, se ha objetivado como pueblo contingente, como su espíritu específico y en un territorio determinado. Pero a su vez la *necesidad* (*Bed.*) debe ser vista como parte de la *necesaria* (*notwendig*) continuación de la formación, que para su época, Hegel la verá caer en tanto escisión en el noroeste de Europa¹¹.

Esa lucha más reciente entre entendimiento y razón, es vista nuevamente por Hegel en términos de agudización de la contradicción interna y dice que mientras más próspera es la *formación*, más diverso se hace el desarrollo de las exterioridades de la vida y más grande se hace el poder de la escisión, pero más extraños se hacen al todo de la *formación* y, por tanto, más vacíos de significado, los afanes de la vida para autoreproducirse en armonía. Por una parte, esto es el fundamento de toda la teoría de la alienación del hombre contemporáneo¹² y por otra parte, la causa de la imposibilidad del entendimiento para alcanzar la verdad¹³. En esa situación (que el lector informado constatará que es la misma

¹¹ Sobre la diferencia entre Necesidad (*Notwendigkeit*) y necesidad (*Bedürfnis*) en Hegel, tenemos que la primera es referida a la situación y tránsito de especificidad a generalidad y la segunda a la situación y tránsito de particularidad a especificidad. Con respecto a lo fortuito y lo forzoso del desarrollo de lo social y su conciencia, ver BRICEÑO, 1993, pp. 144-183; en dicho texto también se clarifica algo que aquí ya está esbozado por Hegel: que no hay libertad ni liberación absoluta, como tampoco hay fijación y limitación definitiva, igualmente que no existe un tiempo y espacio *a priori* y continuo, porque ambos son necesariamente producidos en cada paso de la *Formación*, proceso que en parte es casual.

¹² Un compendio reciente y también nueva postura sobre el tema en LAMO, 1981, el cual incluye al final una bibliografía de más de 300 trabajos sobre el tema. Véase también SILVA, 1983.

¹³ Ver nota 2 de este trabajo. Para una discusión reciente sobre verdad eterna, verdad absoluta y «realidad» (llamada ahora «estado de cosas correspondiente») en donde se continúa considerando a la verdad como correspondencia —ahora pasajera— entre un sujeto y un objeto, ver FERRATER, 1985, pp. 33 y ss.

de nuestros días) la cultura de avanzada y la educación, en forma de entelequia de absoluto generalizado —cultura general—, convive (pero deslindadamente, por la seguridad aparente que le otorga el entendimiento) con las exterioridades contingentes fijadas, o lo que es lo mismo: con cualquier tipo de limitaciones, donde si todo vale o no, da lo mismo¹⁴.

En esta convivencia que, como se ve, es más bien una connivencia, «desaparece la libertad del sujeto y la *necesidad (Notwendigkeit)* del objeto» y hasta la propia escisión se siente atacada por la razón, no tolerando que ésta se inmiscuya y perturbe esta suave sensación de seguridad, lograda entre dos contrapuestos definitivamente fijos, que sólo aparentan beligerancia.

El éxito en la superación de esta situación, según Hegel, depende de la razón y de la autenticidad de la necesidad (*Bedürfnis*). Con esto último Hegel introduce un factor fundamental: no sólo la superación depende del trabajo de la razón la cual, como hemos visto, muchas veces se la intenta temerariamente suplantar por el entendimiento, sino al mismo tiempo dependerá de lo auténtico que pueda ser la necesidad (*Bedürfnis*), la cual depende a su vez, de la forma particular que asuma la escisión. Entonces, la primera tarea del pensamiento de avanzada de nuestro tiempo sería la constatación de la autenticidad de esa necesidad particular, que está en la raíz misma de la transformación del proceso educativo.

Pero Hegel va mucho más allá al declarar lo árido del intento, porque proponerse a constatar la autenticidad de la necesidad (*Bed.*) de la formación de nuestra época, sería simplemente poner a la necesidad (*Bed.*) como presupuesto de la filosofía. Porque la autenticidad de la necesidad (*Bed.*) declarada sólo se logra cuando la filosofía parte de sí misma, al ser ésta puesta por la reflexión. Dice Hegel que deben haber entonces dos presupuestos: primero, lo absoluto mismo que, por buscado, ya está presente. Este es producido por la razón en la medida que logra liberar a la conciencia de las limitaciones del entendimiento, y la misma es condicionada por esa «ilimitación» presupuesta¹⁵.

¹⁴ Los que han comenzado a hacer del llamado postmodernismo su nueva disciplina, sabrán a lo que me refiero.

¹⁵ Ver BRICEÑO, 1993 pp. 166 y ss., donde se clarifica cómo, en una situación de aislamiento social, producir lo absoluto más allá de la limitación, es objetivamente imposible y en una situación de relación equivalente externa entre dos o más especificidades sociales, es inevitable e indispensable (*unvermeidlich*) que se produzca.

El segundo presupuesto es que la conciencia proviene de la totalidad, de la totalidad de esa escisión entre finitud e infinitud. En otras palabras, de lo infinito que se expresa en tanto finito, como conciencia de una época finita, la cual al saberse apresada en esas limitaciones y por suponer a lo infinito, que es su origen y finalidad, se mueve transformada en razón para superar ese desgarramiento.

Así pues, dice Hegel, la tarea del filosofar —que, como vimos, está más allá de la dulce connivencia filosófica del presente y más aún, del amancebamiento actual¹⁶ entre el filosofar y la ciencia— consiste en unir esos dos presupuestos en un convertirse (*werden*) de ambos en el otro¹⁷, formando con ello un *otro* que es la razón filosófica resultante de este proceso.

Por ello, dice Hegel para concluir esta parte, sería una torpeza exponer simplemente a la necesidad (*Bed.*) como presupuesto de la filosofía, porque sería ponerla *antes y fuera* de la propia filosofía. Entonces, la tarea actual del pensamiento de avanzada, que más arriba definíamos como la constatación de la autenticidad particular, *lo cual aún no se ha hecho*¹⁸, por aquello de la

¹⁶ Realmente, para poder contraponer el conocimiento como enfrentamiento entre ciencia y filosofía, a mi juicio, hay primero que haber aceptado una de estas tres alternativas: 1) que existen dos tipos de conocimiento (dos formas de conocer lo mismo); 2) que existen dos realidades diferentes (cada una de las cuales sólo puede ser bien conocida por uno sólo de estos tipos) ó 3) que existe una sola realidad que pretende ser conocida por dos formas de pensamiento que compiten por demostrar su preeminencia. Desde hace 200 años se empezó, primero lentamente y después con cada vez mayor aceleración, a aceptar filosofar sólo sobre la ciencia, al tomarla como objeto particular y exclusiva relevancia. Con ello la filosofía inventó una cuarta alternativa: que ahora entre la realidad y la filosofía está la ciencia, lo cual es un antídoto o una conjura contra los problemas planteados por Hume y Kant.

¹⁷ Aquí ya está esbozado cuál es el sentido en Hegel de la unidad *sujeto-objeto*, pensamiento-realidad y la diferencia con otros planteamientos, los cuales son fundamentalmente malas interpretaciones de Hegel. El sujeto y el objeto, el alma de la totalidad es la relación, y la relación en este convertirse de contrapuestos que está mucho más allá de cualquier relación y juicio kantianos.

¹⁸ Por lo general en nuestro siglo el problema de la necesidad se estudia en conexión con el de causalidad, la cual sólo constituye —como se verá más adelante— un pequeño aspecto de la necesidad de la filosofía. Véase POPPER, 1977, especialmente el Apéndice X «Universales, disposiciones y necesidad natural o física», pp. 392 y ss.; también POPPER, 1982, especialmente pp. 87-92, donde considera el «problema de Hume» y el «problema de Kant». Ver además TOULMIN, 1964 pp. 105-122, quien polemiza con Kneale sobre el problema de la *necesidad natural*. En Ciencias Sociales también encontramos un tratamiento similar de la necesidad en WALLACE, 1976. En Ciencias Biológicas es ya clásico el trabajo de MONOD, 1986, pp. 119 y ss., donde el azar da paso a una necesidad que es causa implacable.

connivencia, *es sólo una parte del programa hegeliano*, el cual falta casi todo por hacer, *pero volcándolo* para encontrarle su «núcleo racional».

IV. La formación particular como traba y como mediadora del desarrollo de la formación

La descripción del tránsito de la *necesidad (Bed.) a instrumento del filosofar* elaborada por Hegel, nos lleva a comprender más su planteamiento sobre el trabajo de la razón en la construcción de lo absoluto. Una construcción que, más que una simple construcción unilateral del entendimiento que la imagina como a sí misma, i.e. fija e inmutable, es al mismo tiempo una *relación* de la reflexión, en tanto razón, *con lo absoluto*.

Pero esa relación «productente» con lo absoluto, no es tan fácil de establecer porque, si bien la tarea del filosofar —al parecer hoy día olvidada— es producir lo absoluto para la conciencia, este producir y su producto en la reflexión aislada, es sólo limitación. Entonces, lo absoluto no puede ser sólo *puesto*, que es lo limitado, sino *puesto reflexionado* o reflexionando, i.e. no debe ser sólo puesto tal y como se encuentra en la conciencia inmediata y aislada, sino *puesto superándose* de la limitación.

Cada ser que produce el entendimiento es un determinado, que obstinadamente, deja permanecer de forma aislada uno de otro, a lo finito y lo infinito, los cuales él mismo los había puesto como limitados. Pero como *cada ser* es a su vez un puesto y un determinado (porque él mismo es un limitado), es necesariamente un contrapuesto: un contrapuesto a lo indeterminado que se encuentra tras de sí y ante sí, i.e. un contrapuesto a la *diversidad del ser*.

Cada ser que produce el entendimiento, como es puesto, es un limitado y el entendimiento intenta completar esa limitación contraponiendo otras limitaciones —porque también son puestas—, las cuales necesitan a su vez de complementación, requiriéndose repetir esa tarea indefinidamente como un infinito que es más bien un círculo vicioso de múltiples limitaciones. Es el intento de afirmar la finitud al infinito, complementándola al infinito o al menos, intentándolo —porque ésta es una tarea que se la propone así, el ser limitado—. No es al azar entonces el afán de construcción de leyes universales y apotegmas, por parte de las ciencias y filosofías particulares —también de nuestro siglo— con el fin de complementarse a sí mismas y poder mantenerse «ilimitadamente» en tanto entendimiento.

Por su parte, la razón supera al entendimiento, porque no mantiene a ambos —finito e infinito— contrapuestos indefinidamente, sino que deja al descubierto que esta contraposición finito-infinito tiene el significado de que en tanto uno de ellos es puesto, el otro es superado. Por tanto, el poner se presenta como no-poner o indeterminado y sus productos se presentan como negaciones y no como afirmaciones de las propias limitaciones. Pero no sólo la razón destruye a cada uno en tanto contrapuesto, sino que destruye a la propia contraposición de finito e infinito, al unificarlos. Porque en ese proceso ambos dejaron de permanecer desunidos como el entendimiento¹⁹.

Como se ve esta destrucción es a su vez permanencia, pero esta permanencia se debe a su pertenencia al otro, que es su identidad²⁰. Lo limitado, en tanto que pertenece a la síntesis con lo ilimitado, deja de ser limitado, ahora es libre y necesario. Esta identidad de lo finito-infinito, mundo sensible-mundo intelectual, necesidad-libertad es, en la conciencia: saber (*Wissen*). En esta infinitud está contenido lo finito superado de su primera naturaleza, la cual es la formación como elemento dinámico del desarrollo del ser y la conciencia.

Pero el primer peligro que se le presenta a la reflexión convertida en razón y fundamentando a la *formación*, es el propio ponerse como destrucción; porque como simple reflexión es algo determinado contrapuesto a lo absoluto. Para permanecer puesta como absoluto, debe ponerse en contradicción absoluta con lo absoluto y con esta fijación eterna de los contrapuestos, volvería a convertirse en simple entendimiento²¹. La única forma de superar esta situación es que el pensamiento se ponga como actividad absoluta y deje así de ponerse como actividad determinada contrapuesta a lo absoluto, logrando salir de la lógica con

¹⁹ Una discusión sobre si las leyes de la naturaleza constituyen generalizaciones restringidas o máximas en TULMIN, 1964, pp. 115 y ss. Véase también POPPER, 1982, pp. 182, 185, 315, 319, 323. Estos saludables efectos de reducir las leyes de la naturaleza a un alcance más «sensato» como simples «esquemas proposicionales» (véase HANSON, 1985, pp. 42 y ss.) sujetos a refutación las adecúa más a la dimensión del ser limitado que realmente las produce, pero no impide que mientras dure su «período de reinado» exteriorice aquella conducta de repetirse a sí mismo incesantemente, como única forma de complementarse a sí mismo y así conservarse existiendo.

²⁰ Para Hegel la identidad no es consigo mismo en tanto aislado, sino identidad «en un otro».

²¹ Para una clarificación que desde el *Volcamiento* marxiano hemos realizado a esta «regresión» que puede darse en el proceso luego de ese «ir hacia adelante», ver BRICEÑO, 1993, pp. 146 y ss y 184 y ss.

la cual debe ser pensada la razón, que es la lógica hegeliana. Esto supone que el pensamiento deba ponerse como su propio objeto, como puro reflexionar.

Para clarificar mejor esto, es necesario primero hacer una diferencia entre pensamiento como actividad absoluta, de pensamiento como actividad pura. Esto nos lleva a examinar la relación de identidad del pensamiento con el objeto. Dice Hegel que cuando el pensamiento permanece en lo limitado contraponiéndose al absoluto, adquiere un carácter aparente de identidad absoluta, i.e. de razón, pero que la misma no es sino una identidad pura, porque es originada por la abstracción y condicionada por medio de aquella contraposición: es pensamiento aplicado a la producción de lo absoluto como materialidad fija y no razón, la cual se opone a la aplicación del pensamiento y a la materialidad absoluta. Expliquemos: cuando el método analítico trata a un objeto, el mismo ya ha sido definido o aparece como sintético, puesto que sólo así puede ser analizado (separado). A través de él es que se originan los miembros de esa unidad y, a su vez, la diversidad a ella contrapuesta, i.e. lo que no está contenido en esa unidad.

La unidad, dice Hegel, que es expresión de dicho análisis es llamada subjetiva y como es contrapuesta a la diversidad, dicho pensamiento es una unidad abstracta. Así es como este pensamiento constituye una limitación pura producida por la abstracción y su actividad es una aplicación, la cual es legitimada y regulada —como es el caso de todo aquel pensamiento acumulativo, dividido por disciplinas y regido desde un principio por la lógica formal y/o las matemáticas— sobre una materia que se considera por lo regular como ya existente, i.e. que se presupone su existencia. Estas materias y disciplinas son las que constituyen normalmente el contenido del proceso educativo.

Por esto la formación basada en el entendimiento que abstrae de la materia contingente, no puede abrirse paso hacia el saber y es una identidad pura y no necesaria (*Notwendig*), i.e. su necesidad (*Bedürfnis*) sólo proviene de lo contingente y no es generadora de una auténtica liberación de un estado de consciencia previo, lo cual es lo que se esperarí de la formación.

Si el entendimiento no produjera la identidad pura, nada pasaría en lo absoluto, ni en el absoluto, ni con lo absoluto. Porque el absoluto puro de esta identidad pura sólo es una entelequia producida por ese pensar contingente y, por tanto, prescindible. Este resultado limitado del pensamiento, limita a su vez el desarrollo del proceso educativo.

Básicamente la razón no está contra toda aplicación, sino contra la aplicación pura del pensamiento, i.e. contra el pensamiento puro que produce su propia materia como absoluta o como absolutizada; pensamiento que paradójicamente muchos en nuestro siglo y en el pasado le han atribuido a Hegel, al no tener clara la diferenciación entre pensamiento puro y pensamiento absoluto. Aquí Hegel nos está descubriendo a la razón que se abre paso hacia el saber, como aquel pensamiento que está aplicado a lo absoluto y que, por tanto, su actividad es conocimiento (*Erkenntnis*) y que garantiza el desarrollo del proceso educativo.

La reflexión aplicada al absoluto se destruye a sí misma en su aislamiento y sólo la relación permanece y es la única realidad del conocimiento. Lo absoluto producido por la reflexión para la conciencia, se convierte en organización de conocimientos, todo de saber o totalidad objetiva, donde cada parte es al mismo tiempo el todo, porque subsiste como relación con lo absoluto, por ello es ilimitada o va más allá de su limitación particular. Este es el conocimiento realmente liberador que se expande en cada nueva fase del desarrollo del ser y la conciencia a través del proceso educativo.

Pero como cada parte de la relación tiene la otra fuera de sí, ésta no es un todo sino que expresa el todo, y cada una es sólo una limitación y sólo es a través de la otra. La parte, aislada como limitación, es deficiencia, sólo tiene sentido y significación en, con y por el todo. Por ello entonces es que la parte y el todo son al mismo tiempo deficiencia y por eso es que la relación es lo que permanece, es la única realidad y la única necesidad. De todo esto concluye Hegel, que no se puede hablar de conceptos singulares como saber. Ellos sólo tienen su justificación en la satisfacción de una necesidad (*Bedürfnis*) singular aunque constituyen también sustancia de la formación y constituye su limitación inherente.

Por todo esto, es que el perfeccionamiento de la formación en tanto proceso particular, no desencadena un desarrollo de la *Formación*, sino que es la *Superación de la Formación* en tanto especificidad del ser y la conciencia, la que se expresa en la necesidad del retorno al filosofar y trae por consecuencia el desarrollo de la *Formación*.

V. Bibliografía

- ADORNO, Theodor (1969). *Tres estudios sobre Hegel*. Madrid, Taurus.
- BRICEÑO, Miguel Ángel (1993). *Marx después del marxismo. Bases para el conocimiento del desarrollo del ser social*. Mérida. ULA.
- CARNAP, Rudolph (1969). «The aim of inductive logic», en Nagel-Suppes-Tarski (eds.) *Logic, methodology and philosophy of science*. Stanford.
- COLLETTI, Lucio (1977). *La dialéctica de la materia en Hegel y el materialismo dialéctico*. México. Grijalbo. Teoría y Praxis, nº 37.
- FERRATER MORA, José (1985). *Fundamentos de filosofía*. Madrid. Alianza Universidad, nº 412.
- GADAMER, Hans Georg (1980). *La dialéctica de Hegel*. Madrid. Cátedra.
- HANSON, N. R. (1985). *Patrones de descubrimiento, observación y explicación*. Madrid, Alianza Universidad, No. 117.
- HEGEL, G.W.F. (1968). *Ciencia de la lógica*. Bs. As. Solar. Hachette.
- _____. (1973). *Fenomenología del espíritu*. México. FCE.
- _____. (1978). *Escritos de juventud*. México. FCE.
- _____. (1980). *Philosophische Propädeutik*. Frankfurt, Suhrkamp, Hegel Werke, vol. 4, 1983. Hay traducción E. Vásquez, Caracas, Equinoccio.
- _____. (1981). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México. FCE. 3ª reimpresión.
- _____. (1983). *Glauben und Wissen*. Frankfurt. Suhrkamp, Hegel Werke, vol. 1.
- _____. (1983). *Systemfragment (1800)*. Frankfurt, Suhrkamp, Hegel Werke, vol. 1.
- KANT, Immanuel (1981). *Crítica de la razón pura*. Bs. As. Lozada edic.
- LAKATOS, Imre y MUSGRAVE, Allan (eds.). *La crítica y el desarrollo del conocimiento*. México. Grijalbo. Teoría y Realidad nº 8.
- LAMO DE ESPINOZA, Emilio (1981). *La teoría de la cosificación de Marx a la Escuela de Frankfurt*. Madrid, Alianza Universidad Nº 296.
- MERLEAU-PONTY (1957). *Las aventuras de la dialéctica*. Bs. As. Siglo XX, Leviatán.
- MONOD, Jacques (1986). *El azar y la necesidad*. Barcelona. Orbis.
- NAGEL, Ernest (1981). *La estructura de la ciencia*. Bs. As. Paidós.
- POPPER, Karl (1967). *El desarrollo del conocimiento científico, conjeturas y refutaciones*. Bs. As.
- _____. (1977). *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos.
- _____. (1982). *Conocimiento objetivo*. Madrid, Tecnos.
- _____. (1986). *El universo abierto*. Madrid, Tecnos.
- SCHNÄDELBACH, Herbert (1980). *La filosofía de la historia después de Hegel*. Bs. As.
- SILVA, Ludovico (1983). *La alienación como sistema*. Caracas, Alfadil, Trópicos.
- TARSKY, A. (1960). «La concepción semántica de la verdad y los fundamentos de la semántica», en: *Antología semántica*. Bs. As.
- TOULMIN, Stephen (1964). *Filosofía de la ciencia*. Bs. As. Mirasol.
- WALLACE, Walter L. (1976). *La lógica de la ciencia en la sociología*. Madrid. Alianza Universidad, No. 150.
- WARTOFSKY, M.W. (1978). *Introducción a la filosofía de la ciencia*. Madrid. Alianza Universidad, nº 38 y 39.
- ZELENY, Jindrich (1982). *Dialéctica y conocimiento*. Madrid, Cátedra.