

LA RAZÓN Y LO OTRO DE LA RAZÓN

Karen Gloy. Lucerna/Zürich. Traducción de M. Mendoza Hurtado

Resumen: 1. La crítica postmoderna de la razón. 2. El concepto kantiano de razón. 3. El concepto hegeliano de la razón. 4. Lo otro de la postmodernidad.

Abstract: 1. Postmodern criticism of reason. 2. Kantian concept of reason. 3. Hegelian concept of reason. Alterity of postmodernity.

1. La crítica postmoderna de la razón

Desde hace ya más de una generación la crítica radical de la razón y la instanciación de lo otro de la razón pertenecen a los temas centrales de la filosofía contemporánea. Se ensaya la rebelión contra la razón y su pretendido rol de dominio en el nombre de lo otro reprimido, esclavizado, despreciado, ignorado. En particular la secesión estética de la modernidad tardía y de la postmodernidad, desde Nietzsche pasando por Heidegger hasta Foucault y otros postmodernos, ha puesto en tela de juicio la hegemonía del paradigma de la razón a base de la modernidad y ha hecho nueva justicia a lo otro de la razón que se presenta en las más diversas formas, empezando por la sensibilidad, la naturaleza interna y externa, la corporalidad, la esfera de los impulsos, pasando por el sueño, la fantasía, el éxtasis, la locura hasta llegar al carácter anónimo de la sociedad —de la masa— y a la historicidad; es una palabra, en todas las formas que habían sido reprimidas y desterradas histórico-culturalmente. En el centro de la crítica está Hegel. Después de todo, ningún otro filósofo antes y después de él ha afirmado tan rigurosamente la validez universal de la razón y su inmanencia en la realidad, tal como se expresa en sus proposiciones célebremente desacreditadas de la racionalidad de lo real y de la realidad de lo racional en el prefacio de la *Filosofía del derecho*. «Lo que es racional, deviene real, y lo real deviene racional»¹. Después de Hegel todo ente sin excepción está sometido a las estructuras de la racionalidad; no hay nada que se sustraiga a la posibilidad de ser pensado. Como la razón abarca todo y no deja nada fuera de sí con lo cual pudiera aún establecer una relación, ella representa un sistema universal único —no sólo el único real, sino también el único posible—. En el escrito sobre el escepticismo se afirma: «Lo racional no tiene opuesto alguno»².

¹ G.W.F. Hegel: *Philosophie des Rechts, Die Vorlesung von 1819/20 in einer Nachschrift*, ed. por D. Henrich, Frankfurt am Main 1983, p. 51.

² G.W.F. Hegel: *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit den alten. Kritik der theoretischen Philosophie von Gottlob Ernst Schulze*, en: G.W. Hegel: *Werke. Auf der Grundlage von 1832-1845*, ed. por E. Modelhauer

Contra esta pretensión de totalidad se ha dirigido la vanguardia postmoderna. Su crítica tiene dos frentes, que por supuesto se conectan mutuamente. Uno se dirige contra la tesis de la singularidad, contra la afirmación de una única razón absoluta junto a la cual no habría ninguna otra. Historicismo y relativismo han contribuido lo suyo a llamar la atención sobre la historicidad de la razón, su devenir y su variabilidad, y así a tematizar no sólo la referencialidad de la razón respecto de la historia, sino también la historicidad de la razón. En el lugar de la razón única y absoluta ha aparecido una pluralidad de tipos de racionalidad relativos e históricamente surgidos, que incluso son designados como razón «situada»³, es decir situada en el medio de la historia, la naturaleza y la sociedad. Así no sólo se puede distinguir entre una razón teórica, ética y estética, sino también entre una razón dialéctica, hermenéutica, comunicativa y, recientemente, una comprensiva, como intento de mediar entre la razón y su otro. El segundo frente apunta a la universalidad de la razón y a su exclusión de todo otro. Pero precisamente el situar a la razón en la historia, la naturaleza y la sociedad muestra que ella está limitada y condicionada por lo otro, sea que esto aparezca como contra-principio o como fundamento de la possibilitación de la razón. Así la pregunta por la fijación y la determinación detallada de lo otro se torna inevitable. Ella incluye la pregunta por el acceso y el modo de exploración de lo otro. Está claro que diversas interpretaciones de lo otro exigen también diversos modos de apertura.

Para lograr cierto orden y articulación en el caos de los conceptos actuales de razón y los conceptos de lo otro, la tarea prioritaria consiste en diferenciar conceptos justificados y necesarios respecto de conceptos contingentes, no justificados, sólo aparentes. Pues la concepción hegeliana de la razón que es atacada, o más universalmente, una del tipo de la hegeliana, puede hacer valer contra la disolución y dispersión postmodernas el argumento de que ella como concepción omniabarcante implica a todos los diversos conceptos de razón formados históricamente —p.ej. el antropológico, el fenomenológico y el psicológico y así también los postmodernos— como estadios de un desarrollo que conducirían a ella como el concepto último, definitivo y omniabarcante de la razón. Aquéllos sólo serían consecuencias de su propio proyecto teórico. En consecuencia, todo dependerá de descubrir en la concepción totalizadora de la razón misma posibles puntos de penetración y de inserción de lo otro.

Ahora bien, sin duda la concepción totalizadora de la razón de Hegel no es la única que se presenta con una pretensión de absolutidad. Considerado históricamente, se han formado dos modelos que compiten entre sí: el *jerárquico*, del cual es representativa la filosofía de Schelling y, aún más claramente, la filosofía de Kant, y el *autorreferencial*, cuyo ejemplo es la filosofía de Hegel. Consecuentemente, hay que sospechar también diversos puntos de inserción de lo otro y diversos modos de

y K.M. Michel [abreviada: *Werke*], Frankfurt, a. Main 1969-71, vol. 2, p. 247.

³ J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Frankfurt a. Main 1985, 4ta. ed. 1988, p. 354, habla de la «razón históricamente situada, corporalmente encarnada y confrontada con la naturaleza externa».

acceso a lo otro. En un *primer* paso se ha de exponer ante todo la filosofía de Kant desde esta perspectiva con un propósito no tanto histórico, sino más bien modélico. Luego, en un *segundo* paso hay que añadir la concepción de Hegel. Ante este trasfondo se han de interpretar —al menos sumariamente— la crítica postmoderna así como las interpretaciones postmodernas de lo otro.

2. El concepto kantiano de razón

Kant distingue entre un concepto estricto y concepto amplio de razón, de los cuales el último se refiere a la facultad superior de conocimiento en su conjunto a diferencia de la inferior, de la sensibilidad. Abarca la razón en sentido estricto más el entendimiento. El primer concepto designa —dentro de la facultad superior de conocimiento— la facultad suprema respecto de todas las otras, a la que el entendimiento está subordinado, no implicado. Mientras que el entendimiento es la facultad de la fundación distribuida y particular de la unidad al sintetizar lo múltiple de la sensibilidad de acuerdo con ciertas reglas, i.e. formas de la fundación de la unidad, la razón es la facultad de la fundación colectiva y total de la unidad al proporcionar al entendimiento, de acuerdo con ciertos conceptos de totalidad o razón (ideas), la extensión y ampliación máxima posible así como un uso completamente consistente; más específicamente, de acuerdo con las ideas cosmológicas, le proporciona una aplicación abarcante al mundo y a la naturaleza; de acuerdo con la idea psicológica, la máxima aplicación abarcante al mundo y a la naturaleza; de acuerdo con la idea psicológica, la máxima aplicación posible al alma, y de acuerdo con la idea teológica de Dios o, dicho más neutralmente, de la *omnitudo realitatis*, la máxima extensión posible en el campo del ente en general.

El pensamiento de la *omnitudo realitatis*, de la totalidad de los predicados del ser, así como el pensamiento de la *omnimoda determinatio*, de la determinación completa del entendimiento, implica el pensamiento del sistema, que Kant determina en su famosa definición en el capítulo de la Arquitectónica⁴ no como una agregación o acumulación arbitraria, sino como una composición planificada de acuerdo con un proyecto precedente que regula a priori la extensión del todo, la posición y la relación de las partes entre sí, de manera que las partes no pueden crecer *per appositionem*, sino sólo *per intus susceptionem*, de modo proporcional entre sí. Kant compara el sistema con el organismo animal o vegetal, en particular con un árbol que se diferencia y se ramifica, y a menudo identifica la razón con tal estructura articulada⁵. Considerado más de cerca, se trata de un sistema compuesto de subsistemas, que a su vez se descomponen en subsistemas, y así siguiendo según el conocido esquema de *genus proximum per differentiam specificam*. Si el entendimiento define mediante el sistema de las categorías la esencia, o más específicamente la naturaleza de objetos de una clase determinada de ellos, i.e. indica su complejo total y necesario de notas,

⁴ I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 832 y ss. B 860 y ss.

⁵ Cf. entre otros, A 833 B 861, B XXXVII y ss.

la razón se ocupa por medio de los principios de la clasificación, especificación y continuidad del escalonamiento gradual en especies siempre inferiores. Así resulta para Kant un sistema clasificatorio de diversos grados de universalidad al estar las leyes especiales subordinadas a más altas y más generales, y éstas, a su vez, a otras más altas y más generales. En el capítulo de la Arquitectónica de la *Crítica de la razón pura*, en el Prefacio a los *Principios metafísicos de la ciencia natural*, y de manera más exhaustiva, en la Introducción a la *Crítica del juicio*, Kant ha proyectado tal sistema de la totalidad.

No es difícil señalar respecto de esta concepción de la razón los puntos de inserción de lo otro. Uno concierne a la esfera inferior coordinada a la sensibilidad, tal como es representada por el espacio continuo, homogéneo y potencialmente infinito y el tiempo correspondiente. Como Kant, sin embargo, le concede una facultad de conocer particular en la intuición, se sustrae a la intervención del entendimiento y la razón, aunque no a la intervención del conocimiento sin más.

Por el contrario, queda un resto enteramente no aclarado y no aclarable en la cosa en sí que es imprescindible en cuanto a la afección de la sensibilidad para poner en actividad nuestra facultad subjetiva de conocimiento, para hacer de un conocer sólo potencial un conocer actual. Como la facultad humana de conocer no es omnipotente debido a su finitud, requiere de un otro, de algo ajeno fuera de ella que sea la ocasión para el ejercicio de su capacidad de conocer. Aunque condición material de la posibilidad del conocimiento, se sustrae en su ser en sí a toda cognoscibilidad o a toda estructuración a través de la intuición, el entendimiento y la razón, de modo que permanece no decidido si se trata de una o varias cosas en sí, si es de esta o aquella cualidad, incluso si en general le corresponde la existencia o no, debido a que todos estos conceptos valen sólo en el ámbito inmanente del conocimiento. Ni siquiera el pensamiento de la afección puede sostenerse debido a que la afección como relación causal cae bajo la categoría de causa y efecto, que vale sólo dentro del conocimiento y no para la relación entre trascendencia e inmanencia. El pensamiento de la cosa en sí, introducido originalmente para la designación de algo distinto del pensamiento, de algo real, se muestra así como un pensamiento absurdo. Como algo que afecta, lo designado debería ser lo más real que no puede ser pensado precisamente porque está a la base del pensamiento. Pero si la esfera de su inserción apenas se puede pensar, se suprime en tanto pensado aquel algo distinto del pensamiento por autocontradicción. Fue entonces consecuente que los idealistas alemanes suprimieran la teoría kantiana de la cosa en sí sin sustituirla por nada; ya para Jacobi fue esta teoría la piedra del escándalo sin la cual no se podía ciertamente ingresar en la filosofía kantiana, pero con la que tampoco se podía permanecer en ella.

¿Qué hay de lo otro en la cima del sistema clasificatorio? Este tema ha sido muy poco considerado en la literatura sobre Kant. Pero este filósofo ha proyectado dos modelos de la totalidad igualmente justificados, uno en el Capítulo «Acercas del ideal trascendental» y otro en el «Apéndice a la dialéctica trascendental»⁶ Sobre la base de

⁶ Entre otros, A 571 y ss. 599 y ss. A 642 y ss. B 670 y ss.

la *omnitud realitatis* y con los medios de la *omnimoda determinatio* determina al primero como derivación gradual de los predicados del ser a partir de un fundamento de deducción según la relación de fundamento y consecuencia, condición y condicionado. Al sistema explícito pertenece también nuestro mundo sensible como uno entre y junto a otros mundos. La diferencia entre nuestro mundo e intuición (sensible, no sensible, etc.), mientras que las estructuras de la racionalidad permanecen las mismas. Por supuesto que no sería impensable que también en el caso de los otros mundos se tratara de mundos estructurados de manera enteramente diferente en cuanto a su racionalidad.

Por el contrario, en el «Apéndice a la dialéctica trascendental» Kant concibe, bajo el pensamiento directriz del máximo uso posible del entendimiento respecto de un *focus imaginarius*, un modelo en el que nuestro mundo sensible y el conocimiento que se basa en él se identifican con la totalidad del ente. La terminología kantiana de fenómeno y cosa en sí, que apunta a una discrepancia en tanto el fenómeno es siempre fenómeno de algo, exhibiría según esto sólo un modo de hablar impropio, no técnico.

Ambos modelos forman meras hipótesis que no son ni realmente demostrables ni refutables; tienen meramente un carácter heurístico-regulativo, no uno constitutivo. Los modelos siguen máximas diferenciadas; el primero, la máxima de la razón práctica, para la cual se trata de limitar nuestra razón mediante la restricción a la sensibilidad con el fin de crear el lugar para la fe y la realización de los conceptos éticos en un mundo inteligible. Entonces, respecto de nuestra razón su lugar sería lo otro que sí puede ser supuesto de manera hipotética por nuestra razón, aunque no demostrado. El segundo modelo sigue la máxima de la razón teórica que está interesada en un uso más abarcador e ilimitado posible de nuestro conocimiento.

En la introducción a la *Crítica del juicio*⁷ Kant emprendió el ensayo de reunir razón práctica y razón teórica mediante la hipótesis *como si* una razón, o mejor, un entendimiento, si bien no el nuestro sino el divino, hubiera dispuesto el mundo de modo que el mundo se acomodara a nuestra necesidad según una sistemática completa. La solución de tipo «como si» muestra el carácter meramente regulativo de esta concepción. El entendimiento divino trascendente, lo otro para nuestra razón, funciona aquí como fundamento de la posibilidad de nuestro conocimiento completo, si bien sólo hipotéticamente. Pero precisamente este procedimiento hipotético no puede excluir la alternativa de un conocimiento completo sin un otro trascendente, de modo que ambas posibilidades subsisten como modelos en competencia.

3. El concepto hegeliano de la razón

Hegel consideró a Platón como un maestro de la antigua dialéctica⁸ y denominó al diálogo *Parménides* «la obra maestra de la dialéctica platónica»⁹ A pesar de todas las diferencias, ya se puede tomar de esta circunstancia una serie de notas que son

⁷ Especialmente Cap. IV (XXV y ss).

⁸ Cf. G.W.F. Hegel: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* en: *Werke*, vol. 8. p. 174.

⁹ Entre otros vol. 19, p. 79.

características del tipo hegeliano de razón, como a) unidad que siempre incluye pluralidad, b) singularidad, c) autorreferencialidad, d) organicidad, e) dialéctica y f) teleología¹⁰.

a) El concepto hegeliano de la razón es un concepto de la totalidad, que cubre todo sin excepción de modo que no hay nada que no sea pensable y no esté sometido a las estructuras de la racionalidad. El pensar del ser y el estar pensado del mundo coinciden; son las mismas estructuras del ente y así fundamentan la conocida tesis hegeliana de la objetividad de la razón i.e. de la racionalidad del mundo. La total inmanencia de la razón en el mundo conduce a la identidad entre concepto y realidad. Dado que el concepto de razón contiene en sí todos los objetos en el mundo, toda multiplicidad, diferencia, relacionalidad, entonces no exhibe una unidad simple, sin diferencia ni relación, sino por el contrario una unidad planificada.

b) Con su omniabarcabilidad está asociada su singularidad. El concepto de razón es como *totum universale un singulare tantum*. Como no hay nada fuera de la razón con lo cual pudiera aún entablarse una relación, ni un otro ni mucho menos una segunda razón, la razón se encuentra siempre como la única. No sólo es real una razón, sino que sólo una es posible.

c) En la figura de pensamiento según la cual la razón ya no está referida a nada puesto fuera de ella, sino tan sólo a sí misma, se funda su autorreferencialidad. Algo que ya no tiene ninguna relación con otro fuera de sí, sino que incluye todo, está sólo referido a sí mismo. La negación de la relación con lo otro coincide aquí con la relación consigo mismo. Este pensamiento encuentra su exposición gráfica en el círculo.

d) Dado que un todo omniabarcante y autorreferencial con una multiplicidad interna no es pensable como agregado arbitrario que se puede extender hacia el infinito, sino sólo como un sistema cerrado, i.e. como un organismo, tal como ya Kant definió este concepto, se requiere un plan precedente que determine la estructura del todo y el arreglo de las partes. La composición externa de partes ya existentes no constituye el todo, sino que sólo el plan precedente determina el todo y posibilita las partes y su enlace. Según esto la razón se presenta como un todo orgánico articulado en sí mismo.

e) El modo de la articulación, al menos en lo que concierne a la estructura fundamental, resulta de la autorreferencialidad; pues un todo que se refiere a sí mismo se disocia funcionalmente dentro de la unidad y de la identidad en un sujeto y en un objeto, se divide por lo tanto en sí mismo en una dualidad con el fin de reunirse consigo mismo en una unidad ahora planificada al pasar a través de la dualidad. La autoexplicación metódica se verifica mediante la triada dialéctica de tesis (unidad), antítesis (multiplicidad) y síntesis (unidad de unidad y multiplicidad) o, tal como Hegel lo desarrolla en la *Enciclopedia*, mediante lo intelectual (posición), lo dialécti-

¹⁰ Cf. sobre esto también A. Nuzzo: *Vernunft und Verstand - Zu Hegels Theorie des Denkens*, en: H.F. Fulda y R. P. Horstmann (eds.): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, Stuttgarter Hegel - Kongress 1993, Stuttgart 1994, pp. 261-285, esp. pp. 279 y ss.

co o negativamente racional (negación) y lo especulativo o positivamente racional (negación de la negación = posición)¹¹.

Con las dos primeras operaciones se designan acciones típicas del entendimiento: posición significa fijación de algo; siempre está enlazada con una delimitación y separación y así con una abstracción según la fórmula espinozista *omnis determinatio est negatio*. El segundo paso, el negativo, consiste en la tematización de la separación. Sólo el tercer paso supera la separación y escisión al reconducir los conceptos de la reflexión a la unidad originaria. Mientras que Hegel determina al entendimiento mediante las operaciones de la fijación y la separación, ve la tarea de la razón en la unificación. Esta constelación permite evidenciar que la razón es una facultad que integra y abarca el entendimiento, mientras que el último constituye las *possibilitas* interna de la razón. Así entendimiento y razón no están en una relación de subordinación, sino en una de implicación, hecho en el que se apoya la tesis de Hegel de la «razón intelectual» o mejor, del «entendimiento devenido racional»¹².

Con el método dialéctico también está delineada la estructura detallada. Respecto de esto Hegel se distingue de Platón en que aquél no considera como éste como arbitrarios el punto de partida y la transición de una determinación categorial hacia otra, sino como fijado por un proceso unívoco y necesario que progresa desde determinaciones simples hacia determinaciones siempre más ricas, más complejas, con el propósito de una explicación completa del todo. Así no es una cuestión indiferente si la lógica del ser comienza con el ser o con la nada. Tampoco carece de importancia para la lógica en su conjunto la cuestión de si la marcha conduce desde el ser hacia el concepto pasando por la esencia, y finalmente tampoco es arbitrario si la lógica transita hacia la filosofía real —primero hacia la filosofía de la naturaleza, luego hacia la del espíritu—, para lograr a través de ésta la reconexión con la lógica, o si ella exhibe otra estructura. Si el camino seguido por Hegel es realmente necesario tiene que parecer sospechoso en vista del propio enunciado de Hegel de que él hubiera preferido escribir la lógica 77 veces en vez de una, así como en vista de los reordenamientos y ampliaciones emprendidos muy a menudo.

f) Directriz para el proceso de explicación unívoco es el pensamiento de la teleología que supone una meta en la que el proceso encuentra su fin y su acabamiento en la forma de una indicación íntegra y exhaustiva de todas las determinaciones. El todo que al comienzo sólo existe de manera potencial —dicho hegelianamente: en sí—, únicamente al final encuentra su completa actualidad —dicho hegelianamente: su ser-en-y-para-sí. En este sentido el desarrollo sintético y gradual de las determinaciones simples hacia determinaciones cada vez más complejas se muestra a la vez como un retroceso al fundamento, tal como corresponde también a la estructura circular en la que coinciden comienzo y fin. El proceso *sintético* de determinación es a la vez un proceso *analítico* de explicación.

¹¹ Cf. G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, §§ 79-82, en *Werke*, vol. 8, pp. 168-179.

¹² Cf. G.W.F. Hegel: *Wissenschaft der Logik*, en: *Werke*, vol. 6, p. 287 y ss.

Respecto de esta construcción de la razón cabe preguntar si en general aún queda lugar para lo otro. En tres lugares dentro y fuera del sistema de la razón emerge lo otro: *por un lado* dentro del sistema total como *opuesto*, por otro en la transición de la lógica a la filosofía real como la *idea en la forma de su ser-otro (naturaleza)* y en *tercer lugar* al final del sistema enciclopédico y del cierre del círculo como lo *enteramente otro de la razón*. Hay que considerar más precisamente estas tres variedades.

1. El sistema de Hegel se basa en el pensamiento de una *omnitud realitatis* y *omnimoda determinatio* ante cuyo trasfondo le corresponde a cada ente, en cuanto es comparado con su opuesto respecto de todas las determinaciones posibles siempre opuestas, una sí y otra no¹³. Negación en el sentido de una denegación de una determinación, de la impugnación de algo, significa dentro de un sistema cerrado como el hegeliano *eo ipso* la posición del opuesto contradictorio: no A como negación de A significa aquí lo mismo que la posición de B. Considerada no según su resultado, sino según su estructura, la negación se presenta aquí como negación determinada en el doble sentido de que ella *primero* niega un algo determinado y *segundo* es ella misma un algo determinado. Respecto de la situación descrita lo otro se encuentra dentro del sistema cerrado siempre como opuesto; y así no es sorprendente que los completamente opuestos, tal como ser y nada, finitud e infinitud, ser-para-sí y ser-para-otro, identidad y diferencia, etc., atraviesen la lógica y la filosofía real y sean tematizados en un nivel ontológico en la oposición entre *algo* y *otro*. *Algo* y *otro* se relacionan recíprocamente en tanto todo otro es un algo y viceversa. Para la exploración de lo otro dentro del sistema dialéctico basta la proposición espinozista de que *omnis determinatio est negatio* y su inversión en *negatio est determinatio* así como las premisas de la clausura requeridas para ello.

2. Más problemática es ya la aparición de lo otro al final de la lógica y al comienzo de la filosofía real. Pues si la lógica ha de ser la explicación integral y exhaustiva del saber absoluto que encuentra en la idea absoluta su conclusión y su perfección, luego se puede preguntar con derecho si con ello no está todo agotado. ¿Qué más ha de quedar aún después de un agotamiento total y un esclarecimiento racional? Dejemos a un lado la objeción de que el proceso lógico nunca alcanza de manera comprensible un final definitivo dado que siempre podrían seguir siendo encontradas posteriores determinaciones que no estén cubiertas dialécticamente y que exijan un ulterior recorrido circular, dialéctico e interno. Con todo, se sigue de la tesis de una determinación definitiva en la idea absoluta al atenerse a ésta que afuera ya no queda nada racionalmente recuperable. Sin embargo, Hegel funda la salida de la lógica y el tránsito hacia la filosofía real en la referencia a lo *otro de la idea*, más precisamente, a la *idea en la forma de su ser-otro*¹⁴. Este ser-otro frente a la estructura lógica de la idea, este otro en la idea misma, es su realidad: la naturaleza. Si la idea (el concepto) está caracterizada como momento integrador y fundador de la unidad,

¹³ Cf. para esto también I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* A 571 y ss. B. 599 y ss.

¹⁴ G.W.F. Hegel: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 244, en: *Werke*, vol. 8, p. 393.

entonces lo otro al que le falta esta propiedad se presenta necesariamente como multiplicidad —no como multiplicidad numérica pluralizada, sino como meros múltiples, como ser fuera de sí, extensionalidad, continuidad infinita indeterminada. Representante de este continuo homogéneo e infinito es el espacio. Como lo otro de la idea misma puede ser nuevamente objeto de determinación racional, el proceso racional de determinación se establece pasando por la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu, que se le anexa, hasta llegar a la reconexión con la lógica. Siempre se ha señalado que el pasaje repentino de la idea a la naturaleza y la transición que allí reposa de la lógica hacia la filosofía de la naturaleza es por cierto también un proceso dialéctico, pero de otro tipo que los procesos dialécticos dentro de la lógica, una dialéctica *sui generis*. Su fundamento no es ya el principio *omnis determinatio est negatio*, sino la paradoja, la autocontradicción. El pasaje repentino de la idea a lo otro de sí misma está construido según la analogía de las paradojas conjuntísticas. Éstas dicen o que el conjunto de todos los conjuntos que no se incluyen a sí mismos se incluye a sí mismo, o, al revés, que el conjunto de todos los conjuntos que se incluyen a sí mismos no se incluye a sí mismo. El pasaje repentino de la idea a lo otro se orienta por esta última argumentación en tanto que la determinación completa y exhaustiva de la idea permanente indeterminada *como tal* y el fundamento de toda determinación sólo puede ser sometido a la determinación en una segunda marcha. Este hecho también se puede formular de la siguiente manera: el esclarecimiento completo no sería tal si no estuviera enraizado en algo no esclarecido. El conjunto de todas las determinaciones esclarecidas no es precisamente idéntico a la totalidad como totalidad, ésta constituye más bien un nuevo momento no aclarado que tiene que ser tematizado en una ulterior marcha de determinación.

3. La tercera variedad de lo otro es la más problemática y tiene que ser puesta por principio bajo un signo de interrogación. Ella puede ser admitida sólo en la forma de la eventualidad. Pues, supuesto que todas las premisas del sistema hegeliano se pudieran expresar en estructuras de la razón de modo que al final del sistema enciclopédico, después de la finalización del círculo de círculos, se hubieran integrado todas las condiciones y presuposiciones, es decir de modo que fuera posible una estructura interna que se diferenciara ulteriormente, entonces valdría para la inserción de un otro marginal una argumentación ambivalente que desembocaría en una paradoja: como sistema de la totalidad la razón especulativa hegeliana se basa en el principio conocido y ya citado varias veces de la *omnitudo realitatis* y la *omnimoda determinatio*, según la cual, de todos los predicados opuestos posibles, a todo ente, aquí al ente en su conjunto, le conviene uno de ellos y el opuesto le es negado. El fundamento de las determinaciones positivas exhaustivas e íntegras se muestra a la vez como fundamento de la negación total. Es el mismo principio que constituye la totalidad de la realidad y que también sirve para la constitución del conjunto de la negación. Ahora bien, mientras que el concepto de razón de Hegel pretende incluir todo, incluso la negación de la razón, la no-racional, en la forma del opuesto contradictorio en tanto que su sistema no es sólo la identidad simple, sino la identidad de la identidad y de la no-identidad, se mantiene la objeción escéptica de que la nega-

ción deja abierta la inserción de algo enteramente otra fuera de la razón. Desde el momento en que la razón hegeliana no tiene opuesto alguno¹⁵, dado que ella misma quiera captar con los medios de nuestra lógica las estructuras incompatibles con nuestra racionalidad, la objeción escéptica se apoya en el argumento de que la negación de algo —aquí de la razón, i.e. del concepto— no es *eo ipso* la posición del opuesto contradictorio perteneciente al sistema mismo —del concepto de la no-razón. Si la primera argumentación regresa al sistema cerrado, la segunda abre una salida. La negación permite la posibilidad de un enteramente otro no integrable fuera de la razón en el que la razón fracasa. Explicado en el ejemplo concreto de una tiza blanca, esto significa que, si la tiza no es blanca, no por eso es necesario que sea negra como opuesto contradictorio de blanco, sino que puede exhibir cualquier otro color como azul, verde, rojo. El juicio infinito deja abierta una determinabilidad potencialmente infinita. Es problemático si la argumentación de Hegel es suficiente para superar un otro inconsciente y producir una completa transparencia racional.

Sin embargo, si la representación externa de un sistema cerrado obliga a la inserción de un campo abierto y horizontal ante el que se muestra la clausura como tal y en relación al cual se repite a voluntad, tanto más necesita la argumentación interna para la inserción de un algo enteramente otro fuera de la razón, cuya integración en las estructuras de la racionalidad de nuestra razón se torna una tarea infinita en la forma de un proceso no concluyente. La filosofía posthegeliana ha introducido el tipo de la «razón comprensiva» para la captación de la cooriginariedad de ambas estructuras: la de la clausura y la de la apertura¹⁶. Del «concepto de razón inclusivo... que incorpora para sí lo otro de la razón»¹⁷, del concepto hegeliano de razón, se distingue la razón comprensiva en que respeta la independencia de lo otro, si bien pretende abarcarlo en una forma otra vez radicalizada. Pero con esto se pasa por alto que la complementariedad no es sustituible por la comprensividad, pues el concepto de la comprensividad siempre acaba en la unidad, identidad y totalidad, y no en la cooriginariedad de estructuras heterogéneas.

4. Lo otro de la postmodernidad

Precisamente la filosofía postmoderna posthegeliana se ha puesto como tarea la determinación y análisis de lo otro de la razón en todos los niveles, si bien a menudo se queda por debajo del nivel hegeliano de reflexión.

1. La filosofía postidealista en general y la postmoderna en particular han puesto de manera privilegiada en el centro de su interés lo otro que es coordinado al así llamada ámbito inferior; lo ha valorizado y lo ha puesto en juego contra la razón

¹⁵ Véase, Anm. 2.

¹⁶ Cf. J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, entre otros, pp. 352, 355; M. Theunissen; *Vernunft, Mythos und Moderne*, en: H.F. Fulda y R. P. Horstmann (eds): *Vernunftbegriffe in der Moderne*, entre otros, pp. 31-54, esp. p. 33.

¹⁷ J. Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, entre otros, p. 355.

perteneciente al así llamado ámbito superior. Esto en el sentido de una polémica contra la tradición y de una transmutación de los valores. Si la filosofía tradicional no sólo distinguió ente superior e inferior, sino que a la vez conectó con ellos por razones culturales, sociológicas y religiosas una valoración al sobreestimar lo racional, al devaluar lo heterogéneo y descalificarlo como lo inferior, a menudo incluso como lo infernal, demoníaco, y lo sometió a una estrategia de destierro y represión, entonces ahora resulta una inversión. Lo inferior, lo bajo, comprendido hasta ahora como principio material y tratado bajo el nombre [πρώτη ὑλή], *materia prima*, sensibilidad o por el estilo, ahora es comprendido más concretamente como corporalidad, materialidad, naturaleza (externa e interna), como vida, existencia, ser, tal como pasa en la filosofía de la vida de Dilthey, en la filosofía de la existencia de Heidegger y en la fenomenología de Husserl.

2. Se pueden citar ejemplos de la copertenencia de lo otro «inferior» y «superior» que van desde la remisión de lo uno a lo otro hasta la coincidencia y la supresión de la diferencia.

Aquí se puede mencionar la interpretación de lo otro de la razón en términos de una teoría de los afectos tal como proviene de la filosofía de Heidegger, según la cual lo otro se presenta como encontrarse fundamental [*Grundbefindlichkeit*], temple, estar dispuesto [*Bestimmtheit*], emoción. Tales temples se hallan en la angustia, el temor, el aburrimiento, la preocupación [*Sorge*]; a ellos les corresponde una fuerza de apertura, y por cierto una más fundamental que la que se les concedió según el esquema tradicional a las efectuaciones cognitivas superiores que sobresalen según este esquema frente a las inferiores, perceptivas, sensibles y emocionales. La categoría de la preocupación [*Sorge*] avanza en *Ser y tiempo* hasta convertirse en un concepto fundamental y existencial que, junto con sus variantes, la *Fürsorge*, *Vorsorge*, *Nachsorge*, etc., sirve para la apertura del ser-en-el-mundo. A partir de esto resulta evidente que ya no se trata más de una mera interpretación de la así llamada esfera inferior, sino que se consuma una aplicación hacia todo el ámbito propio del mundo de la vida y se procede a una extensión hacia modos holísticos de experiencia. Esto tiene consecuencias para la diferencia entre «inferior» y «superior» y para la nivelación entre ellos.

Si la filosofía clásica se entendió como un enaltecimiento de la razón que en la Ilustración fue elevado hasta la apoteosis, la filosofía postmoderna se ha convertido en lo contrario, en la hipóstasis de lo otro de la razón: del arte, del mito, de la narración, de la historia así como de modos de experiencia extra-rationales, tal como el éxtasis, la meditación, la vitalidad, la impulsividad, la sensibilidad y otros. Llegar a la mediación, sea a través de una razón comprensiva, si es que hay algo así, sea a través de estructuras de la complementariedad, bien podría ser la tarea del futuro.