



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

P

# Escepticismo y racionalidad en la filosofía de G.W.F Hegel

Autor:

Mendoza Hurtado, Marcelo

Tutor:

Dotti, Jorge

2007

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía

Posgrado



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

15515  
5-1-3

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 837.423	MESA
-6 AGO 2007 DE	
Agr.	ENTRADAS

TESIS DOCTORAL

**“ESCEPTICISMO Y RACIONALIDAD  
EN LA FILOSOFIA DE  
G.W.F. HEGEL”**

**DIRECTOR: Dr. Jorge E. Dotti**

**CONSEJERO DE ESTUDIOS: Dr. Jorge E. Dotti**

**DOCTORANDO: Prof. Marcelo M. Mendoza Hurtado**

**INSTITUCION: Facultad de Filosofia y Letras - UBA**

**UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS  
DIRECCION DE BIBLIOTECAS**

**Buenos Aires**

**6 de agosto de 2007**

15515  
5-1-3

## **Agradecimientos**

Ante todo quisiera agradecer muy especialmente al director de esta tesis, el Dr. Jorge E. Dotti, por la paciencia y confianza ilimitadas brindadas a lo largo del desarrollo de esta investigación. También quisiera agradecer al Servicio de Intercambio Académico Alemán (DAAD) por la estadía que hiciera posible en la República Federal Alemana en calidad de doctorando de la Ludwig-Maximilian-Universität München durante los años 1999-2000.

Sin duda alguna, la culminación de este trabajo hubiera sido académica y humanamente imposible sin el apoyo de familiares, amigos, colegas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y colegas del GAF. A todos ellos quisiera expresar mi especial agradecimiento.

*Last but not least*, no puedo dejar de mencionar al Lic. Horacio Banega quien soportó mis infinitas y circulares charlas hegelianas. Gracias.

ξυνόν δέ μοί εστιν.

ἵσπερ ἀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γάρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

Παρμενίδης\*

---

\* "Me es indiferente / dónde comience, pues allí volveré de nuevo.", *Parménides*, B5, tr. A. Gómez Lobo, Buenos Aires, Charcas, 1985, p. 81.

## *Indice*

### **Introducción**

#### **Capítulo 1. Pirronismo y racionalidad**

Sección 1. La práctica pirrónica y los modos de Agripa

Sección 2. Discusión crítica de la reconstrucción de Jonathan Barnes

#### **Capítulo 2. Pirronismo y racionalidad en la época de Jena**

Sección 1. El *Skeptizismusaufsatz* en el contexto de los escritos de Jena entre 1801 y 1802

Sección 2. Las transformaciones decisivas en relación con la concepción de la justificación epistémica

#### **Capítulo 3. El problema de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa**

Sección 1. El programa de la lógica como autoconocimiento crítico de la razón pura

Sección 2. La lógica del concepto subjetivo: la mediación racional como inferencia totalizadora

Sección 3. La lógica de la idea: la mediación racional como autorealización

Sección 4. La lógica de la reflexión aniquiladora

#### **Capítulo 4. El escepticismo en la *Fenomenología del espíritu***

Sección 1. Escepticismo y “método fenomenológico”

Sección 2. El escepticismo como una figura de la autoconsciencia

### **Conclusión**

### **Bibliografía**

## Introducción

§1. La presente investigación, titulada “Escepticismo y racionalidad en la filosofía de G.W.F. Hegel”, se ocupa de la concepción hegeliana de la racionalidad tal como se diseña, particularmente en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*, en conexión con la recepción y apropiación crítica y productiva de algunas problemáticas escépticas por parte de G.W.F. Hegel.

Ya desde su llegada a Jena, a comienzos del siglo XIX, Hegel manifestó un vivo interés por las distintas formas de escepticismo. En cierto sentido, esto no es en absoluto sorprendente, pues tomar parte en el campo intelectual filosófico de la Jena de aquellos años invitaba a pronunciarse sobre un conjunto de temas que incluían la “cuestión del escepticismo”. En lo que a su particularidad filosófica se refiere, ese campo intelectual se había iniciado con la publicación de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant en 1781. El hecho de que I. Kant hubiera cerrado su primera crítica, dedicada al problema de la posibilidad del conocimiento metafísico, con las siguientes palabras: “el camino *crítico* es el único que aún está abierto” (KrV A856/B884),<sup>1</sup> no impidió que inmediatamente, tanto dogmáticos como escépticos del viejo estilo, pero también aquellos de un nuevo estilo ilustrados por la *Crítica*, se vieran impulsados a impedir el tránsito por el sinuoso sendero crítico que intentaba atravesar el doble abismo del “despotismo de la administración dogmática” y del “nomadismo escéptico” (KrV A IX).

Justamente ese campo intelectual fue cobrando su forma peculiar por las sucesivas oleadas de los restantes escritos críticos kantianos, en estrecha conexión con la dinámica de recepciones y críticas de esa filosofía. De manera muy general, cabe mencionar dos etapas en esa recepción y crítica: la representada, en primer lugar, por K. Reinhold y G. Schulze, y la representada, en segundo lugar, por J. Fichte y F. Schelling. Precisamente, Hegel será un lector de la obra del pirrónico Sexto Empírico, al situarse en la segunda etapa de ese campo intelectual, tal como se percibe no sólo por su apropiación de problemáticas kantianas, sino además por el programa de crítica filosófica del *Kritisches Journal*, que Hegel edita junto con F. Schelling durante los

---

<sup>1</sup> De aquí en más citaremos, con excepción de autores clásicos para los cuales ya está convencionalmente estipulada la forma de citarlos, de acuerdo con la presentación de la **Bibliografía** que figura al final del presente trabajo. En términos generales, indico primero el nombre del autor, a continuación entre paréntesis el año de la primera aparición del libro o del artículo y luego, cuando es necesario, el número o números de página. En lo que se refiere a la traducción de textos en alemán o inglés al español, a menos que se indique el traductor, cae bajo mi responsabilidad.

primeros años de Jena, y dentro del cual se inscribe su primer escrito sobre la problemática pirrónica, me refiero al así llamado *Skeptizismusaufsatz*.<sup>2</sup>

Ya en esa publicación, bajo la forma de una reseña de un libro de G. Schulze (alias “Enesidemo”, en alusión al escéptico antiguo), Hegel intenta mostrar los estrechos lazos que habría entre filosofía y escepticismo, tomados de manera general, mediante su defensa de la tesis de que “toda verdadera filosofía tiene una unidad íntima con el escepticismo” (W2.227). Pero ya desde entonces distingue también con suma precisión entre diversas formas de escepticismo, particularmente entre formas antiguas y formas modernas, con la intención de sostener la superioridad crítica del escepticismo antiguo sobre sus formas modernas.

Es especialmente la obra de Sexto Empírico aquella que constituye el vivo interés de Hegel respecto del escepticismo desde la época de Jena. Por esta vía ingresa, entonces, de manera explícita en ese campo intelectual filosófico, kantianamente tensionado, tanto un lenguaje como un conjunto de problemas pirrónicos que le permiten a Hegel hacer una evaluación propia de las discusiones contemporáneas, que ya se presentaban por otra parte bajo formas escépticas, como era particularmente el caso de los escritos de G. Schulze. Por supuesto, no sería correcto decir que es la primera aparición de la obra del escéptico griego en la Europa moderna. Ni mucho menos. Sabido es que desde el siglo XVI desempeñó un papel importante en la articulación misma del discurso filosófico de la modernidad temprana.<sup>3</sup> Con todo, ahora la presencia de Sexto Empírico se hará sentir en una nueva forma de dissociar entre antiguos y modernos. Mientras que las formas modernas de escepticismo tendrían supuestos altamente cuestionables, según Hegel, el escepticismo pirrónico sería superior en cuanto a su poder crítico, justamente por carecer de esos supuestos. Hasta el día de hoy sigue siendo un tema de discusión la evaluación de la superioridad crítica de una u otra forma de escepticismo, de una manera tal que se conecta con problemas de la filosofía contemporánea.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Cfr. G.W.F. Hegel, *Werke*, Frankfurt, Suhrkamp, vol. 2, pp. 213-272. De aquí más, las citas y referencias a los textos de Hegel que correspondan a esta edición se harán, sin poner el nombre del autor, simplemente con la letra ‘W’, seguida del número de volumen y a continuación, separada por un punto, el número de página (o páginas). Así, la referencia recién hecha se expresa del siguiente modo: W2.213-272. Las citas o referencias a la obra de Hegel según otras ediciones serán explícitamente señaladas.

<sup>3</sup> Cfr. J. Annas, J. y J. Barnes, J. (1985), *The Modes of Skepticism*, Cambridge, CUP; M. Burnyeat, M. (ed.) (1983), *The Skeptical Tradition*, Berkeley / Los Angeles / London; E. de Olaso (1994), “El escepticismo antiguo en la génesis y el desarrollo de la filosofía moderna”, en: E. de Olaso (ed.) (1994), *Del Renacimiento a la Ilustración I*, EIF, Madrid, Trotta, 133-162; R. Popkin (1979), *La historia del escepticismo desde Erasmo hasta Spinoza*, 1983, México, F.C.E.

<sup>4</sup> Cfr. M. Burnyeat (1982); M. Williams (1986), (1999), (2001); C. Hookway (1990); J. Barnes (1990); y R. Fogelin (1994).

Ahora bien, además de la articulación más general del procedimiento típicamente pirrónico de la oposición, las dificultades pirrónicas se presentan agrupadas en conjuntos de “modos” o maneras de obligar racionalmente al interlocutor a la suspensión del juicio. Los modos de Enesidemo, los modos de Agripa, los dos modos, los ocho modos, no son sino otros tantos conjuntos de dificultades que, a veces se solapan, como es el caso de los modos de Agripa y los dos modos, a veces se complementan, como es el caso de los Modos de Enesidemo (los diez modos) y los modos de Agripa, y a veces se aíslan nítidamente, como es el caso de los ocho modos sobre la causalidad.<sup>5</sup>

Entre esos procedimientos, los llamados modos de Agripa están integrados por la diferencia no decidida, el regreso al infinito, la relación, la hipótesis y la circularidad. Tomados en conjunto, ellos desempeñan un papel central en la producción peritrópica de la equipolencia de las razones y, en consecuencia, en la suspensión de la actividad de una razón que busca entenderse bien a sí misma. Con estos procedimientos, el pirronismo antiguo planteó importantes dificultades a la defensa de la posibilidad de una fundamentación última y de una autonomía teórica con los medios de una concepción de la racionalidad no-contextual y metafísica.

**Explícitamente**, Hegel se ocupó de la obra de Sexto tanto en su escrito sobre Schulze de 1802, como en sus diversas lecciones de Historia de la Filosofía,<sup>6</sup> o sea a la largo de toda su carrera filosófica. Pero, **aun cuando no haya referencias explícitas** a la obra de Sexto, las problemáticas agrílicas atraviesan muchas obras importantes de Hegel, incluso para un lector desatento. No hace falta más que abrir la *Fenomenología del espíritu* para encontrarse con la cuestión de la diferencia de opiniones o escucharlo a Hegel invocar que una simple afirmación (*Behauptung*) equivale a cualquier otra en cuanto a su fuerza probatoria y, por lo tanto, a nada.

Pero lo que es más importante, más allá de las referencias explícitas o implícitas a las problemáticas pirrónicas, Hegel considera decisivo realizar un doble movimiento en relación con el pirronismo. Por un lado, se trata de aprender de su radicalidad crítica, pero por el otro, de poder encontrar formas de criticarlo que le hagan justicia. La **apropiación crítica** es enteramente explícita, si se tiene en cuenta la **presencia sistemática del escepticismo** en la obra de Hegel. En la *Fenomenología del espíritu*, el escepticismo se presenta a nivel del método que practica esa obra, razón por cual en una de sus descripciones se aparece como un “escepticismo consumado”; y también a nivel del objeto temático, o sea, como una de las figuras del saber en

<sup>5</sup> Cfr. J. Annas y J. Barnes (1985), J. Barnes (1990), R. Hankinson (1995), C. Hookway (1990) y M. Hossenfelder (1977).

<sup>6</sup> Cfr. su tratamiento en W19.358-403.

la historia de la formación epistémica de la conciencia, con respecto a la cual Hegel considera que hay que mostrar que no podría faltar en esa historia y, a la vez, someterla a un tipo de autocritica destructiva aprendida por Hegel del mismo pirronismo. En la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, señala que la misma dialéctica o razón negativa, o sea, uno de los momentos de su concepción compleja de la racionalidad es, bajo ciertas condiciones, el escepticismo al estilo antiguo (W8.172-176).

Esta preocupación de Hegel por el pirronismo no podría ser menos importante, dada la centralidad que la noción de razón y la pretensión de validez absoluta hecha por la razón desempeñan en el conjunto de la filosofía madura de Hegel. La problemática de la racionalidad parece estar esculpida por Hegel con cinceles pirrónicos.

§2. Como se dijo más arriba, el tema de este trabajo consiste en la concepción hegeliana de la racionalidad tal como se diseña, particularmente en la *Fenomenología del espíritu* y en la *Ciencia de la lógica*, en conexión con la recepción y apropiación crítica y productiva de algunas problemáticas escépticas por parte de Hegel. Hay que hacer tres precisiones sobre el tema. En primer lugar, no nos vamos a ocupar de la presencia de cualquier tipo de escepticismo en la obra de Hegel. Esto quiere decir que no nos vamos a ocupar de sus críticas al escepticismo moderno y a G. Schulze, si bien como se verá por lo que sigue las críticas que tematizaré se le aplican de manera general.<sup>7</sup> Ni tampoco nos vamos a ocupar de la relación de Hegel con el escepticismo académico. El objeto de mi interés está delimitado estrictamente por el **escepticismo pirrónico** y, particularmente, por su **problemática agrípica** en estrecha conexión con la **práctica de la oposición**. Un punto a remarcar desde el comienzo sobre esto es que no siempre se ha prestado atención al hecho de que Hegel tenía un perfecto conocimiento del conjunto de la “red escéptica” –para usar la expresión elaborada por Jonathan Barnes (1990)- formada por todos los modos de Agripa, por lo menos ya desde su artículo de 1802. Como intentaré mostrar, la comprensión de conjunto de estos modos desempeña un papel importante en la apropiación crítica de Hegel.

En segundo lugar, si bien la historia de la formación del pensamiento de Hegel, particularmente durante su estadía en Jena, desempeña cierto papel en esta investigación, especialmente para identificar algunas de las transformaciones que se operan a lo largo de ese período, **el enfoque**

---

<sup>7</sup> Sobre la evaluación hegeliana del escepticismo moderno, cfr. entre otros M. Forster (1989), M. Forster (1996), K. Westphal (1989), L. Hoyos (2001), A. Engstler (1996), W. Jäschke (ed.) (1993), G. Di Giovanni y H. S. Harris (eds.) (2000).

de la misma no es histórico, sino sistemático. Nos interesa comprender la concepción hegeliana de la racionalidad desde el punto de vista de los problemas que se planteó y las soluciones que elaboró, sobre todo en la *Fenomenología del Espíritu* y la *Ciencia de la lógica*.

En tercer lugar, esta investigación tiene un **interés preponderantemente epistemológico**. Esto quiere decir que es la dimensión de la racionalidad epistémica de la justificación del conocimiento filosófico aquella que es examinada en su relación con la apropiación hegeliana de las problemáticas y procedimientos pirrónicos. Aquí hay que hacer dos aclaraciones. Por un lado, esta delimitación no excluye el tratamientos de otras dimensiones (semánticas, metafísicas, relativas a la teoría de la subjetividad) que forman parte de la solución de esos problemas, tal como se verá a lo largo de este trabajo. Pero esas dimensiones ingresan en nuestro tratamiento en función de la relación que tienen con la problemática epistemológica. Por otro lado, hay que resaltar que es justamente esta problemática aquella que, en la bibliografía secundaria, presenta una comprensión deficiente: no está claro cómo funciona la epistemología del saber absoluto. Trataré de mostrar que también en este frente, los planteos de Hegel ofrecen una riqueza y novedad que los tornan actuales.

§3. Señalado y delimitado el tema central de este trabajo, dos han sido los **objetivos** que han guiado la investigación. Por un lado, mostrar el papel del escepticismo antiguo (en particular, del escepticismo pirrónico de Agrípa) en la configuración de la dimensión epistémica de la racionalidad dialéctico-especulativa y, por el otro, determinar el alcance y los compromisos de ese tipo de racionalidad en lo que se refiere al conocimiento filosófico.

En relación con estos objetivos, las siguientes **líneas de discusión** han sido de especial importancia:

- los problemas relativos a la delimitación, interpretación y diagnóstico del pirronismo antiguo, en especial de los modos de Agrípa, por parte de Hegel;
- los diversos intentos de apropiación hegeliana del pirronismo, sea como un tipo particular de introducción al sistema, sea como un momento esencial de su concepción de la racionalidad, a saber como el momento dialéctico o propio de la razón negativa.

Los intentos de apropiación hegeliana del pirronismo se pueden relacionar con los siguientes **problemas centrales** con los que se enfrenta todo estudioso de la filosofía de Hegel, sobre todo a partir de la *Fenomenología del espíritu*:

1. la articulación sistemática entre la *Fenomenología del espíritu* que, como “escepticismo consumado”, es una disciplina especialmente diseñada para cumplir la tarea de “introducir” al sistema, por un lado, y la *Ciencia de la lógica* y el sistema enciclopédico en su conjunto, por el otro: aquí se trata del **problema de la necesidad de una introducción al sistema, de su posibilidad y modalidad de ejecución**, en estrecha conexión con dos de los modos de Agripa, a saber, la diferencia no decidida y la hipótesis. El modo de la diferencia no decidida se hace presente en la multiplicidad de alternativas filosóficas en competencia y el modo de la hipótesis en el problema de la imposibilidad de evitar que ingresen supuestos propios en las discusiones alternativas.

2. la respuesta hegeliana al trilema de la fundamentación, es decir a la trama formada por tres de los cinco modos de Agripa, a saber el regreso al infinito, la hipótesis y la circularidad: aquí se trata del **problema del “circularismo” hegeliano**, es decir, de la concepción hegeliana de una sistematicidad estructurada, no en términos axiomáticos, sino “holistas”, que con sus pretensiones de integridad y unicidad cumplirá una papel central en la justificación epistémica de la ciencia filosófica. **Justamente representará un problema no menor tratar de entender en qué consiste el tipo de sistematización que aquí en esta introducción sólo se nombra bajo el rótulo ‘holista’.**

3. la articulación entre los diversos componentes que integran la concepción hegeliana de la racionalidad, al menos a partir de la *Fenomenología del espíritu*, a saber, el entendimiento, la razón dialéctica (negativa) y la razón especulativa (positiva): aquí se trata de **los problemas relativos a la necesidad, posibilidad y modalidad de integración de esas tres instancias y del problema de si el pirronismo se puede “reducir” a una “dialéctica” caracterizada en términos de un movimiento inmanente al entendimiento autonomizado.**

Dado que estos tres conjuntos de problemas se vinculan con las problemáticas y procedimientos pirrónicos, la centralidad de los mismos permite comprender el papel decisivo que desempeña para la filosofía madura de Hegel una integración del escepticismo en la concepción de la racionalidad, es decir una *Aufhebung* del escepticismo.

En el presente trabajo, intentaré sostener que, frente a los desafíos que el pirronismo plantea a la posibilidad de una razón autónoma, la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad está diseñada en estrecha y fructífera relación con la recepción de esas problemáticas. Hegel concedería la fuerza argumental de la red escéptica, sólo que, no dejando ahí la pulseada con el

escéptico, avanzaría, mediante un novedoso diagnóstico del alcance y la mecánica de los procedimientos pirrónicos, hacia una concepción de la racionalidad tal que, incluyendo como uno de sus momentos decisivos la “reflexión aniquiladora” –dialéctica- al estilo típicamente pirrónico, lograría no quedar atrapado en su red.

El resultado será una teoría de la racionalidad universal, autónoma, autoreferencial, negativa, procesual, progresiva y estructurante o sistematizadora, tanto en sentido epistémico como en sentido semántico-categorial. Mediante esta teoría sería posible –según Hegel- defender la posibilidad de un “saber absoluto”, en términos de una concepción del conocimiento filosófico como un proceso autónomamente auto-correctivo.

Sostendré, sin embargo, que algunos de los compromisos que Hegel asume en la manera de articular la unidad funcional de la totalidad que es la racionalidad dialéctico-especulativa se ven expuestos a severas críticas, de modo que, si la racionalidad dialéctico-especulativa es evaluada como respuesta al conjunto de los desafíos pirrónicos, es posible mostrar, por un lado, que las novedades, ventajas y logros decisivos de la concepción hegeliana de la racionalidad desarticulan eficazmente problemas tradicionales cambiando el eje de las discusiones, pero por el otro, que esas mismas novedades teóricas operan imbricadas en un marco metafísico que las torna objetables.

Debido a la forma de integración propuesta por Hegel, se mostrará que, aun cuando el poder destructivo del pirronismo se pudiera controlar sometiéndolo a ser tan sólo un momento de la racionalidad dialéctico-especulativa, es decir, aun cuando se justificara que el momento negativo de la racionalidad dialéctico-especulativa agota todos los desafíos pirrónicos, no sería posible la integración productiva de la razón negativa por la razón especulativa en la forma propuesta por Hegel.

**§4.** Para apoyar estas tesis, hago un examen articulado en cuatro pasos, los cuales forman los **cuatro capítulos** en que se divide la presente investigación.

### **Capítulo 1: “Pirronismo y racionalidad”**

En este Capítulo, se hace una delimitación y examen del conjunto de problemáticas pirrónicas para definir el horizonte de cuestiones en el que se mueve la investigación. Es importante enfatizar la necesidad de este primer paso. Ello se debe a que, ya en la bibliografía secundaria sobre el pirronismo y los modos de Agripa en particular, hay

distintos tipos de interpretaciones y a que, por lo general, en esas interpretaciones suelen estar presentes presunciones que terminan priorizando el trilema tradicional de la fundamentación (la hipótesis, el regreso al infinito y el círculo) por sobre los otros dos modos (la relación y la diferencia no decidida), en el sentido de que sólo el trilema tendría una verdadera relevancia epistemológica. Presunciones fundacionistas y presunciones anticontextualistas –ambas referidas a la teoría de la justificación epistémica– no son sino un indicio de las dificultades que plantea apartarse de la concepción más tradicional de la racionalidad. Motrar que el conjunto de problemas y procedimientos agrípicos ya ofrecían otras posibilidades de interpretación ayuda a entender el tipo de apropiación hegeliano: coherentista, por un lado, y controversialista, por el otro, que encontraremos en el diseño del conocimiento filosófico. Entonces, criticar interpretaciones sesgadas en alguna de estas dos direcciones es el primer paso para comprender los novedosos planteos de Hegel.

## **Capítulo 2: “Pirronismo y racionalidad en la época de Jena”**

La primera sección de este capítulo lleva a cabo un examen de la recepción y diagnóstico categorial del pirronismo que Hegel realiza al comienzo de su estadía en Jena (años 1801-1802). Para ello, se ocupa del primer tratamiento explícito, por parte de Hegel, particularmente en el *Skeptizismusaufsatz*, en conexión con el así llamado “Escrito de la diferencia” (*Differenzschrift*) y con el artículo, escrito en colaboración con F. Schelling, “La esencia de la crítica filosófica”.<sup>8</sup> Se muestra cómo las problemáticas pirrónicas se van inscribiendo en la problemática kantiana del auto-conocimiento crítico de la razón, de tal modo que priman dos cuestiones kantianas. Por un lado, la exigencia de un tipo de sistematización no axiomática (tal como Kant lo había propuesto en la “Metodología” de la *Crítica de la razón pura*) para el conocimiento filosófico plantea el problema de los recursos metodológicos para construir ese tipo de sistema. Por otro lado, Hegel aproxima la antinomia de la razón a la práctica pirrónica de la oposición y la reinterpreta de una manera novedosa. El acercamiento hegeliano de esos años ya consiste en la doble relación de apropiación y crítica. Se analiza, además, la primera respuesta de Hegel a los modos, la cual involucra directamente una revisión de la noción de racionalidad, caracterizada aún por una separación entre procedimientos positivos y negativos.

La segunda sección se ocupa de la identificación y explicación de las transformaciones de su concepción del sistema y de la introducción, tal como se presentan a partir de la

<sup>8</sup> “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* y “Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”, todos ellos en: G.W.F. Hegel, *Werke 2*.

*Fenomenología del espíritu*. Aquí se trata de probar cómo todos los modos de Agripa son tomados en cuenta por Hegel a la hora de diseñar la dimensión de la justificación epistémica del conocimiento filosófico o saber absoluto. Ante todo, se identifican las dos transformaciones más importantes a este respecto, a saber: (1) la integración de procedimientos negativos y constructivos en una única concepción de la racionalidad (monismo metodológico hegeliano) y (2) la sustitución de una “lógica” por una “fenomenología del espíritu” como disciplina adecuada para realizar la “introducción” al sistema. A continuación se introducen dos hipótesis explicativas de esas transformaciones: (1) ambas transformaciones están vinculadas con el conjunto de problemáticas agrílicas (no sólo el trilema), las cuales ya plantean la doble dimensión de la justificación epistémica: objetiva y personal (o: no controversial y controversial); y (2) ambas transformaciones se explican en conexión con la peculiar posición coherentista que Hegel va adoptando frente al conjunto de problemáticas agrílicas desde el comienzo de su estadía en Jena. La justificación de la primera hipótesis integra el capítulo 1 y la primera y segunda secciones del capítulo 2. La justificación de la segunda hipótesis comienza con un examen de las tres objeciones tradicionales contra la circularidad en la justificación epistémica (modo del círculo) y, luego, muestra que el diseño epistemológico del conocimiento filosófico se puede comprender como un intento de responder esas tres objeciones.

**Este paso de la tesis es decisivo** en el sentido de que permite acceder al particular **diseño** que adquiere el **conocimiento filosófico en vistas de los problemas pirrónicos**. Se trata de un diseño que, desde un punto de vista epistemológico, se puede caracterizar por **dos niveles de justificación**, a saber: el **nivel de la microjustificación**, i.e. del tipo de “inferencia” o proceso sistematizador expansivo que articula la trama del sistema coherentista filosófico, y el **nivel de la macrojustificación**, i.e. de la organización sistemática en su conjunto junto con su introducción sistemática.

Ahora bien, como sostengo, primero, que hay un único método, tanto para la *Ciencia de la lógica* como para la *Fenomenología del espíritu*; segundo, que este método se modaliza de manera particular en la *Fenomenología* en vistas de la función que le asigna Hegel; y tercero, que uno de los interrogantes más importantes en el orden de la justificación consiste en cómo Hegel concibe la integración de todos los momentos de la racionalidad, de modo tal que esta cuestión debe pensarse como ya resuelta en la *Ciencia de la lógica* para que el filósofo pueda operar como fenomenólogo, por todas estas razones me ocupo de examinar la *Ciencia de la lógica* en el capítulo 3, antes de ingresar en las particularidades de la apropiación crítica del escepticismo en la *Fenomenología del espíritu*. Es decir, no sigo en mi examen el orden

cronológico de escritura de los textos por parte de Hegel, ni el orden que debiera seguir la “conciencia natural” para “ser introducida” en la Ciencia.

### **Capítulo 3: “El problema de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa”**

En este capítulo se aborda el problema central de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa. Para ello, la primera sección comienza con una presentación del marco dentro del cual Hegel plantea y da una solución a ese problema. Se trata del programa de una “ciencia de la lógica” como “la verdadera crítica de la razón”. En función de esto, se examina con mucho detalle la crítica inmanente a la filosofía kantiana, tal como se practica de manera no metódica al comienzo de la “lógica del concepto”. Desde allí se avanza hacia una comprensión de las tareas que una “lógica del concepto” debe poder resolver en calidad de una “teoría de la subjetividad”, a saber: 1) defactualizar radicalmente las formas de la subjetividad, 2) determinar positivamente la subjetividad racional y 3) resolver los problemas de la objetividad del saber.

Las secciones 2 y 3 abordan dos componentes centrales para el diseño de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa: por un lado, la mediación racional como “inferencia totalizadora” y, por el otro, la mediación racional como “autorealización de la idea”. La sección 2 examina con detalle la “lógica de la subjetividad” y muestra cómo en ella se continúa con la “exposición crítica” de la filosofía teórica de I. Kant. El examen de la sección 3 se concentra en el problema del papel que desempeña la teleología en la concepción hegeliana de la “idea”. Por último, la sección 4 aborda la concepción hegeliana de la “contradcción reflexiva” o “reflexión aniquiladora”. Allí se explican las líneas centrales de esa concepción y se discute el problema de sus vinculaciones con las nociones de “idea” y de “fin”. Cabe aclarar que fue el tratamiento de estas conexiones aquello que motivó el orden de la exposición, la cual no sigue evidentemente el orden de exposición de la *Ciencia de la lógica*, en la cual la “lógica de la contradicción” se ubica al comienzo de la “lógica de la esencia”.

### **Capítulo 4: “El escepticismo en la Fenomenología del espíritu”**

Este capítulo se ocupa de dos formas particulares en que Hegel realiza una apropiación crítica del escepticismo pirrónico. Su primera sección, que complementa a la sección 2 del capítulo 2, trata de explicar la particular modalización fenomenológica del único método en función de la apropiación que Hegel hace del pirronismo en el marco de su concepción compleja de racionalidad, a saber, como “escepticismo consumado” y como estructurado en términos de la dualidad “nosotros / conciencia”. Se examina el problema del “nosotros” de

la *Fenomenología* y se muestra que el “nosotros” es el filósofo que, ya en posesión del saber absoluto, sabe que no puede prescindir de la dialéctica, y que la conciencia, que no aún no ha comprendido que no puede prescindir de la dialéctica, necesariamente lo ve como un escéptico no consumado.

En la segunda sección, se aborda la crítica inmanente al escepticismo pirrónico. Entonces, primero se examina su inclusión en la historia de la formación de la conciencia para la ciencia como una figura de la autoconciencia y, en segundo lugar, se analiza la dialéctica del escepticismo en conexión con la problemática general del capítulo de la autoconciencia, en el que Hegel inscribe a la autoconciencia escéptica.

Por todo lo dicho hasta aquí, se comprenderá que el cumplimiento del **primer objetivo** que se propuso esta investigación, a saber, mostrar el papel del escepticismo pirrónico de Agripa en la configuración de la dimensión epistémica de la racionalidad dialéctico-especulativa, requiere para su cumplimiento de los cuatro capítulos de esta tesis, aunque particularmente es el Capítulo 2 el que pone al descubierto, de la manera más clara, los “cinces” pirrónicos con los que Hegel perfila la racionalidad epistémica del saber absoluto. Respecto del **segundo objetivo**, a saber, la determinación del alcance y los compromisos de ese tipo de racionalidad en lo que se refiere al conocimiento filosófico, el mismo se cumple en los Capítulos 3 y 4, si bien es el Capítulo 4 el que avanza más en esa dirección. Finalmente, la Conclusión hace una evaluación general de los resultados obtenidos a lo largo de los cuatro Capítulos.

§5. Una última palabra sobre la bibliografía especializada. La cuestión de la relación entre la filosofía de Hegel y el escepticismo ha ido suscitando en los estudios sobre Hegel un interés creciente desde los años '60 y '70 hasta la actualidad. Luego de los grandes libros de H. Fulda (1965) sobre el problema de la introducción al sistema y K. Düsing (1976) sobre la subjetividad en la filosofía de Hegel, los años '80 han visto aparecer importantes estudios especialmente dedicados a la presencia del escepticismo en la filosofía de Hegel, sobre todo desde el punto de vista epistemológico y con especial atención a los modos de Agripa, como los de T. Rockmore (1986), D. Souche-Dagues (1986), H. Röttges (1987), R. Pippin (1989), M. Forster (1989) y K. Westphal (1989).

Por otra parte, este interés se ha intersectado de manera provechosa con otro interés, también creciente a partir de los años '80, en la reconstrucción del campo intelectual de la filosofía alemana entre Kant y Hegel, para citar sólo algunos autores: R. Beiser (1987), H. Fulda y R.-P.

Horstmann (eds.) (1990), R.-P. Horstmann (1991), G. Di Giovanni (1992, 1998), L. Hoyos 2001, C. Iber (1999), K. Ameriks (2000), G. Gawlick y L. Kreimendahl (1987), J.-M. Vaysse (1994).

En los años '90, H. Fulda y R.-P. Horstmann (1996) editan incluso una importante colección de artículos, representativa en gran medida del conjunto complejo de problemas que articulan las múltiples discusiones sobre el tema. Pero lejos de haber agotado la discusión, la colección parece haber suscitado ulteriores preguntas, investigaciones y discusiones como lo demuestran el libro de K. Vieweg (1999) y la colección editada por K. Vieweg y B. Bowman (2003), entre otros.

Ahora bien, dicho esto desde un punto de vista cronológico, desde un punto de vista sistemático, cabe organizar –siguiendo a H. Fulda y R.-P. Horstmann (eds.) (1996)- las discusiones en torno a las que ha girado la bibliografía sobre la relación entre la filosofía de Hegel y el escepticismo en una serie de campos temáticos tal como se indican a continuación. Estos campos a veces se complementan, a veces se superponen, pero en conjunto creo que recorren la trama de problemas que articulan las líneas de discusiones. Dada la vastedad del tema, nuestra investigación no toma posición respecto de todos ellos ni siquiera se refiere a todos. Pero creo que explicitarlos ayuda a disponer, por lo menos inicialmente, de cierta brújula para navegar por estos mares:

1. El escepticismo antiguo: su delimitación, interpretación, diagnóstico y apropiación por parte de Hegel.
2. La crítica hegeliana del escepticismo moderno
3. El “escepticismo consumado” de la *Fenomenología del espíritu*
4. El momento escéptico-dialéctico y el momento positivo-racional del conocimiento especulativo
5. La *agogé* escéptica, el pensar especulativo y la forma de vida filosófica.

## **Capítulo 1: Pirronismo y racionalidad**

Este capítulo realiza una reconstrucción del conjunto de problemáticas vinculadas con los llamados “Modos de Agripa”. Para eso, luego de una presentación de la práctica pirrónica y de una explicación de la función de los modos en esa práctica, plantea una discusión crítica de la reconstrucción de esos modos propuesta por Jonathan Barnes, a fin de hacer evidente la relación entre distintos usos epistémicos de los modos y presunciones o presupuestos vinculados con los distintos usos e interpretaciones.

Se mostrará que es común encontrar dos presunciones operando en la interpretación y uso de los Modos de Agripa. Por un lado, una presunción fundacionista que lleva a no poder pensar la noción de justificación independientemente de la noción de prioridad epistémica. Por otro lado, una presunción anticontextualista que lleva a dar una interpretación no controversial de los modos de la circularidad y de la hipótesis, a descartar el modo de la diferencia no decidida como meramente psicológico y carente de relevancia epistémica, y a excluir el modo de la relación perdiendo de vista el funcionamiento conjunto de los modos de Enesidemo y los modos de Agripa. En resumen, tal como se ha venido haciendo desde Aristóteles, ambas presunciones llevan a aislar el trilema clásico de los otros dos modos, lo cual implica abstraer, por un lado, de la problemática relativa al contexto controversial de la justificación y, por el otro, de la problemática de los supuestos ontológicos ligados a la noción de “relación”.

### **Sección 1: La práctica pirrónica y los modos de Agripa**

§1. El escepticismo antiguo o, para ser más precisos, el pirronismo –pues sólo de éste me voy a ocupar aquí- se entiende a sí mismo como una manera de intervenir en un ámbito de cosas cuya modificación piensa que está a nuestro alcance. El propósito de esta intervención es lograr la tranquilidad del alma (*ataraxia*). Ese ámbito de cosas consiste en aquellas inquietudes que se deben a las dudas que constantemente rodean a toda cuestión sobre la cual quepa tomar posición.

Ahora bien, el tránsito desde el estado de inquietud hasta el estado de tranquilidad involucra dos conexiones: (1) una conexión “lógica” –es decir, una conexión del orden de aquello que se debe hacer si se es consecuente con los propios principios- entre una situación de equilibrio de las razones en pro y en contra de una cuestión en lo que se refiere al poder de convicción

(*isostheneia* o equipolencia), por un lado, y la suspensión de toda toma de posición sobre la misma (*epoché*), por el otro; y (2) una conexión “real” –es decir, una conexión del orden de los efectos reales- entre la suspensión del juicio y el estado de tranquilidad. En esta auto-comprensión, el escéptico no dispone de ninguna doctrina propia, de ninguna tesis que defender, sino de maneras de hacer cuyo resultado sería la equipolencia de las razones que obligan racionalmente a la suspensión del juicio. Estas maneras de hacer, formuladas de manera general, constituyen aquello que Sexto Empírico llama un **modo o tropo escéptico**.<sup>1</sup>

En principio toda tesis, toda posición sobre alguna cuestión, que intervenga en la efectucción de un modo y que parezca ser aceptada por el escéptico tiene un valor estratégico y transitorio para la obtención de la suspensión del asentimiento, de manera que los modos no implican de por sí ningún compromiso teórico por parte del pirrónico. Por lo general, esas tesis son parte de los compromisos teóricos de aquellos cuyas doctrinas están en discusión. Un modo manipula una o varias de esas tesis con el fin de enredar en sus propios compromisos al **dogmático**, es decir –según la caracterización amplia dada por Sexto Empírico- a todos aquellos que, en el marco de una “investigación”, creen que se puede hallar la verdad (PH I 1). En este uso, la expresión ‘dogmático’ no alude a una “actitud dogmática”, en el sentido de no estar abierto a la discusión racional. Ni siquiera cuando Sexto hable de curar la “arrogancia” y “precipitación” de los dogmáticos, se sugiere que éstos tengan una “actitud dogmática”. Pero ya aquí se plantea, entonces, el problema de si el arsenal argumental del escéptico sólo le pertenece por el hecho de que históricamente opera en un contexto determinado de “creencias epistémicas”, i.e. si se llamarían “modos *escépticos* de suspensión” sólo por accidente, de tal modo que en otro contexto epistémico podrían ser otros, o bien si constituyen propiamente “argumentos escépticos”. Sexto Empírico dice que no se pronuncia “sobre su número y su fuerza argumental; pues también es posible que sean insuficientes o que sean más” (PH I 35).

Hay que llamar la atención sobre el hecho de que la relación entre la equipolencia y la forma general de alcanzar la suspensión del juicio es muy estrecha, pues Sexto Empírico caracteriza en términos generales a ésta última como una “contraposición” (*antithesis*): para obligar a suspender el juicio tenemos que oponer a “algo” que se presente con una determinada pretensión de validez (un pensamiento, una impresión, una sensación, etc.) otra “cosa”, incompatible con la primera, pero de igual validez al estar apoyada por razones igualmente

<sup>1</sup> Sexto Empírico, PH I caps. i-xiii. De aquí en más citaré todos aquellos textos que no tengan formas ya académicamente establecidas a ese efecto (como por ejemplo Sexto Empírico), mencionando –de acuerdo con su presentación en la *Bibliografía* que figura al final del presente trabajo- primero el nombre del autor o autores, a continuación entre paréntesis la fecha de la primera edición del libro o artículo en cuestión y luego, si hiciere falta, las páginas.

convincentes. El principio argumental fundamental del escepticismo dice que “todo argumento tiene frente a sí un argumento del mismo peso” (PH I 12). Sexto Empírico explica que la expresión del principio no debe entenderse “de manera dogmática, sino como una manifestación de una vivencia humana y eso es algo que le sucede al sujeto de la vivencia” (PH I 202). Para evitar ese equívoco “traduce” el principio de la siguiente manera: “Me parece que todo argumento investigado por mí y que prueba algo de manera dogmática tiene frente a sí otro argumento que prueba algo de manera igualmente dogmática y que tiene el mismo peso que el primero en lo que se refiere a credibilidad o a la falta de ella.” (PH I 203). Con la cláusula “me parece que ...”, Sexto Empírico busca neutralizar la pretensión de verdad de su propio uso del lenguaje y así otorgarle un valor “narrativo” (PH I 4).<sup>2</sup>

§2. A partir de lo dicho es importante formular desde un comienzo la siguiente pregunta: ¿Argumenta realmente el escéptico a favor de la necesidad racional de la *epoché*? Como muchos autores han señalado,<sup>3</sup> la estrategia argumental del escéptico es *ad hominem*. Es muy importante para los propósitos de esta investigación tener en cuenta la siguiente reflexión de R. J. Hankinson (1995.192):

“Pero las concepciones de la racionalidad en juego, según las cuales [...] un dogmático ha de ser forzado a suspender el juicio, son las del propio dogmático; todo el argumento puede ser interpretado de manera dialéctica. El escéptico no *apoya* la lógica mediante la cual se induce la *epoché*, debido a que pone en tela de juicio su validez [...]. Como el escéptico no se compromete con nada, no corre el riesgo de que se lo acuse de cometer una auto-refutación. Más bien es el dogmático el que, según sus propios cánones, es obligado a conceder que la *epoché* es la única solución racional. Luego de llegar hasta ese lugar, dejará de pensarse como un ser racional, pues la misma noción de racionalidad habrá perdido su poder sobre él y sus cánones habrán sido abandonados. Pero, entonces, como escéptico y ya habiendo suspendido el juicio, no tendrá más necesidad de ella.”

<sup>2</sup> Así traduce R. Sartorio Maulini el término ‘hystorikos’ (Sexto Empírico D 84); también podría traducirse por “expresivo”. La idea básica es que se trata de un uso del lenguaje con el cual no entablamos una pretensión de verdad, i.e. respecto de si las cosas de las que hablamos son así o así.

<sup>3</sup> Cfr. entre otros J. Annas y J. Barnes (1985) 14, 45, 49-50, y C. Hookway (1990), cap. 1 *in fine*.

Quisiera hacer dos observaciones. Por un lado, hay que delimitar con precisión el sentido de la expresión ‘ad hominem’ que interesa en el marco de esta investigación, para evitar confusiones. Para ello me valdré del siguiente esquema, elaborado particularmente a partir de los análisis de C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (1958.184-190).

### Esquema 1: Tipos de argumentación *ad hominem*

1. *ad humanitatem* → auditorio universal

2. *ad hominem stricto sensu* → auditorios particulares

argumentación que consiste en poner las emisiones del interlocutor en contradicción con:

1. sus propias afirmaciones
2. las enseñanzas de un partido que aprueba
3. sus propios actos que pueden “implicar” reglas de conducta

3. *ad personam*: ataca el “prestigio” del interlocutor (es decir, ataca la pretensión de validez caracterizada a veces como “veracidad”)

De aquí en más, siempre que use la expresión ‘ad hominem’ tendrá el sentido de *ad hominem stricto sensu*, tal como se delimita en el *Esquema 1*. Otro aspecto de la cuestión que no habría que confundir es que la argumentación *ad hominem* se refiere al **procedimiento argumental**, pero no dice nada respecto del **uso** que se le puede dar a ese procedimiento. Una misma argumentación puede usarse con propósitos distintos. En el marco de esta sección, en la que estamos presentando la práctica pirrónica, interesa distinguir, por un lado, entre un **uso polémico** de la argumentación cuyo propósito es “ganar la partida”, no perder nunca “la razón” sea como sea, y por el otro, un **uso crítico** de la argumentación en el marco de la “investigación” (*skepsis, inquiry, Untersuchung*), de la búsqueda de la verdad.<sup>4</sup>

Ahora bien, la distinción que realiza Sexto Empírico entre dogmáticos, académicos y escépticos se refiere a delimitaciones dentro del marco de la investigación y no de la polémica; se trata, en

<sup>4</sup> Cabe señalar que también hay otros usos de la argumentación, además de la crítica y la polémica, y que estas distinciones, al igual que las distinciones entre tipos de argumentos *ad hominem*, presentan casos límites complejos. Para todas estas cuestiones, cfr. S. Toulmin (1958), S. Toulmin et al. (1978), C. Perelman y L. Olbrechts-Tyteca (1958), D. Walton (1998), C. Hookway (1990). Hegel señala la distinción entre crítica y polémica en su breve escrito –en colaboración con Schelling al parecer– sobre la “esencia de la crítica filosófica”, W2.171-187. En la *Fenomenología del espíritu*, llama la atención sobre el hecho de que, cuando en el ejercicio de la crítica la conciencia ve “aniquilarse” la figura con la que está

efecto, de tres tipos de “filosofías”. Desde este punto de vista, el “escéptico” es caracterizado como aquel que “sigue investigando” (PH I 1-2). Esto no quiere decir que quienes no son escépticos no tengan buenas razones para acusarlo de “polemista”, pero aquí estamos considerando la forma en la que un pirrónico presenta su propia práctica.

La segunda observación se refiere al efecto de la intervención pirrónica. Como bien lo señala Hankinson, el carácter *ad hominem* de la argumentación pone de manifiesto la impotencia de la racionalidad como instancia autónoma de decisión en los casos de conflicto. Aquí hay que señalar dos cosas. Por un lado, no se trataría de cualquier racionalidad la que estaría siendo desafiada por el pirronismo, sino una racionalidad vigente en el contexto griego de su intervención. Por otro lado, el desafío pirrónico llevará a un desafío de tipo naturalista.<sup>5</sup>

§3. Sexto menciona los siguientes modos: los diez modos de Enesidemo (PH I cap xiv),<sup>6</sup> los cinco modos de Agripa (PH I cap xv), los así llamados “dos modos” (PH I cap xvi) y los ocho modos relativos a la noción de causalidad (PH I cap xvii). Los ocho modos no nos interesan aquí, de modo que vamos a prescindir de ellos. Y los “dos modos” ponen en juego algunos de los modos de Agripa, de modo que no les daremos un tratamiento diferenciado.

Presento a continuación la primera formulación que Sexto Empírico da de los modos de Agripa (= MA) en el capítulo 15 del libro I (PH I 164-169):<sup>7</sup>

Los escépticos más recientes transmiten, por su parte, estos cinco tropos de la suspensión del juicio: primero, el de la discrepancia; segundo, el del regreso al infinito; tercero, el de lo relativo; cuarto, el de lo hipotético; quinto, el del razonamiento circular. El de la discrepancia es aquel por el que descubrimos que se da una irresoluble [*anepícritos*] disputa, tanto entre la gente ordinaria como

---

comprometida o “identificada”, ella se resiste a abandonar racionalmente esa “identificación” y la defiende polémicamente, con lo cual abandona el marco de la investigación (cfr. PhG 62-63, 90 y 141).

<sup>5</sup> Sobre racionalidad y racionalidades en términos generales: cfr. H. I Brown (1988), H. Schnädelbach (1992), O. Nudler (1996); en el marco de la filosofía griega: M. Frede (1996) y el clásico de J. P. Vernant (1965); y sobre el desafío naturalista del pirronismo y su incidencia en el contexto moderno, cfr. entre otros C. Hookway (1990) y K. Westphal (1998).

<sup>6</sup> S. Empírico, PH I cap. xiv: 1) diversidad entre los animales, 2) diversidad entre los hombres, 3) diferencia entre los sentidos, 4) circunstancias, 5) posiciones, distancias y lugares, 6) mixturas, 7) cantidades y composiciones, 8) relación, 9) diferencias de frecuencia y 10) diversidad de leyes, costumbres y creencias. Para un análisis de estos modos cfr. J. Annas y J. Barnes (1985), R. Hankinson (1995) cap. 9, etc.

<sup>7</sup> Esta traducción al español corresponde a la edición de R. Sartorio Maulini: Sexto Empírico D 127-128. En general, he cotejado esta traducción con el original de Sexto en la edición de R. Bury y con las versiones inglesas del mismo R. Bury, J. Barnes, B. Mates y la versión alemana de M. Hossenfelder.

entre los filósofos, acerca del objeto propuesto; por lo que, al no poder elegir o rechazar nada, concluimos en la suspensión del juicio. El del regreso al infinito es aquel en que afirmamos que lo aducido como prueba de la cosa propuesta precisa de una nueva prueba, y ésta, a su vez, de otra, y así hasta el infinito, para concluir en la suspensión del juicio, dado que no tenemos por dónde empezar nuestra construcción. El tropo basado en lo relativo es, como ya dijimos, aquél en virtud del cual el objeto posee tal y tal apariencia en relación con lo que juzga y con lo que se observa simultáneamente, pero acerca de cómo sea de acuerdo con su naturaleza, suspendemos el juicio. El tropo hipotético, a su vez, se da cuando los dogmáticos, obligados a un regreso al infinito, toman como punto de partida algo que no prueban, sino que afirman establecer simplemente y sin argumento, por concesión. El tropo del razonamiento circular se establece cuando aquello que debería probar lo que se indaga requiere confirmación de lo mismo que se indaga; con lo cual, no pudiendo aceptar ninguna de las dos cosas para establecer la otra, suspendemos el juicio sobre ambas.

En términos generales, se puede decir que los MA funcionan tratando de bloquear todas las salidas que podría tomar el dogmático cuando intenta argumentar para evitar la equipolencia a la que se arriba a partir del hecho de la multiplicidad, de relatividades fácticas que explotan los modos de Enesidemo. Los modos de Enesidemo presentan, sin duda, la estructura de la contraposición antes mencionada.<sup>8</sup> Los MA operan de manera explícita sobre la argumentación del dogmático.

Entre los MA se encuentran tres de los problemas clásicos que aquejan a toda fundamentación: la regresión infinita, la prueba circular y la presuposición.<sup>9</sup> Los MA, sin embargo, son cinco, i.e. integran dos modos más: el desacuerdo no decidido (*diaphonía anepícritos*) y la relación (*apou tou pros ti*). Y su formulación como conjunto (invención o codificación, como dicen J. Annas y J. Barnes (1985.195)) procede probablemente de fines del siglo I a.C. Mientras que parece ser más fácil entender cómo cada uno de los modos de Enesidemo funciona solo, i.e. induce la suspensión del juicio por sí solo, no parece ser así en el caso de los MA: aquí da la impresión de

<sup>8</sup> J. Annas y J. Barnes (1985.25) dan un esquema general de cómo funcionan. Cito a continuación la versión de R. Hankinson (1995.156):

(1)  $x$  aparece  $F$  en relación con  $a$ ;

(2)  $x$  aparece  $F^*$  en relación con  $b$  (la relación entre las variables  $F$  y  $F^*$  debe ser en general de incompatibilidad, es decir se trata de propiedades contrarias o contradictorias.)

(3) a lo sumo una de la "apariencias" de (1) y (2) puede ser verdadera;

(4) ningún procedimiento de decisión permite pronunciarse concluyentemente a favor de (1) o de (2);

(5) por lo tanto, debemos suspender el juicio sobre qué sea  $x$  realmente (en su naturaleza).

<sup>9</sup> Aristóteles discute a los tres en *Segundos Analíticos* I cap. 3.

que operaran en conjunto, al menos algunos de ellos. De ahí que J. Barnes (1990.113 y ss.) hable en términos de la “red escéptica”.

## **Sección 2: La reconstrucción del conjunto de problemáticas agrílicas**

§1. En lo que se refiere a la tematización del escepticismo antiguo toda discusión sistemática tiene que partir del tratamiento que le han dado J. Annas y J. Barnes (1985) a los modos de Enesidemo y J. Barnes (1990) a los MA. Estos autores son especialistas en Filosofía Antigua, es decir expertos en cuestiones textuales y filológicas en las que no estoy en condiciones de decidir, pero que tampoco son el objeto de esta investigación. Para el tema de esta investigación es especialmente importante el segundo libro de J. Barnes en el que analiza y reconstruye con detalle los MA, estableciendo puentes con algunas discusiones epistemológicas contemporáneas muy enriquecedoras en cuanto al tratamiento de los problemas. Debido a ello es importante realizar una discusión crítica de la reconstrucción efectuada por J. Barnes. Seguiré a continuación los siguientes pasos. Primero presentaré de manera general su planteo del problema, luego identificaré algunas de sus tesis centrales y, finalmente, discutiré algunas de ellas.

J. Barnes (1990), luego de una breve introducción en la que declara sus propósitos principales y señala la importancia del tema, analiza en los capítulos 1 a 4 cada uno de los MA, con excepción del modo de la relación, por razones que ya veremos. En cada uno de estos capítulos, el autor investiga si los modos, tomados de manera independiente unos de otros, logran su objetivo de inducir la suspensión del juicio y, en tal caso, de qué manera lo logran. A continuación presento un esquema que integra la articulación común de estos cuatro capítulos y una enumeración de los usos y problemas que plantean. Aclaro que algunos de estos problemas los discute J. Barnes de manera poco explícita, pero en una lectura caritativa podría pensarse que les da un papel en su planteo.

### **Esquema 2: Usos y problemas de los modos de Agripa según J. Barnes**

1. Usos de Mx (donde ‘Mx’ representa indistintamente a cualquiera de los modos menos el modo de la relación):
  1. usos dogmáticos: se trata de usarlos para refutar una tesis incompatible con la propia, a fin de apoyar la posición propia (ejemplo de esto sería el uso que hace

Aristóteles del trilema de la fundamentación en *An. Post.* I 3 a fin de apoyar su fundacionismo epistemológico).<sup>10</sup>

2. uso escéptico: aquí se trata de inducir la suspensión del juicio, en relación con la cual se pueden formular las siguientes cuestiones:

1. ¿logra Mx por sí solo la suspensión del juicio?
2. ¿cómo y en qué medida lo logra? ¿alcanza Mx el escepticismo radical?

2. Problemas principales, preferentemente epistemológicos, que plantea el empleo de Mx:

1. Modo del desacuerdo no decidido (*diafonía anepicritos*):

-problema de la indecidibilidad racional y, en consecuencia, de los límites mismos de la razón (la equipolencia).

2. Modo del regreso al infinito:

-problema del punto de partida epistemológico (noción de fundamento):

-noción de prioridad epistémica: ¿qué es? ¿cuáles son sus propiedades?

-problema de la posible distancia entre justificación y verdad

-problemas relativos a la constructibilidad del infinito

3. Modo de la circularidad:

-problema del punto de partida epistemológico (noción de fundamento):

-noción de prioridad epistémica: ¿qué es? ¿cuáles son sus propiedades?

i) Si la prioridad epistémica es transitiva y asimétrica, entonces hay que evitar la circularidad en la justificación.

ii) Si es intransitiva y asimétrica, entonces queda indeterminado si hay que aceptar o rechazar la circularidad en la justificación.

-problema de la posible distancia entre justificación y verdad: p. ej. el problema de la multiplicidad de sistemas alternativos y mutuamente excluyentes.

4. Modo de la hipótesis:

-como caso límite de la equipolencia, presenta el problema de la indecidibilidad racional entre hipótesis alternativas y excluyentes, cada una de las cuales bien puede satisfacer criterios formales (no ser auto-

<sup>10</sup> También un coherentista epistémico podría usar algunos o todos estos modos para atacar a un fundacionista: en el capítulo próximo argumentaré que Hegel hace un uso característicamente antifundacionista del trilema de la fundamentación.

contradictoria, ser lógicamente primitiva); o, dicho de otra manera, el problema de la insuficiencia de todo criterio informal para decidir entre hipótesis alternativas y mutuamente excluyentes.

3. En cada uno de los modos (excepto el de la relación), J. Barnes se encarga de señalar, problemáticamente, la posible salida externista que un dogmático podría tomar frente al uso escéptico de Mx.<sup>11</sup>

En el último capítulo titulado “La red escéptica”, J. Barnes discute el problema del funcionamiento conjunto de todos los modos o de algunos de ellos y, finalmente, retoma aquellos interrogantes que, en los capítulos 1 a 4, fue señalando sobre la tensión entre conceptos externistas y conceptos internistas de la justificación epistémica (punto 3. del *Esquema 2*), para discutir -en su conexión mutua- la fuerza argumental del trilema tradicional, el problema de las creencias básicas y el “refugio” externista con el que podría contar un dogmático fundacionista. Luego de inducir una equipolencia de las razones a favor y en contra del internismo, J. Barnes termina al mejor estilo pirrónico suspendiendo el juicio sobre esa cuestión.

Algunas de las tesis centrales que defiende J. Barnes (1990) y que me interesa destacar son las siguientes:

1. Hay dos modos genuinos, i.e. modos que pretenden lograr la suspensión del juicio por su propia índole y no por el hecho de ser malos argumentos que caen bajo el siguiente principio: Si la única razón de la cual se dispone es un mal argumento, entonces es racional suspender el juicio “por lo menos hasta ahora”. Mientras que los modos genuinos serían el modo de la diafonía y el modo de la hipótesis, los modos no genuinos serían el modo del regreso al infinito y el modo de la circularidad.
2. El trilema, compuesto por los modos de la hipótesis, la circularidad y el regreso al infinito, (i) representa el núcleo filosófico del escepticismo de Agripa y (ii) conlleva aquello que, desde un punto de vista epistemológico, es más importante y provocativo en el aspecto agrípico del pirronismo antiguo (1990.119).
3. El status de la epistemología externista es la cuestión principal y más profunda planteada por el escepticismo de Agripa (1990.141).
4. No se considera el modo de la relación ni por separado, ni en su funcionamiento conjunto con los otros modos, pues “el modo  $\alpha\pi\omicron$  του προς τι [...] plantea numerosos

<sup>11</sup> Sobre la distinción entre internismo y externismo epistémico, cfr. L. BonJour (1992), C. Hookway (1990) 183 y ss.; en la filosofía de Hegel: K. Westphal (1989) y (1992).

e interesantes problemas [...] pero pertenece a una especie diferente de la de los otros cuatro” (1990.113).

§2. Comencemos por el modo de la relación.<sup>12</sup> No se trata de que J. Barnes simplemente descarte este modo y siga adelante, pues como él mismo señala, en el capítulo 11 de su obra conjunta con J. Annas (1985), ofrecen estos autores un análisis muy detallado de los tipos de relatividad (epistémica, ontológica y semántica) que estarían operando en las diversas fuentes textuales que formulan los modos (Sexto Empírico, Diógenes Laercio y Filón). J. Barnes ve al modo de la relación mucho más cerca de los modos de Enesidemo que de los MA, particularmente en lo que se refiere a su estructura y funcionamiento. Y es característico de su posición una estricta separación entre el uso escéptico del modo de la relación y su uso relativista: mientras que el relativista concluye, del hecho de las diversas relatividades que se pueden efectivamente constatar, su tesis relativista general, el escéptico induce a partir del mismo hecho la suspensión del juicio, es decir, no concluye ninguna tesis. Entonces, para J. Barnes el pirronismo antiguo no es relativista.

Pareciera, entonces, que la exclusión del modo de la relación por parte de J. Barnes está justificada. Sin embargo, al revisar la bibliografía sobre el tema se desprende que, no sólo no hay acuerdo sobre el sentido de la relatividad como modo escéptico, sino tampoco sobre su relación con los restantes MA. Se puede preguntar: (1) ¿Es tan distinto de los otros, sobre todo teniendo en cuenta su sentido de proporcionar la estructura de todos los modos de Enesidemo, como el mismo Sexto Empírico señala?; 2) ¿Puede la red escéptica prescindir del modo de la relación? En particular, ¿puede el trilema clásico prescindir del modo de la relación? Estas preguntas han obtenido diversas respuestas.

R. Hankinson (1995.185) señala que el concepto de relatividad tiene un alcance amplio en relación con todos los restantes modos, en el sentido de que a todos ellos les subyacen rasgos relativistas. Por eso quizá no sea adecuado tratar al modo de la relación como un modo separado del resto, al menos en su contexto agríptico. La apelación a la presunta relatividad de la experiencia (la apelación a las inconsistencias de los sentidos y a la diversidad de las prácticas morales) es una parte crucial del programa de Agripa, de manera que el modo de la relación no es un tipo de argumento separado e individual, sino una parte arquitectónica de todos (o al menos de la mayoría de los) argumentos escépticos.

---

<sup>12</sup> Quisiera aclarar que mis críticas a J. Barnes (1990) en nada desmerecen su libro, tan rico, interesante y agudo.

En esta misma línea de pensamiento, R. Hankinson sostiene que se da una relación muy particular entre el modo de la relación y el modo de la diafonía. Por un lado, el hecho de la relatividad es aquello que hace que el desacuerdo sea endémico e incurable (1994.110) y, por el otro, el desacuerdo funda la relatividad (1995.186). En consecuencia, clasifica a estos dos modos en un mismo grupo bajo la denominación de “modos materiales”, pues ambos ponen de manifiesto el hecho de que las premisas reales involucradas en todo argumento deben satisfacer algunas condiciones:

“Recién cuando hemos asegurado que hay al menos una controversia potencial y que las partes de la controversia sólo están en posesión de “información” de naturaleza meramente relativa, podríamos intentar resolver la disputa tratando de mostrar que una de las partes está en posesión de información verdadera no relativa.”

De acuerdo con esto, los denominados “modos formales” operan sobre el material elaborado según los modos materiales tratando de bloquear la preferibilidad racional de una u otra de las partes en disputa. A este grupo pertenecen los modos del regreso al infinito, la hipótesis y la circularidad, debido a que forman una clase coherente que tiene que ver con la estructura formal de la justificación.

Si bien la posición de R. Hankinson parece precipitada al establecer una etiología del carácter endémico e incurable del desacuerdo y, en este sentido, no está claro si R. Hankinson no confunde escepticismo y relativismo o si simplemente los aproxima (cfr. la observación de J. Barnes, 1990.9-11, respecto de la diferencia entre *akatalepsia* y *epoché*: el pirrónico no hace etiología de ninguna índole, en consecuencia el modo de la relación debe ser entendido de otra manera), muestra que no deja de haber relaciones importantes entre el modo de la relación y el resto de los MA.

De esto es posible concluir, por un lado, que J. Barnes es muy prudente a la hora establecer una relación entre escepticismo y relativismo (también C. Hookway, 1990.11, cree que el uso escéptico del modo de la relación bloquea el relativismo); y por el otro, que J. Barnes descarta muy fácilmente el problema de la relación entre el modo de la relación y los restantes MA. Este gesto de J. Barnes coincide con su tendencia general a privilegiar los modos formales, i.e. el trilema clásico, por sobre los modos materiales. También hará a un lado el modo del desacuerdo y tratará de justificarlo alegando -entre otras razones- que es un modo que carece de relevancia

epistemológica: sólo sería cuestión de psicología. A mi criterio esta tendencia de J. Barnes sólo expresa una tendencia muy clásica a prescindir del contexto epistémico efectivo en el que se dan las controversias.

Otro estudioso del escepticismo antiguo difiere también de J. Barnes respecto del modo de la relación. Me refiero a M. Hossenfelder (1993.45), quien argumenta que el modo de la relación, bien entendido, i.e. entendido en el sentido escéptico de que “sólo de manera relativa cabe reconocer la validez de algo”, es “una consecuencia de los tropos anteriores”. Y da tres razones: (i) el orden que tiene en la serie de los MA cuando Sexto Empírico los emplea (no cuando simplemente los enumera), (ii) el hecho de que S. Empírico apoye al modo de la relación con el modo del desacuerdo cuando lo aplica a las “cosas espirituales” y (iii) el hecho de que el modo de la relación, en calidad del modo más universal, comprenda bajo sí a los restantes ME como especies de un género, i.e. el hecho de que todos ellos vayan a parar a él.

§3. Consideremos a continuación la tesis de J. Barnes que afirma que los modos del regreso al infinito y de la circularidad no son “modos genuinos”. Esto significa, como ya se dijo, que su relación con la suspensión del juicio es mediata: sólo porque son un caso del principio general que dice que, si la única razón de la cual se dispone es un mal argumento, entonces es racional suspender el juicio “por lo menos hasta ahora”. Por el contrario, los modos del desacuerdo y de la hipótesis tienen una relación inmediata con la suspensión: los conceptos y problemas ligados a ellos (cfr. arriba el punto 2 del *Esquema 2*) forman parte, de una u otra manera, de la conexión conceptual entre la equipolencia y la suspensión del asentimiento.

Sobre esta tesis haré las siguientes observaciones. En primer lugar, los modos del regreso al infinito y de la circularidad contienen las formas más generales de la justificación que hasta hoy conocemos, i.e. en ellos se determinan los sentidos del término ‘fundamentar’.<sup>13</sup> Se podría pensar que es posible separar entre, por un lado, la exigencia de fundamentación, de dar razones suficientes para las propias afirmaciones o negaciones, y por el otro, esos sentidos de ‘fundamentar’. Para mí no está claro que así sea. Si prescindimos de ellos no sabemos bien qué hay que entender por “dar razón”. No quiero decir que no se puedan inventar otras formas de fundamentación, simplemente quiero decir que estos dos modos no son “meros casos de malos argumentos”, teniendo en cuenta –como bien insiste el mismo J. Barnes– que el sentido aquí

---

<sup>13</sup> Cfr. C. Hookway (1990), 135.

relevante de “argumento” no es lógico-formal, sino epistémico, i.e. el sentido de probar, justificar, fundar.

En segundo lugar, J. Barnes integra a los modos del regreso al infinito y de la circularidad en el trilema que, según una de sus tesis arriba citada, constituye el núcleo filosófico fundamental del escepticismo de Agripa. Si esto se pone en correlación con su tesis sobre el problema del externismo, se esperarí­a con mucha más razón que tematizara los diversos sentidos que adquiere el término ‘justificar’. Pero ni en su capítulo dedicado a este problema, ni en su discusión sobre el coherentismo en el capítulo 3, lo hace. Esto constituye, a mi criterio, una debilidad de la línea de pensamiento de J. Barnes porque, en el fondo, siempre está pensando en un único sentido de ‘justificar’: el sentido fundacionista. Así, cuando desarrolla su modelo coherentista no se pregunta si es posible pensar algún tipo de justificación sin “dirección”, ni si un modelo coherentista de justificación puede ser “direccional” y en qué sentido. Lo mismo pasa con la noción de “prioridad epistémica”: ¿tiene sentido para un modelo coherentista de justificación la noción (la que sea) de prioridad epistémica? Si parece difícil desligar a la noción de prioridad epistémica de las propiedades de la transitividad y la asimetría, entonces habría que preguntar si hay algún sentido de la noción de justificación que pueda prescindir de la noción de prioridad.

En tercer lugar, J. Barnes señala en el capítulo 3 que, aun cuando la objeción a los círculos epistemológicos falle, no se sigue de ahí que todos los círculos sean aceptables. La circularidad sería aceptable sólo si la prioridad epistémica no fuera transitiva, pero si la prioridad epistémica no es transitiva no se sigue que la circularidad sea aceptable: puede haber otras objeciones. Dicho de otra manera, la intransitividad es condición necesaria, pero no suficiente, de la aceptabilidad de la circularidad. Ahora bien, a mi criterio no se termina de entender por qué el problema central está en la transitividad y no en las otras propiedades: la simetría o la reflexividad. A primera vista parece tener sentido decir que, **de manera mediata**, i.e. mediado por otros enunciados,

1. el enunciado  $p$  justifica al enunciado  $q$  y  $q$  justifica a  $p$ .
2.  $p$  se justifica a sí mismo.

El problema sigue siendo el mismo: ¿No cambia el sentido de ‘justificar’ cuando está en manos de un coherentista? Claro, en un caso se trata de la justificación fundacionista que involucra el concepto de prioridad epistémica asimétrica e intransitiva y, en el otro, se trata de la justificación no fundacionista. En este último caso, se podría pensar que la afirmación 1. querría

decir algo así como que  $p$  y  $q$  pertenecen a un mismo sistema (no son incompatibles) y que ese sistema tiene tal o cual propiedad que lo hace más atractivo que a otros, o que la pertenencia conjunta de  $p$  y  $q$  a ese sistema lo torna más atractivo que a otros. Y la afirmación 2. querría decir algo así como que  $p$  pertenece a un sistema que tiene tal o cual propiedad que lo hace más atractivo que a otros o que su pertenencia a ese sistema lo torna más atractivo. En cualquier caso se podría decir que  $p$  y  $q$  se justifican en el sistema  $S$  o que  $p$  se justifica en  $S$ , i.e. que no son gratuitos o irrelevantes para el sistema como tal.<sup>14</sup>

J. Barnes le concede todo el peso a la propiedad de transitividad. Pero, esa propiedad tiene que ver más bien con la configuración de la red. Si es de tipo quiniana con centro y periferia parece que podría ser transitivo: un nivel de justificación se expande desde el centro hacia la periferia; si tiene el formato que presenta J. Barnes, evidentemente, no puede ser transitivo, pues no todo tiene que estar conectado. La transitividad habla de una conexión fuerte entre todos los elementos del sistema. En conclusión, J. Barnes parece no darse cuenta o no quiere darse por enterado de que modificar las propiedades que se le adscriben al concepto de “justificación” le podría cambiar bastante su sentido.

§4. A continuación discutiré ciertos problemas relativos al tratamiento que hace J. Barnes del modo del desacuerdo no decidido. Aquí se presentan, de manera inmediata, dos dificultades: (1) el modo del desacuerdo sería un modo genuino y, sin embargo, su índole sería más psicológica que epistemológica; (2) para formar el trilema aristotélico no sólo habría que dejar a un lado el modo de la relación, sino también al modo del desacuerdo, pero ¿puede realmente la red escéptica prescindir del modo del desacuerdo?

Sexto Empírico califica al desacuerdo de varias maneras. Una de ellas es mediante el adjetivo “equilibrado” (*isosthenés*) (Cfr. M. Hossenfelder 1993.43). Otra es mediante el adjetivo “no decidido” (*anepikritos*). Esta última expresión es analizada por J. Barnes con sumo cuidado. Según dice este autor, el adjetivo *anepikritos* involucra dos clases de problemas:

1. El problema de la fuerza modal, según el cual la expresión podría tener algunos de los siguientes sentidos:

<sup>14</sup> Sobre discusiones relativas a la noción de prioridad epistémica desde un punto de vista más favorable a posiciones coherentistas y sobre el coherentismo epistémico en general, cfr. N. Rescher (1979), L. Bonjour (1985) y (1999), S. Haack (1993), K. Lehrer (1990), M. Williams (1980) y J. Bender (eds.) (1989).

1. hasta ahora el desacuerdo no ha sido decidido: no está decidido.
  2. por ahora no es posible decidirlo: es indecidible en un sentido relativo.
  3. nunca será posible decidirlo: es indecidible por principio.
2. El problema del sentido de la raíz verbal “decidir”, según el cual podría tratarse de una decisión en alguno de estos dos sentidos mutuamente excluyentes (1990.30-31 y 33):
    1. una decisión histórica: el hecho de la persuasión, es decir una cuestión retórica;
    2. una decisión racional: el peso de las razones, es decir una cuestión argumental.

La cuestión de la fuerza modal le permite a J. Barnes encontrar un sentido en el que defender el carácter relativo y no absoluto del efecto pirrónico (para esta distinción y la distinción entre escepticismo local y radical o general cfr. M. Hossenfelder, 1973.640). Pero, por otro lado, ese mismo carácter restringe el alcance de ese efecto o, para ser más preciso, lo torna contingente. Pero entonces, la opción que plantea el segundo problema pareciera estar dirigida a dejar una vía de escape a esa contingencia del pirronismo que puede impedir que siempre sea radical. Al trazar una distinción excluyente entre “decisión histórica” y “decisión racional” y tomar partido por esta última, J. Barnes puede sostener que el desacuerdo no decidido de ninguna manera es una condición necesaria para suspender el juicio.

Pero la distinción entre esos dos tipos de decisión, no parece tan fácil de trazar. En términos generales, pone de manifiesto la tendencia de J. Barnes a descontextualizar la racionalidad, generalizando de alguna u otra manera, para mostrar que los modos operan **racionalmente** para llevar al escepticismo radical. Sexto Empírico, por el contrario, parece mostrar algo distinto, a saber: que los modos no están obligados a contar con una necesidad racional para asegurar su objetivo, sino que también pueden operar **causalmente** y, por sobre todo, siempre operan **contextualmente**. Sexto Empírico señala que el remedio se elige en función de la enfermedad y que, de todas maneras, podría no dar resultado (PH III 280-281).

Entonces, pareciera que el carácter local o radical del escepticismo que se podría obtener a partir del modo de la diferencia dependería del contexto histórico. Hay momentos de fuertes desacuerdos epistémicos en todos los campos del saber y otros en los que algún “paradigma” – para decirlo según el planteo de las revoluciones científicas que propone T. Kuhn<sup>15</sup> tiene vigencia en determinada área y que, por eso, se ofrece como “modelo” a las restantes áreas del saber. En épocas donde hay un fuerte predominio de un paradigma, el quehacer del escéptico parece inoperante en determinado tipo de problemas. Se puede tomar el ejemplo del paradigma

---

<sup>15</sup> T. Kuhn (1962).

euclidiano en el siglo XVII europeo y el paradigma newtoniano en el siglo XVIII. Dicho de manera tosca y esquemática, en el siglo XVI habría varios saberes en competencia: aristotelismos, platonismos, mecanicismos, vitalismos, etc.; en el siglo XVII se libraría una batalla para imponer un saber de tipo mecanicista y racionalista guiado por el paradigma euclidiano. Entonces, aquello que era un desacuerdo en el siglo XVI difícilmente podría ser un desacuerdo en el siglo XVII en el marco del paradigma racionalista e incluso empirista, si se tiene en cuenta los supuestos más generales comunes a ambas corrientes. Y ya en el siglo XVIII no se puede decir que haya un desacuerdo no decidido sobre cuál es “la” física. Y, sin embargo, eso no excluye que haya contextos posteriores donde los desacuerdos vuelven a radicalizarse.

La distinción entre decisión histórica y decisión racional también le permite a J. Barnes dar una interpretación (1990.27) de un argumento de Sexto Empírico que, a mi criterio, es totalmente equivocada. Pues el argumento apela a las nociones de (1) totalidad (una distribución de todo lo discutible en perceptible y pensable) y de (2) “circularidad” en el sentido de que no se puede ser juez en la propia causa: no habría nada no discutible que quedara fuera de la discusión para poder funcionar como criterio en una decisión racional. J. Barnes parece esquivar esa circularidad mediante su distinción entre los dos tipos de decisión: como si hubiera una razón más allá de las partes en disputa. Sólo que esa razón, por más defendible que sea, no es más que la opinión de un individuo que busca zanjar la disputa. No habría razón no posicionada o razón independiente de la actitud (para usar la terminología del mismo J. Barnes).

Podría parecer aquí que estoy confundiendo el modo del desacuerdo con el modo de la relación. Como ya señalé, R. Hankinson considera que este modo afecta a todos los restantes. Y, sin embargo, Hankinson reseña bien a J. Barnes (1990) cuando señala que lo que importa no es el hecho del desacuerdo, sino si alguna afirmación *puede* ser impugnada **independientemente de su status general en la comunidad**. Se trata de una cuestión criterial (cfr. J. Barnes 1990.111). La conexión accidental que J. Barnes establece entre el principio que rige al modo del desacuerdo y el hecho del desacuerdo (1990.23-24) lleva a restarle importancia al contexto de creencias epistémicas cuando se trata de comprender el funcionamiento del modo del desacuerdo.

Si hubiera cuestiones indecidibles por principio, la incognoscibilidad (*akatalepsia*) sería una causa de la diafonía y la diafonía un signo de la incognoscibilidad. Este sentido modal es incompatible con el pirronismo: un escepticismo nunca absoluto y siempre relativo. Pero, ¿los otros dos sentidos modales, compatibles con el pirronismo, son compatibles con aquello que J. Barnes llama “decisión racional” y, más en general, con la manera en la que distribuye el

territorio de las decisiones? Si se excluye el esencialismo modal encerrado en la expresión “indecidible por principio”, queda en cualquiera de los otros dos casos una dependencia de lo modal respecto de determinados hechos: una comunidad epistémica, la disponibilidad de determinados sistemas simbólicos (gráficos, escrituras, algoritmos, etc.), etc. Pero, entonces, no se puede prescindir del contexto epistémico y, por lo tanto, el modo del desacuerdo tiene una importancia epistemológica fundamental. Si J. Barnes tiene razón en distinguir entre decisión racional y decisión histórica, entonces una noción como la de comunidad epistémica parece epistemológicamente prescindible, que sólo plantearía problemas sociológicos. Pero no, en el caso contrario. En la medida en que se va descontextualizando la racionalidad, el desacuerdo real va perdiendo importancia y se lo va sustituyendo por la posibilidad “lógica” de un conflicto.

§5. En conclusión, se puede afirmar que hay dos presunciones que operan en la interpretación y uso de los Modos de Agripa tal como son analizados por J. Barnes, y sospecho que no es algo particular de este autor, sino común a muchas interpretaciones. Por un lado, una presunción fundacionista que lleva a no poder pensar la noción de justificación independientemente de la noción de prioridad epistémica. Por otro lado, una presunción anticontextualista que lleva a dar una interpretación no controversial de los modos de la circularidad y de la hipótesis, a descartar el modo de la diferencia no decidida como meramente psicológico y carente de relevancia epistémica, y a excluir el modo de la relación perdiendo de vista el funcionamiento conjunto de los modos de Enesidemo y los modos de Agripa. Tal como se ha venido haciendo desde Aristóteles, ambas presunciones llevan a aislar el trilema clásico de los otros dos modos, lo cual implica abstraer, por un lado, de la problemática relativa al contexto controversial de la justificación y, por el otro, de la problemática de los supuestos ontológicos ligados a la noción de “relación”.

Una vez hechas las críticas a las presunciones señaladas, se podría complementar la reconstrucción de problemáticas agrílicas del *Esquema 2*. La enumeración que sigue apunta a poner en un primer plano la cuestión de distintos tipos de “racionalidades” que podrían estar en juego a la hora de verse afectado por los MA o no.

- A) Contextualismo y anticontextualismo: racionalidad contextual / no contextual; justificación objetiva y justificación personal.
- B) Contraposición equipolente: la autorización de cualquier punto de vista (modo de la hipótesis y la forma de relativizar que caracteriza a los modos de Enesidemo); la desactivación de la pretensión de verdad (ser / parecer), la relación y la ontología

“realista”; los modos de la relación y de la diferencia: la parálisis de la racionalidad inmediateista.

- C) Argumentación *ad hominem*: 1) caracterización y delimitación de la argumentación *ad hominem*; 2) la crítica filosófica: análisis de sus condiciones mínimas en términos de la tensión entre argumentación *ad hominem* y petición de principio; 3) la comunidad epistémica universal inexistente y la discusión sobre principios, peritropé y argumentos reflexivos.
- D) La parálisis de la racionalidad no contextual: la polarización entre racionalidad formal discursiva (mediateista) y racionalidad material intuitiva (inmediateista) y su atacabilidad por los modos de agripa en su versión contextual y en su versión no contextual (el trilema clásico).

## *Capítulo 2: Pirronismo y racionalidad en la época de Jena.*

En este capítulo se realiza un examen de la presencia de las problemáticas agrílicas en la producción filosófica de Hegel, particularmente al comienzo y al final de su estadía en Jena. Se intentará mostrar que al menos dos de las transformaciones más importantes que realiza Hegel en el diseño epistemológico de su sistemática filosófica durante ese período se vinculan de manera muy directa con un tipo de apropiación “coherentista” de las problemáticas agrílicas.

Por un lado, se trata de la integración de procedimientos negativos y constructivos en una única concepción de la racionalidad (“todo lo lógico real tiene tres momentos”, como dice Hegel en el §79 de la *Enciclopedia* de Berlín) que da lugar al monismo metodológico hegeliano: el mismo método opera en la *Fenomenología* y en la *Ciencia de la lógica*. Aquí sostengo que esta transformación se explica, en parte, por las críticas de Hegel al fundacionismo epistémico o, dicho de otro modo, por su evaluación coherentista del núcleo trilemático de los modos de Agripa. Por otro lado, se trata de la sustitución de una “lógica” por una “fenomenología del espíritu” como disciplina adecuada para desempeñar la tarea de una “introducción” al sistema. Aquí sostengo que esta transformación se explica, en parte, por el intento de responder, de una manera coherentista, al modo escéptico de la diferencia no decidida y al de la hipótesis (interpretado controversialmente).

El examen permitirá mostrar que, en lo que se refiere a la justificación epistémica, el conocimiento filosófico tal como lo diseña Hegel en vistas de los problemas pirrónicos tiene que moverse en dos niveles, el nivel de la microjustificación, i.e. del tipo de “inferencia” que articula la trama del sistema coherentista filosófico, y el nivel de la macrojustificación, i.e. de la organización sistemática del saber en su conjunto junto con su introducción sistemática.

Entonces, primero analizo el artículo del escepticismo de 1802, el *Skeptizismusaufsatz*, a fin de establecer la delimitación, interpretación y diagnóstico hegelianos de los modos y su manera de visualizar una salida a los mismos. Este análisis se hace en el contexto de otros escritos de Hegel entre 1801-1802. Ellos permitirán mostrar la crítica hegeliana a distintas formas de fundacionismo en conexión con el problema de una racionalidad reducida a entendimiento y acechada por el peligro de la heteronomía tal como se presenta en la crítica que particularmente Jacobi efectúa a la filosofía kantiana. En segundo lugar, comparando el comienzo y el final de esta época, que termina con la publicación de la *Fenomenología del espíritu*, identifico las dos transformaciones cruciales de la concepción hegeliana del sistema de la filosofía e intento

explicarlas en conexión con la peculiar posición coherentista que Hegel va adoptando frente al conjunto de problemáticas agrílicas.

---

### Sección 1: El *Skeptizismusaufsatz* en el contexto de los escritos de Jena entre 1801 y 1802

§1. El artículo titulado “Relación entre el escepticismo y la filosofía. Exposición de sus diversas modificaciones y comparación del más reciente con el antiguo” o, como se lo conoce más brevemente en la bibliografía secundaria, el *Skeptizismusaufsatz* (SA), aparece publicado en el *Kritisches Journal der Philosophie* en marzo de 1802. Ante todo, hay que hacer dos observaciones para la comprensión de este texto. La primera observación es que este artículo se presenta como una reseña del libro de Gottlob E. Schulze *Kritik der theoretischen Philosophie* (1801). Hacer una reseña de un libro de G. Schulze en el contexto de esos años en Alemania buscaba claramente que se asociara con toda una trama de libros y reseñas vinculados con las discusiones suscitadas por la aparición de las Críticas kantianas. La conexión más cercana era con la reseña hecha por J. G. Fichte en 1794 de una obra anterior de G. Schulze titulada *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (1792). Como se ve, ya esta obra de G. Schulze se propone como una crítica a K. L. Reinhold, portavoz de la filosofía crítica, autorizado por el mismo I. Kant. Por el título de la reseña de Hegel, se ve que la intención es plantear de una manera muy general todas las relaciones que se pueden establecer entre la filosofía y las distintas formas de escepticismo. Hegel delimitará con precisión entre formas modernas de escepticismo, entre las que incluirá la filosofía de G. Schulze, y formas antiguas de escepticismo y hará, mediante una comparación entre las distintas formas de escepticismo, una crítica a G. Schulze al tratar de defender la superioridad crítica del escepticismo antiguo.<sup>1</sup> Y sin embargo por una de las tesis que busca defender, a saber “que el escepticismo está vinculado de la manera más estrecha con toda verdadera filosofía” (W2.227), busca romper la polarización entre filosofía genuina, por un

---

<sup>1</sup> Como ya se señaló en la “Introducción” de esta investigación, no me ocuparé aquí en particular de las críticas de Hegel al escepticismo moderno y a G. Schulze, si bien como se verá por lo que sigue las críticas que tematizaré se le aplican de manera general. Sobre la evaluación hegeliana del escepticismo moderno cfr. entre otros M. Forster (1989), M. Forster (1996), K. Westphal (1989), L. Hoyos (2001), A. Engstler (1996), W. Jäschke (ed.) (1993). Sobre el tema independientemente de Hegel, cfr. los ya clásicos M. Burnyeat (1982) y M. Williams (1986). Hay una polémica en torno a si las críticas de Hegel a G. Schulze no se aplicarían más al *Enesidemo* que a la *Crítica de la filosofía teórica* debido a la recepción por parte de Schulze de la filosofía commonsensista de Thomas Reid, que le habría permitido colocarse fuera del marco de “la vía de las ideas” típicamente cartesiano. Según H. S. Harris la posición de Schulze no habría cambiado en comparación con el *Enesidemo*, pero sí según Engstler en la particular dirección de abandonar el mentalismo característico de la filosofía moderna a partir de Descartes por la recepción de la obra de Thomas Reid; cfr. G. Di Giovanni y H. S. Harris (eds.) (2000).

lado, y escepticismo, por el otro. La filosofía tiene una tarea crítica que la vincula con el escepticismo.

La segunda observación es que el hecho de que el SA se publique en el *Kritisches Journal der Philosophie* lo inscribe en el marco del programa de esa publicación, tal como fuera anunciado en su primer número en enero de 1802, mediante un escrito introductorio titulado “Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere” (W2.171-187), redactado en forma conjunta por F. Schelling y Hegel. Como se ve, la elección del tema “escepticismo” tampoco es indiferente a la revista, no sólo porque como reseña crítica realiza el proyecto, sino porque además reflexiona sobre el mismo.

§2. Ahora bien, el texto del SA, luego de una breve introducción en la que ya aparece la inquietud planteada por el modo del desacuerdo no decidido relativo a las doctrinas filosóficas, se ocupa del libro de G. Sculze, pero en su parte central tematiza explícitamente el escepticismo antiguo, el pirronismo en particular dedicándole un espacio importante a los modos escépticos (W2.239-248).<sup>2</sup>

En términos generales, la interpretación de Hegel coincide con todo aquello que hoy es comúnmente aceptado sobre el pirronismo y que se presentó en el Capítulo 1:

1. Auto-comprensión del escéptico como manera de intervenir, un hacer que tiene por fin la tranquilidad del ánimo; conexiones entre *isostheneia* y *epoché* y entre *epoché* y *ataraxia*; en lugar de doctrinas (tesis) maneras generales de hacer: modos.
2. Estrategia escéptica *ad hominem*.
3. Principio escéptico: la acción de contraponer.
4. Ausencia de doctrina.

<sup>2</sup> Hegel también trata con mucho detalle los modos de Agripa en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* (W19). En una lectura inicial, da la impresión que Hegel –por ciertas declaraciones que hace– le atribuye más importancia filosófica a los MA en las Lecciones que en el SA. Sin embargo, K. Vieweg (1999) cuestiona con buenas razones esta impresión. En mi opinión, ambos textos presentan una coincidencia tal que permite afirmar que la relación que Hegel cree que la filosofía especulativa tiene con el escepticismo permaneció constante a lo largo de toda la obra del filósofo. No es que no haya diferencias. Los propósitos de ambas obras son distintos. También el lenguaje hegeliano difiere en muchos puntos. En particular, mientras que en 1802 Hegel traduce el término griego ‘*antithesis*’ con el término “antinomía”, en las *Lecciones* se traduce por “contradicción”. Pero en ambas obras se emplea

Sin embargo, ello no significa que Hegel no adopte una interpretación propia, sobre todo en relación con los puntos controvertidos. Por lo general, su posición se pone de manifiesto en las traducciones, paráfrasis y formulaciones en las que se presenta esa caracterización general del sentido y del quehacer pirrónicos. En algunas, incluso, se nota una tensión entre aquello que está exponiendo y la manera en la que lo quiere utilizar según el propósito más general del texto en el que se incluye.<sup>3</sup> Hay dos cuestiones centrales que hay que resaltar en la comprensión hegeliana de los modos de Agripa.

#### A) Diagnóstico categorial

Al parecer, el interés de Hegel por los modos y, en particular, por los MA se debe a que ve operando en ellos maneras de pensar que se articulan en un conjunto de categorías que permiten explicar la aporeticidad y, por lo tanto, la fuerza crítica que el escéptico dirige al dogmático. Tres de ellas se pueden identificar: 1) la “conciencia común”, el “sentido común”, el “sano entendimiento humano”; 2) el “pensar finito” propio de las ciencias empíricas, el entendimiento que opera “reflexivamente”; y el 3) pensar “infinito” o “racional”.

Mientras que los modos de Enesidemo se dirigen contra la conciencia común, contra el ser sensible, i.e. contra toda afirmación de la forma “esto es ...”, los MA se dirigen contra la reflexión (un entendimiento formado, categorías científicas, el estar pensado de lo sensible, la determinación de lo sensible mediante conceptos), i.e. contra toda afirmación de la forma “esta cosa es *una*”. Este carácter categorial, que se refiere al contenido,<sup>4</sup> diferencia al escepticismo antiguo del escepticismo moderno de tipo subjetivista.

#### B) Centralidad diagnóstica del modo de la relación

En segundo lugar, Hegel vincula el modo de la relación directamente con el método contrapositivo, de manera que, un poco al estilo de R. Hankinson, le otorga un valor explicativo central respecto del desacuerdo no decidido o equilibrado.<sup>5</sup> Esto se confirma cuando se compara el orden de presentación de los modos en dos de las formulaciones de MA:

---

para traducir ese término griego la expresión “contraposición” (*Entgegensetzung*), en coincidencia con la traducción actual que M. Hossenfelder (1993) hace de los Esbozos pirrónicos al alemán.

<sup>3</sup> Lo mismo sucede en su exposición en las *Lecciones*, cfr. por ejemplo W19.374.

<sup>4</sup> Cfr. W19.373: “lo objetivo del escepticismo”.

<sup>5</sup> Esto es una constante en el análisis diagnóstico que Hegel realiza de los MA: cfr. W19.392-393.

La primera (W2.244) es MD, MRI, MR, MH, MC, y coincide con la de Sexto Empírico, pues está exponiendo el texto del filósofo griego. La segunda es (W2.246) MR, MRI, MC, MH, MD. Como se puede observar comienza por MR y termina con MD. Hegel señala:

Dado que la esencia del dogmatismo consiste en considerar como si fuera algo absoluto algo finito que contiene una contraposición (p. ej. el puro sujeto o el puro objeto, o, en el caso del dualismo, la dualidad frente a la identidad), la razón muestra que este absoluto tiene una relación con aquello excluido por él y que sólo es mediante y en esta relación con un otro y, por lo tanto, no es absoluto, según el *tercer modo* de la relación. (W 2.245).

Parece innegable que esta “traducción” al vocabulario hegeliano no deja la cosa tal como era, sino que la convierte en otra. Por ahora interesa constatar que la red escéptica empieza, en la versión de Hegel, con MR y termina con MD. Si no fuera atractiva para mí la hipótesis de que Hegel está poniendo al descubierto una estructura que genera problemas que pierden su razón de ser una vez que se critica esa estructura, me inclinaría a pensar que la inversión hegeliana del orden de Sexto, que siempre empieza con MD, es una inversión completamente antiescéptica. Pues, por lo visto en el capítulo anterior en la discusión de la interpretación de J. Barnes, es el hecho contingente del desacuerdo no decidido la condición para cualquier suspensión del juicio.

El hecho es que Hegel le da una centralidad diagnóstica al modo de la relación. Y si bien no es el único autor que le otorga a ese modo un papel fundamental en el conjunto de los MA, sí le es peculiar la interpretación categorial, tanto de esa noción como de todos los MA. Esto no es casual, dado que el modo de la relación está en el centro de la problemática de la “metafísica” occidental: por un lado, está dominada por la oposición entre lo absoluto como lo independiente y lo relativo como lo dependiente, sea en el orden del ser o del conocer: ¿estamos frente a la noción del fundamento? Por otro lado, está dominada por la oposición entre lo absoluto como lo (verdaderamente) real y lo relativo como lo aparente, aquello que en su ser para otro no se muestra tal como es en sí.<sup>6</sup>

En varios lugares de su obra, Hegel distingue entre diversas formas de dogmatismo. En primer lugar, identifica el **dogmatismo de la aseveración**: la simple afirmación sin dar razón alguna (PhG 30.33 y 41.20); en segundo lugar, el **dogmatismo de la certeza de sí mismo**: la afirmación como verdad de todo aquello que se le presenta a un sujeto como inmediatamente

<sup>6</sup> Cfr. J. Annas y J. Barnes (1985), cap. 11, R. Hankinson (1995), R.-P. Horstmann (1984), C. Iber (1990).

cierto o el sujeto como autoridad interna (PhG 41 y 61); y en tercer lugar, el **dogmatismo de la finitud** que es aquel al que se refiere aquí (cfr. más arriba el texto citado de W 2.245).

Mientras que las dos primeras formas de dogmatismo son, en su superficie, indiferentes en relación con la manera en la que se concibe el contenido o la forma, en el sentido de que no explicitan sus supuestos, en el dogmatismo de la finitud sale a relucir precisamente alguno de esos supuestos. Dicho de una manera un poco simple, el dogmatismo de la finitud consistiría en tomar como absoluto (aislado, separado, autocontenido) algo que está constituido relacionamente (cfr. también Werke 8 § 32 Zusatz).

De este análisis inicial de la discusión hegeliana de los modos de Agripa en el SA resulta:

1. Que para Hegel el modo de la relación (MR) desempeñaría un papel fundamental en el conjunto de los modos de Agripa al estar vinculado directamente con aquello que hace posible la aplicación del principio escéptico de la oposición;
2. Que Hegel interpreta los modos de Agripa en términos de las maneras en que emplean ciertas categorías en conexión con distinciones que hace entre maneras de pensar: entendimiento, reflexión, razón, etc.
3. Que podría establecerse alguna cercanía entre MR y algún tipo de tesis acerca de una ontología que privilegia una determinada concepción de la relación.

§3. En el SA, Hegel señala de manera muy breve y compacta aquello que considera como respuesta apropiada a la problemática de los modos de Agripa. Esta respuesta no deja de tener vaguedades, ambigüedades y problemas en su formulación y en sus conceptos; algunos de los cuales el mismo Hegel se encargará de explicitar y tratar de disipar haciendo modificaciones aquí y allá en su filosofía. Con todo, este texto contiene algunas de sus críticas a la sistematización típicamente fundacionista que son relevantes para entender la dirección de sus preocupaciones. Presentaré a continuación una traducción del texto en cuestión. El texto se encuentra en W 2.246-247.

Introducción:

“Estos modos son racionales contra el dogmatismo precisamente porque hacen visible, contra lo finito del dogmatismo, lo opuesto que éste había aislado; en consecuencia, ellos producen la antinomia. Por el contrario, cuando se los dirige contra la razón, retienen como su característica la diferencia pura por la que están afectados. Lo racional de ellos ya está en la razón.”

Modo de la diferencia:

“En lo que concierne al primer modo, el de la diversidad, lo racional es siempre y en todo lugar igual a sí mismo. La desigualdad pura sólo existe para el entendimiento y todo lo desigual es puesto por la razón como uno. Por supuesto, esta unidad así como aquella desigualdad no deben ser interpretadas de la manera vulgar y pueril –como señala Platón– según la cual un buey, etc., es puesto como lo uno del cual se afirmaría que es a la vez muchos bueyes.”

Modo de la relación:

“No es posible decir de lo racional, de acuerdo con el tercer modo, que existe sólo en relación (*Verhältnis*), en una relación (*Beziehung*) necesaria con un otro. Pues lo racional mismo no es más que la relación (*Verhältnis*).”

Modo de la circularidad:

“Dado que lo racional es la relación (*Beziehung*) misma, entonces los relacionados que, cuando son puestos por el entendimiento, tienen que fundamentarse (*begründen*) recíprocamente, no harán caer a lo racional mismo en el círculo [...]. Pues en la relación (*Beziehung*) nada se fundamenta (*begründen*) recíprocamente.”

Modo de la hipótesis:

“Del mismo modo, lo racional no es una presuposición no probada (*unbewiesene Voraussetzung*), según señala el cuarto modo, frente a la cual podría ser presupuesto sin prueba y con el mismo derecho lo opuesto (*Gegenteil*). Pues lo racional no tiene opuesto, abarca dentro de sí a ambos finitos que se oponen entre sí.”

Modo del regreso al infinito:

“Los dos modos anteriores contienen el concepto de fundamento (*Grund*) y consecuencia (*Folge*), según el cual un elemento sería fundamentado (*begründen*) por otro elemento distinto. Dado que para la razón no hay elementos distintos (*kein Anderes gegen ein Anderes*), dejan de tener validez tanto los elementos como la exigencia de un fundamento, repetida infinitamente y hecha en el terreno de las oposiciones, es decir, el segundo modo que lleva a lo infinito. Ni esa exigencia ni esta infinitud se refieren a la razón.”

Pasaje siguiente ligado a la Introducción:

“En consecuencia, dado que todos estos modos encierran dentro de sí el concepto de algo finito y se fundan en él, cuando se los aplica a lo racional resulta de manera inmediata que ellos convierten a lo racional en algo finito, que para poder tocarlo (*kratzen*) lo infectan (*Krätze*) con la limitación (*Beschränktheit*). No se dirigen en y para sí contra el pensar racional, pero cuando lo hacen, tal como Sexto también los emplea, alteran inmediatamente lo racional. [...] un ejemplo [...] cuando [el escepticismo] cuestiona el conocimiento de la razón a partir de sí misma transformándola, o bien en algo absolutamente subjetivo o bien en algo absolutamente objetivo y, o bien en un todo o bien en una parte; ambas cosas las ha añadido por primera vez el escepticismo.”

§4. La discusión de la funcionalidad de los modos en conjunto y de los supuestos que hacen todos ellos no puede minimizarse declarando la primacía de uno u otro modo, como hacen algunos intérpretes. Porque parece tratarse de una única concepción de la racionalidad (el entendimiento, la llama Hegel) que los articula. Así, por un lado, no puede aislarse el modo de la circularidad respecto de los modos del regreso y la hipótesis, pues todos están articulados por una misma concepción de la relación “fundamento / consecuencia” que, no casualmente, produce la máquina del trilema. Pero, por otro lado, aislar el trilema respecto de los modos del desacuerdo y de la relación impide plantear la noción de relación implicada en el desacuerdo. Justamente, la relación “fundamento / consecuencia” es un tipo “relación”.

Hegel concede la fuerza de los MA, sólo que su diagnóstico es que su fuerza se debe a una manera particular de pensar que llama “entendimiento”. Esta manera de pensar se caracteriza por la “diferencia / desigualdad pura”, i.e. el dogmatismo de finitud, del cual se habló más arriba. El tipo de sistematización que puede hacer es de tipo axiomática: 1) formalismo inferencial, 2) puntos de partida inmediatos, i.e. no justificados inferencialmente, 3) exclusión indecible entre distintos sistemas.

Los modos de la circularidad, la hipótesis y el regreso al infinito ponen en juego el concepto de relación “fundamento / consecuencia”. ¿En qué difiere esta relación de la relación en que consiste lo racional? Lo racional carece de la externalidad característica de esa noción de razón que separa entre contenido y forma, entre verdad y justificación. ¿Qué relación habría, entonces, entre contenido y forma, entre verdad y justificación para el caso de lo racional? ¿Qué sentido habría que darle al término ‘*beziehen*’ para que conserve el ingrediente epistémico propio del concepto “*begründen*”?

Contra el trilema Hegel afirma que lo racional mismo es un relacionar tal que no tiene opuesto y así no se cumplirían las condiciones para que se considerara vicioso al círculo, para que hubiera un proceso de repetición abstracta o para que hubiera un desafío desde un opuesto. Al parecer, eliminar la “diferencia pura” significaría integrar en una única estructura o en un único proceso aquello que se presentaba inicialmente como libre de toda relación, como un absoluto. Justamente sería la unicidad de ese proceso o estructura aquello que permitiría evitar la dificultad planteada por el modo de la diferencia.

“Lo racional”, entonces, está caracterizado como:

- 1) como unicidad incluyente, en el sentido de que no tendría opuesto, sino que incluiría a toda oposición.
- 2) como un tipo de “relación” que permitiría realizar la inclusión, de tal manera que esa relación no sería “externa” -como sería la que caracteriza el “fundamental”-, como si los elementos relacionados pudieran pensarse “consistentemente” fuera de la relación, sino por el contrario eliminaría esa “exterioridad” responsable de la aporeticidad del pensar “finitista”.

Si se hablara de un pensar “infinito” tendría que cubrir los dos aspectos: (1) máximamente incluyente (no deja nada afuera) y (2) “estructuralmente” incluyente (en el sentido de “interiorizar” los opuestos finitos).

§5. Llegados a este punto, vemos que el concepto de “sistema” es insuficiente, por sí solo, para expresar algunos de los problemas que aquí están en juego.<sup>7</sup> Por lo pronto, es más preciso hablar de distintas formas de sistematización. Por un lado, habría una forma de sistematización que podríamos llamar “finitista”, ejemplificada por un sistema axiomático, mientras que, por otro, otra forma de sistematización que podríamos llamar “holista”. En este caso no es tan sencillo decir qué ejemplificaría esta forma de sistematización. Se verán a lo largo de esta investigación los problemas que se plantean. Aquí me interesa señalar que la vinculación entre el conocimiento racional, filosófico, y la forma de sistematización holista no es, en el contexto de la filosofía alemana en el que Hegel está escribiendo, ninguna novedad. Nadie menos que I. Kant defiende de manera enfática esa vinculación.

<sup>7</sup> Sobre “sistema” y en general para lo que sigue cfr. entre otros M. Zahn (1973), N. Rescher (1979), N. Hinske (1991), M. Kopper (1991), H. Fulda y J. Stolzenberg (eds.) (2001).

En la “Metodología Trascendental” de la *Crítica de la razón pura*, Kant critica el tipo de sistematización finitista como adecuado para el conocimiento filosófico, debido a que se trata de evitar el uso de los paradigmas matemáticos que habrían llevado por el mal camino de la filosofía racionalista al sugerir la posibilidad de una “intuición” no empírica, sino *a priori* y no sólo formal. Si se rechaza la noción de intuición intelectual, entonces la filosofía no dispone de un conocimiento inmediato que le asegure de los puntos de partida en la forma de primeros principios de un sistema de tipo finitista. La filosofía va elaborando sus conceptos, de tal modo que no se parte de definiciones, sino que se llega a ellas. En la misma Metodología, en la sección titulada Arquitectónica Trascendental tematiza Kant una noción de sistema que sea adecuada al conocimiento filosófico. Se trata justamente del tipo de sistematización holista que Kant intenta hacer intuitivo remitiendo a un “cuerpo animal” y que caracteriza en términos de nociones tales como “idea”, “fin”, “aumento interior”, “articulación”, “unidad arquitectónica”, etc. Citemos algunos textos:

“Entiendo empero por sistema la unidad de los múltiples conocimientos bajo una idea. Ésta es el concepto racional de la forma de un todo, en la medida en que mediante ese concepto se determina *a priori* tanto la extensión de lo múltiple, como el lugar respectivo de las partes. El concepto racional científico contiene, por consiguiente, el fin y la forma de aquel todo que es congruente con él. La unidad del fin al que se refieren todas las partes, y en cuya idea todas ellas también se refieren unas a otras, hace que cada parte pueda echarse de menos, cuando ocurre el conocimiento de las restantes; y [hace] que no produzca ningún añadido contingente, ni haya ninguna cantidad indeterminada de perfección que no tenga sus límites determinados *a priori*. Por tanto, el todo está organizado (*articulatio*) y no amontonado (*coacervatio*); puede, por cierto, crecer internamente (*per intus suceptionem*) pero no externamente (*per appositionem*), tal como un cuerpo animal, al cual el crecimiento no le añade ningún miembro, sino que, sin alteración de la proporción, hace a cada uno de ellos más fuerte y más apto para sus fines.”  
(KrV A 832-833 = B860-861, tr. M. Caimi)

Dada esta caracterización, hay que señalar que está perfectamente en consonancia con algunas de las declaraciones de I. Kant en el Prólogo de 1787 de la *Crítica de la razón pura*. Allí aparece la noción de sistema holista justificando las extremas pretensiones epistémicas de integridad y exhaustividad que Kant reivindica para la empresa crítica, en conexión con una caracterización de la razón pura, objeto temático de la crítica:

“[la razón pura] es, con respecto a los principios del conocimiento, una unidad enteramente separada, que subsiste por sí, en la cual cada miembro, como en un cuerpo organizado, existe para todos los otros, y todos existen para uno” (KrV B xxiii, tr. M. Caimi) (cfr. también los muy importantes pasajes B xxxvi-xxxviii y B xlv).

Según Kant, entonces, es la manera misma de ser la razón humana aquello que haría posible un conocimiento “racional”, i.e. no meramente “técnico”, sino holista de ella.

En ambos Prólogos de la *Crítica de la razón pura*, Kant señala que aquello que está en juego en esta obra es la posibilidad o imposibilidad de la metafísica, es decir de un conocimiento puramente racional en el que no intervenga la experiencia sensible. Esta tarea evaluativa, sin embargo, no puede consistir en medir a la razón por algo extraño a ella misma, debido a la autonomía pretendida por la razón. Su propia pretensión de autonomía hace que tal tarea sea una auto-crítica. De ahí que el filósofo presente la crítica de la razón pura como la más difícil de las tareas de la razón: la del “auto-conocimiento” (*Selbsterkenntnis*) (KrV A XI, pero también B 877 cfr. I. Kant 1783, § 35). La razón se investiga a sí misma respecto de su posibilidad de acceder a lo real y determinar la verdad independientemente de toda experiencia.

Ahora bien, ¿cómo es posible este auto-conocimiento racional y auto-crítico de la razón? Esta es una pregunta central que debe ser planteada para entender el desarrollo de la producción filosófica de Hegel ya desde la época de Jena.

Antes de abandonar este §, quiero enfatizar cómo en este planteo acerca del auto-conocimiento de la razón que se presenta en la *Crítica de la razón pura*, la noción de sistematización holista tiene tres sentidos, uno ontológico, otro semántico y otro epistémico: es la manera de ser la razón la que haría posible su exposición lingüística como un sistema holista evaluable en términos coherentistas. Como vemos parece haber una relación muy estrecha entre la “ontología de la razón” (o, para ser más cautos y tal vez precisos, del “sujeto racional”), la semántica de su exposición y su epistemología.

§6. Si ahora volvemos al texto del SA en el que Hegel propone una salida a los modos de Agripa, los ecos de la filosofía kantiana no sólo resuenan en la presencia de la noción de sistematización holista, sino también en otros dos elementos que hay que señalar:

- (1) el problema auto-conocimiento de la razón.

- (2) la noción de antinomia.

En relación con el problema del auto-conocimiento de la razón, Hegel señala la inadecuación de los modos, pero pone de manifiesto que, cuando se intenta atacar ese auto-conocimiento de esa manera, el efecto es la finitización de lo racional y, la consecuente producción de antinomias. Adviértase que, en su lectura de Sexto Empírico, a Hegel le llamó la atención particularmente este problema (W2.234-235 y 247), como para entresacar ese problema y no otros, de la infinidad inagotable de problemas que aborda el escéptico griego en sus obras. Por otra parte, no hace falta sino echar un vistazo al *Differenzschrift* (DS) de 1801 y al texto mencionado sobre la “Esencia de la crítica filosófica” (1802) para encontrarlo explícitamente planteado (W2.17, 19, 22, 46, 56; W2.172; y ya que está: PhG 19).

En esta misma trama de conexiones temáticas, también se encuentran en el DS la crítica a la sistematización finitista y los tres sentidos de la sistematización holista que señalé más arriba. Con todo, tanto en el DS (W2.46) como en “La esencia de la crítica filosófica” (W2.172) hay dos aspectos que resaltar. Por un lado, la conexión entre la razón y lo absoluto y, por el otro, la concepción de las “auto-producciones de la razón”. En relación con lo primero, simplemente señalaré aquí, dado que en otros capítulos volveré sobre el tema, que “en la época de la crítica” la única instancia suprema de evaluación es la razón, y, en este sentido, ella es la norma absoluta y, por eso, no puede plantearse la tarea de su crítica, sino como una auto-crítica.

Respecto de las “auto-producciones de la razón”, a fin de entender de qué se trata, hay que preguntarse cómo puede la razón conocerse y criticarse a sí misma, qué tipo de accesibilidad epistémica puede tener a sí misma. Hegel rechaza por completo el modelo cartesiano de la reflexión o autoconciencia caracterizado en términos de un acceso inmediato, completamente privado y puramente interior del sujeto a sus propios contenidos mentales, a sí mismo. En este sentido, según Hegel no habría ni siquiera posibilidad alguna de pensamiento no mediado por la interiorización de sistemas simbólicos –lenguajes-, de modo tal que, si se quisiera seguir hablando de “interioridad”, tendría que conceptualizarse de una manera distinta a la cartesiana. Por ahora, me importa llamar la atención sobre esta concepción hegeliana por la relevancia que tiene para las conexiones que estamos realizando. Otra vez: ¿cómo puede la razón conocerse y criticarse a sí misma? Si no hay producciones, “exteriorizaciones” u “objetivaciones”, sería imposible. Hay que entender bien estos términos que estoy empleando. No se trata de que, primero, pudiera conocerme a mí mismo en la más completa interioridad y privacidad y, luego, echara mano de un lenguaje para expresar o transmitir algo que ya estaría perfectamente determinado independientemente de los medios de exposición (*Darstellung*), como si éstos

fueran “neutros” respecto de la determinación misma de los contenidos del pensamiento. No, precisamente ése es el modelo cartesiano. Según el modelo hegeliano, no hay determinación sin medios de exposición y esto tiene consecuencias ontológicas para la concepción del sujeto, pues su auto-conocimiento objetivador no sería indiferente para su ser. Así expresado es muy confuso. Tal vez pueda decirse más claramente señalando que su auto-realización está conectada con su auto-conocimiento.

Una consecuencia no kantiana de esta concepción es –para decirlo con expresiones kantianas– que no puede haber una crítica de la razón que no sea sino de “libros y sistemas” (Kant, KrV A xii), pues ellos son las auto-producciones de la razón. Visto desde este punto de vista, se comprende que la tarea crítica tome un carácter distinto, pues no le es indiferente estar dirigida a la multiplicidad de producciones filosóficas y, mucho menos, le es indiferente encontrarse con una dispersión inquietante de las opiniones filosóficas, i.e. con el hecho al que apela el pirrónico en el modo de la discrepancia no decidida, debido a que podría inducirnos a pensar que hay “muchas razones” y, por lo tanto, ninguna:

“[...] afirmar, no la posibilidad de formas relativamente diversas de una y la misma Idea, sino la posibilidad de filosofías esencialmente diversas y, sin embargo, igualmente verdaderas, es una representación que realmente no merece ningún tipo de consideración, aun cuando sea muy consoladora. El hecho de que la filosofía sea *una* y sólo pueda ser *una*, se debe a que la razón es sólo *una*; y así como no puede haber razones distintas, tampoco puede presentarse un muro entre la razón y su auto-conocimiento, por el cual éste pudiera llegar a adquirir la diversidad esencial de la apariencia; pues la razón, considerada de manera absoluta y en cuanto llega a ser objeto de sí misma en el auto-conocimiento, por lo tanto filosofía, es una y la misma y así enteramente lo mismo.” (W2.171-172)<sup>8</sup>

§7. Pasemos ahora al otro elemento, aparentemente kantiano, presente en el SA (y también en el DS): la antinomia. Y aquí hay que preguntar lo siguiente: ¿es posible lograr una sistematización

<sup>8</sup> “[...] nicht die Möglichkeit bloß verschiedener Formen der einen und selben Idee, sondern die Möglichkeit wesentlich verschiedener und doch gleich wahrer Philosophien behaupten, - eine Vorstellung, auf welche, so großen Trost sie enthalten mag, eigentlich keine Rücksicht zu nehmen ist. Daß die Philosophie nur *eine* ist und nur *eine* sein kann, beruht darauf, daß die Vernunft nur *eine* ist; und sowenig es verschiedene Vernunften geben kann, ebensowenig kann sich zwischen die Vernunft und ihr Selbsterkennen eine Wand stellen, durch welche dieses eine wesentliche Verschiedenheit der Erscheinung werden könnte; denn die Vernunft absolut betrachtet und insofern sie Objekt ihrer selbst im Selbsterkennen, also Philosophie wird, ist wieder nur eins und dasselbe und daher durchaus das Gleiche.” (W2.171-172). Cfr. G.W.F. Hegel, W2.17

holista con procedimientos puramente afirmativos? ¿cuál es la necesidad de emplear procedimientos “negativos”, “destructivos”, “críticos”?

Ante todo, recordemos brevemente que, en la Metodología de la *Crítica de la razón pura*, en conexión con la distribución del territorio crítico en una analítica y una dialéctica, I. Kant había señalado que el empleo de procedimientos negativos para dar justificaciones epistémicas en el ámbito del conocimiento *a priori* era epistémicamente incontrolable, particularmente porque permitía construir pruebas antinómicas; y que en consecuencia la analítica tenía y podía renunciar a todo procedimiento negativo.

Dicho esto, presentaré a continuación la comparación que hace U. Claesges (1996.119-126) entre la noción kantiana de “antinomia” y la noción hegeliana en el marco de los escritos hegelianos de la época de Jena.<sup>9</sup>

El principio del escepticismo establece la práctica de la “oposición” como forma de alcanzar la equipolencia de las razones y, por lo tanto, la neutralización de la pretensión de validez, de verdad o falsedad, de un enunciado. Ahora bien, tanto en el SA como en el DS (*Differenzschrift*) se caracteriza el resultado de la “oposición” como una antinomia<sup>10</sup> y la misma se presenta, analiza y discute en el marco de la relación entre dos formas de racionalidad que Hegel llama “entendimiento” (*Verstand*) y “razón” (*Vernunft*), de manera parecida a la forma en la cual Kant introdujo la noción de antinomia en la *Crítica de la razón pura*.

U. Claesges hace un análisis de la antinomia dialéctica en términos de la noción crítica de antinomia y las modificaciones que Hegel habría operado sobre ella.

### **Antinomia “crítica”:**

Noción:

1. Consiste en dos juicios que se contradicen entre sí al relacionar con un mismo sujeto predicados opuestos contradictoriamente: *S es p* y *S es no-p*.
2. Ambos juicios deben ser aceptados, pues hay razones del mismo peso a favor de cada uno de ellos.

<sup>9</sup> Sobre la noción de “antinomia” en la época de Jena cfr. entre otros K. Düsing (1976) y W. Zimmerli (1974).

<sup>10</sup> En el DS, Hegel se refiere al resultado también en términos “aniquilación” (*Vernichtung*), “auto-destrucción” (*Selbstzerstörung*), “supresión” (*Aufhebung*) (cfr. entre otros textos W2.28 y 36); en la

Con estas dos características tendríamos la equipolencia clásica. A continuación viene el componente netamente antinómico.

3. Cada uno de los juicios puede ser tomado como punto de partida para dar una prueba del otro, así bajo la suposición de que *S es p* se sigue que *S es no-p* y viceversa.

Hay que aclarar que aquí se emplea el concepto de contradicción tal como Kant lo define: “a ninguna cosa le conviene un predicado que la contradiga” (KrV A151=B190, tr. M. Caimi). Si el juicio *S es p* es verdadero, entonces a la cosa a la que se refiere *S* le corresponde el predicado *p*. Si, entonces, en un segundo juicio a la cosa así determinada le corresponde el predicado *no-p* (en el juicio *S es no-p*), entonces se presenta una contradicción, pues a la cosa le correspondería un predicado que la “contradice”.

**Interpretación kantiana:**

1. En el marco de la filosofía crítica se interpreta que la antinomia está en conexión con el “status ontológico” del sujeto *S* cuando *S* se refiere a un todo para el cual posee relevancia la distinción crítica entre fenómeno y cosa en sí. La antinomia surgiría en el momento en el que este todo se concibiera como una cosa en sí.
2. La antinomia proporciona, en consecuencia, una razón para abandonar esa interpretación del todo e interpretarlo como fenómeno, de manera que de un sujeto *S* al que se le asigna el status de cosa en sí se pasa a un sujeto *S'* al que se le asigna el status de fenómeno.

¿Se soluciona la antinomia con la nueva interpretación? Antes, la verdad de un juicio implicaba la falsedad del otro y viceversa, pero ahora es posible suponer que los dos juicios que resultan de sustituir *S* por *S'* son falsos, de donde se sigue que *S'* no es ni *p* ni *no-p*. Como  $\text{no-no-}p = p$ , entonces también vale que *S'* es tanto *p* como *no-p*. Esto se explica mediante un análisis de *S'*: *S'* en calidad de representación puede ser concebida como una magnitud que no está íntegramente dada sino que está planteada (*aufgegeben*) en el movimiento de su construcción.

**Antinomia dialéctica:**

1. La noción de antinomia es la misma, i.e. las características 1, 2 y 3 arriba mencionadas también valen para la antinomia dialéctica: se trata de dos

---

“Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, en términos de “la pura nada” (*das reine Nichts*) (PhG 62); y en la *Ciencia de la lógica*, como “el cero” (*die Null*) (W6.67).

determinaciones opuestas de lo mismo, que dan lugar a dos juicios *S es p* y *S es no-p* que se contradicen entre sí, para los cuales hay razones del mismo peso y la aceptación de uno de ellos hace inevitable la aceptación del otro.

## 2. Interpretación hegeliana:

1. aquí es donde hay diferencias, pues la problemática no estaría en el “status ontológico” presupuesto de *S*, sino en la forma presupuesta de concebir los predicados *p* y *no-p*. Desde este punto de vista ambos juicios serían falsos, pero no en el sentido de que pudieran llegar a ser verdaderos mediante una reinterpretación de *S* en *S'*. La solución de la antinomia radica en una reinterpretación de *p*: *S es p'*.
2. Pero, ¿qué representa *S* en el marco de la antinomia dialéctica? ‘*S*’ designa lo absoluto (como en el caso kantiano), pero no está visto como un sujeto fijo en su determinación, sino como el proceso de la “auto-construcción” de la identidad hacia la totalidad (*Differenzschrift*, W2.25, 46, 47), un proceso de auto-determinación en el que se transita de *p* a *p'*. De este modo *p'* es tomado como punto de partida para una nueva antinomia: *P es q* y *P es no-q*, donde *P* es *p'*, y funciona como un designador de lo absoluto.

Decisiva es, entonces, la diferencia entre la posición que Kant y Hegel toman respecto de la cognoscibilidad de lo absoluto. Kant presenta a los conceptos de razón como conceptos de lo absoluto e investiga las aporías que resultan del intento de conocer lo absoluto con el entendimiento, única forma de conocer en sentido estricto que acepta Kant. Hegel busca medios de conocimiento de lo absoluto ligados a los medios de su exposición. Un principio racional que intenta ser articulado se descompone antinómicamente en determinaciones del entendimiento que Hegel llama “finitas”. Desde el punto de vista racional la antinomia es la expresión de la finitud de los medios de exposición. Ahora bien, dadas las críticas de Hegel al conocimiento inmediato, es decir a todo intuicionismo en conexión con los modos de la hipótesis y del descuerdo no decidido, entonces la contradicción antinómica se irá tornando en un indicador –y tal vez el único- de la inadecuación como vía para una redeterminación de la forma de exposición que solucione precisamente esa inadecuación.

Dice Hegel en el DS: “[...] la antinomia, la contradicción que se suprime a sí misma [*sich selbst aufhebend*]), es la expresión formal suprema del saber y la verdad.” (W 2.39). El término ‘formal’ en la frase citada apunta al problema de que, si bien se trata de un resultado que no carece de contenido y, en este sentido, ya es un resultado visto desde el punto de vista de la negación determinada, sin embargo no por ello se ha logrado su exposición (*Darstellung*).

Justamente el lado positivo de la razón intenta disponer de los medios para la exposición de ese nuevo contenido.

La antinomia dialéctica es un resultado en un doble sentido:

1. La oposición antinómica significa la aniquilación contrapositiva (*Vernichtung*) de las determinaciones finitas que como tales son determinaciones del entendimiento. Esto da por resultado, en cuanto sólo se considera esas determinaciones de por sí, su negación en la “pura nada”,<sup>11</sup> i.e. el hecho de que mediante dos afirmaciones que se contradicen no se diga nada, pues se neutraliza toda pretensión de validez.
2. En cuanto la antinomia es un producto de la actividad de la razón, el resultado no puede ser la pura nada, pues en tal caso la razón no tendría, más allá de las determinaciones del entendimiento que se aniquilan, nada que pudiera emplear para la exposición de lo absoluto. La antinomia no podría ser expresión de la verdad.

Ahora bien, dado que U. Claeges descuida la vinculación entre la posibilidad de realizar la analítica de la razón pura como un auto-conocimiento sistemático, por un lado, y el “conocimiento de lo absoluto”, por el otro; es decir, no toma en cuenta la posibilidad de que, según el mismo planteo kantiano de la tarea crítica como un auto-conocimiento racional de la razón, su bloqueo del conocimiento de “lo absoluto” pudiera tener el efecto de una auto-refutación. Esta es una crítica que Hegel le dirige a Kant. Volveremos sobre ella en el Capítulo 3.

Antes de avanzar quisiera plantear algunos problemas sobre la relación entre pirronismo y “dialéctica”, dada la tesis que Hegel comienza a sostener ya desde la época de Jena de que el pirronismo en todo aquello que tiene de “filosófico” se puede “reducir” a “reflexión filosófica” (en la terminología del DS) o a ser sólo el “momento negativo” de la razón (según la terminología de la *Enciclopedia* de Berlin, W8, §81). Según el análisis de U. Claeges, la “equipolencia clásica” no es antinómica, de modo que sólo podría afirmarse la “reducción” del escepticismo pirrónico en conjunción con la problemática de origen kantiano del conocimiento de lo absoluto. Dos observaciones sobre esto. La primera es que no me es claro que la “equipolencia clásica” no encubra –más allá de su formulación superficial- algún tipo de inconsistencia reflexiva. Que no la excluye es evidente por las referencias de Sexto Empírico a la auto-refutación (*peritropé*), pero son referencias que parecen mostrar el carácter particular o excepcional de ese procedimiento. Y sin embargo, hay una conexión lo suficientemente fuerte

---

<sup>11</sup> Cfr. la nota anterior.

entre argumentación *ad hominem* y equipolencia como para despejar toda duda al respecto. Después de todo, el diagnóstico categorial hegeliano intenta mostrar que, en el caso particular de los modos de Agripa, se trata de un problema estructural de la sistematización finitista o entendimiento. J. Annas y J. Barnes (1985) dejan totalmente en claro la dependencia que los modos de Enesidemo tienen de los modos de Agripa para poder inducir la suspensión del juicio.

La segunda observación es que, aun cuando la “equipolencia clásica” no tuviera conexión alguna con la “antinomía”, esto podría ser visto como más inquietante, pues mostraría la dependencia contextual de la práctica pirrónica y la dificultad de reducirla a cualquier “esquema”. Ya vimos como a J. Barnes le resultaba embarazosa la apertura contingente de esa práctica. Como veremos, también Hegel criticará esa apertura.

## Sección 2: Las transformaciones decisivas en relación con la concepción de la justificación epistémica

§1. Cuando se compara la posición de Hegel a comienzos de su estadía en Jena entre los años 1801 y 1802 y la *Fenomenología del espíritu*, se advierten varias transformaciones.<sup>12</sup> Aquí, dada la orientación de esta investigación, me interesa identificar particularmente dos de ellas:

- (1) La integración de procedimientos negativos y constructivos en una única concepción de racionalidad que da lugar al monismo metodológico hegeliano.
- (2) La sustitución de una “lógica” por una “fenomenología del espíritu” como disciplina adecuada para desempeñar la tarea de una “introducción” al sistema.

La primera transformación tiene que ver con las preguntas que nos formulamos al comienzo del §7 de la Sección 1: ¿es posible lograr una sistematización holista con procedimientos puramente afirmativos? ¿cuál es la necesidad de emplear procedimientos “negativos”, “destructivos”, “críticos”? La respuesta de Hegel a la primera pregunta terminó siendo un rotundo “no”. De ahí que la integración de procedimientos negativos y constructivos se exprese también en términos de la fusión definitiva de dos disciplinas que Hegel había mantenido separadas hasta el

<sup>12</sup> La producción filosófica de Hegel durante su estadía en Jena y las distintas transformaciones vinculadas con los distintos proyectos de sistema han sido muy estudiadas; cfr. entre otros H. Kimmerle (1970), W. Zimmerli (1974), K. Düsing (1976), D. Henrich y K. Düsing (eds.) (1980) y las introducciones de K. Düsing, H. Kimmerle y R.-P. Horstmann a las ediciones de los *Systementwürfe* (Hegel: SE I, II y III).

momento, a saber, entre “lógica” y “metafísica”. Si bien los procedimientos negativos claramente se refieren a la “dialéctica aniquiladora” de las determinaciones finitas del entendimiento, los procedimientos puramente constructivos que deberían hacer posible la exposición sistemática no finitista o bien no aparecen desligados de los procedimientos negativos más allá de las declaraciones en contrario, o bien cuando eso pasa, se pierde toda la dimensión de la justificación epistémica. La situación en la que se encontró Hegel fue entonces que, a pesar del intento de distribuir los procedimientos en dos disciplinas, de hecho sus ensayos efectivos no dejaron de hacer uso de ambos tipos de procedimientos, sea porque se exigiera sistematicidad también para la disciplina negativa, sea porque la disciplina afirmativa requiriera de un procedimiento que articule el sistema.

Es importante distinguir, a fin de entender que se trata de **dos** transformaciones, entre **procedimientos**, por un lado, y **funciones** asignadas a una disciplina. Se puede decir que desde el comienzo de la época de Jena Hegel ya cuenta con todos los elementos: procedimientos negativos y afirmativos, por un lado, y disciplinas introductorias y no introductorias, por el otro; incluso la dualidad “para nosotros / para ella” ya se encuentra en escritos anteriores a la *Fenomenología del espíritu*.<sup>13</sup> Y sin embargo, al asignar siempre el procedimiento negativo a una disciplina “introdutoria” y no quedar claro el sentido mismo de la función introductorias de la disciplina en cuestión no se podía visualizar que se trataba de aspectos diferentes. En el momento en que se rechaza la posibilidad de que haya algún tipo de racionalidad que no sea “negativista”, entonces se comprende que cualquiera sea la función de la disciplina siempre habrá una única racionalidad o método negativo y positivo “a la vez”.

Sobre las funciones asignadas a una “introducción” no hay claridad en la bibliografía secundaria. Por ejemplo, K. Düsing (1976) sostiene lo siguiente respecto de la relación entre “lógica” y “metafísica”:

(1) Primeros años en Jena:

$L = M$ ; lógica de la reflexión finita como introducción a la metafísica.

(2) *Proyecto de sistema II*, 1804/5:

$L \neq M$ ; lógica como fundamentación del conocimiento metafísico.

(3) Últimos años en Jena, 1805-1807:

$L = M$ ; lógica especulativa como fundamentación del conocimiento metafísico.

Se advertirá que es muy poco claro. Si tomamos en cuenta el plano de R.-P. Horstmann (en su introducción al *Proyecto de sistema II*), habría las siguientes funciones:

1. función introductoria de la lógica = prueba de identidad estructural S – O [que todo conocimiento es estructuralmente un auto-conocimiento].
2. función de la metafísica = prueba de identidad numérica S – O [que la idea absoluta es una en número y se auto-conoce].

Pero, ¿en qué sentido llamar “función introductoria” a una prueba de identidad estructural? Tal vez, ¿en el sentido de ofrecer una prueba de un presupuesto o premisa para la metafísica? No es claro. Si yuxtaponemos los planteos de los dos autores citados, tenemos las siguientes “funciones”: 1) introductoria, 2) fundamentadora, 3) crítica o destructiva. Dado que ya no habrá más fundamentación sin “destrucción”, exposición sin crítica, sigue sin entenderse la necesidad de una “introducción”. Hay un elemento que llama la atención en el aparente intercambio terminológico entre “crítica” y “destrucción”, pues si bien toda crítica implicaría a nivel de los procedimientos una “destrucción”, el procedimiento “destrutivo” por sí solo no da indicación alguna de su “uso”. En cambio, la crítica está siempre dirigida a un “otro” que adopta una posición particular. Ya habíamos señalado en el Capítulo 1 que la “crítica” no era simplemente un procedimiento argumental, sino que definía un propósito para algún procedimiento argumental. Justamente Hegel distingue, en la “Esencia de la crítica filosófica” (W2.171-187), entre el uso polémico y el uso crítico del discurso. Como veremos en el § que sigue, la cuestión de a quién y para qué se dirige un discurso jugará un papel central a la hora de comprender la tarea “introductoria”.

Como señalé más arriba una consecuencia inmediata de la primera transformación es el monismo metodológico: un mismo método para la *Fenomenología del espíritu* (FE), la *Ciencia de la lógica* (CL) y el resto del sistema. Independientemente de las dificultades que pueda traer esta tesis cuando se comparan los procedimientos de estas obras, Hegel lo señala explícitamente (entre otros W 5.17, 49).<sup>14</sup> La introducción es tan dialéctica y tan especulativa, es decir, tan “sistemática”, como lo es la *Ciencia de la lógica*.

§2. Abordemos la segunda transformación, i.e. el problema de la necesidad de una introducción sistemática al sistema bajo las características de una “fenomenología del espíritu”.<sup>15</sup>

<sup>13</sup> Cfr. por ejemplo, Hegel SE II. O. Pöggeler (1966), insistirá sobre este punto.

<sup>14</sup> Sobre las relaciones entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica*, cfr. W 5.42-43, 48-49, 57, 67; W 8 §25 A; PhG Vorrede y 528-531.

<sup>15</sup> Para esta cuestión, he tenido muy presentes especialmente dos libros: H.-F. Fulda (1965) y R. Aschenberg (1982). Cfr. R. Valls Plana (1971) y H.-F. Fulda y D. Henrich (eds.) (1973).

En la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel plantea que la ciencia no debe hacer a un lado toda empresa crítica. ¿Por qué, entonces, la ciencia tendría que ocuparse del saber que aparece (i.e. de los saberes no verdaderos), en vez de ocuparse sólo de su propio planteo? ¿Por qué la ciencia no podría ser indiferente frente a los saberes presuntos y frente a toda tarea introductoria? La respuesta la encontramos en el párrafo 4 de la *Introducción*<sup>16</sup> y tiene que ver con uno de los aspectos de la concepción de la racionalidad que Hegel busca defender. Expresado brevemente, se trata de aquel aspecto de la razón que es particularmente puesto de relieve por los modos agripicos de la hipótesis y del desacuerdo no decidido y, en última instancia, por la noción pirrónica de equipolencia.<sup>17</sup> En ese párrafo, Hegel señala que aseverar no es todavía justificar (dar razones). Las meras aseveraciones tienen todas el mismo peso argumental y, en consecuencia, en caso de oponerse o ser contradictorias entre sí, un sujeto racional no podría decidir, siempre y cuando se atuviera a su principio de que toda decisión debe tomarse exclusivamente contando con razones suficientes que inclinen la balanza hacia un lado u otro. En consecuencia, se vería obligado a suspender el juicio: “debería” hacerlo. La presencia de varios saberes en conflicto debido, en cada caso, a su pretensión exclusiva de ser “la” ciencia crea una situación en la cual inicialmente ninguno está más justificado que el otro y, por lo tanto, ninguno está justificado. La diversidad en conflicto es el signo de la insuficiencia de toda pretensión de saber inmediato. Esta situación de una “apariencia / ilusión” (*Schein*) de saber no puede ser indiferente a la ciencia, pues o ella no es más que esa apariencia (ilusión) o es, inicialmente, un saber entre otros y en competencia con ellos. Entonces, la ciencia, como empresa racional, reconoce frente a otros saberes no verdaderos tener la carga de la prueba. La ciencia no puede ser indiferente a la crítica escéptica relativa al problema de la presuposición injustificada en un contexto diafónico.

En los párrafos 9 y 11, Hegel interpreta en los mismos términos el problema del criterio. Sea que se lo formule de manera completamente general (párrafo 9) o de manera más precisa empleando las “determinaciones abstractas del saber y la verdad ... tal como se presentan a la conciencia” (párrafo 11, PhG 64.9-11), no es racional examinar una pretensión de saber empleando principios distintos de aquellos que ella reconoce porque no se está justificado en la propia mediante algún saber inmediato debido al hecho del conflicto de opiniones. Ya vimos, en el Capítulo 1, que esta situación explicaba el recurso a la argumentación *ad hominem* en la discusión crítica con un otro.

<sup>16</sup> Dada la brevedad del texto de la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, me referiré a él según el número de párrafo.

<sup>17</sup> Sexto Empírico (1993: 95 y 130-132); G. F. W. Hegel, *Werke* 2.243-247 y 19.386-401.

Estas consideraciones ponen de manifiesto que hay una dimensión controversial de la justificación que sólo puede pasarse por alto, bajo el riesgo de considerarse a sí mismo como dogmático. También ponen de manifiesto que hay un ámbito compartido de derechos y obligaciones epistémicos: cómo se distribuye la carga de la prueba y qué tipo de jugada crítica está habilitada y cuál no. Un conflicto epistémico no es mera polémica, dado que hay un juego compartido que es el de la búsqueda de la verdad como una empresa racional.

Si ahora nos volvemos a algunos textos del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, veremos la importancia que esta dimensión desempeña en la manera de plantear la empresa fenomenológica. Allí encontramos tres conjuntos de textos particularmente relevantes:

A) Los §§ 13-14 y 67 y ss. plantean la exigencia justa de accesibilidad universal a la ciencia en conexión con la polémica sobre si la ciencia debe ser el patrimonio de todos o sólo de algunos. Los §§ 13-14 hablan, en el contexto de una polémica entre “esoterismo” y “exoterismo” del saber, de la “exigencia” de “comprensibilidad” (*Verständlichkeit*) universal, de la accesibilidad a la razón por medio del entendimiento a fin de garantizar que el saber sea “patrimonio de todos”. Hegel señala que se trata de una exigencia “justa” hecha por “la conciencia que accede a la ciencia”, pues

“el entendimiento [der Verstand] es el pensar [en general], el yo puro en general; y lo comprensible [das Verständige] es aquello que ya siempre es familiar y común a la Ciencia y a la conciencia no científica, por medio de lo cual ésta ya dispone realmente de un acceso a aquélla.” (PhG 11)<sup>18</sup>

Y agrega que “sería injusto e inadmisibles no querer reconocer [anerkennen] la exigencia de esta formación” (PhG 11). Aquí se plantea la cuestión de la tensión entre “esoterismo” y “exoterismo” del saber. Ahora bien, sería muy limitado reducir la significación de estos textos a la toma de posición frente a F. Schelling. Creo que tiene una importancia decisiva que trasciende esa discusión. Dicho de otra manera, se trata de la cuestión de si hay privilegios en el acceso al saber o de si hay un acceso privilegiado al mismo. Aquí sostiene Hegel que, si hay una pretensión de conocimiento, entonces no puede ser inaccesible a algunos sujetos, sino que debe ser válida para cualquier sujeto racional que considere la cuestión. Podemos llamar a esto la exigencia de “universalidad subjetiva” (i.e. relativa a los sujetos del saber). La

<sup>18</sup> “der Verstand ist das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verständige ist das schon Bekannte und das Gemeinschaftliche der Wissenschaft und des unwissenschaftlichen Bewusstseins, wodurch dieses unmittelbar in jene einzutreten vermag”.

inaccesibilidad por principio para algunos sujetos racionales o sea la validez limitada respecto del sujeto del saber sería incompatible con la noción de ciencia.

Los §§ 67 y ss. vuelven sobre la cuestión del esoterismo para continuar la crítica contra el mismo. Señalo dos textos importantes:

1. “El buen sentido apela al sentimiento, su oráculo interior, rompiendo con cuantos no coinciden con él; no tiene más remedio que declarar que no tiene ya nada más que decir a quien no encuentre y sienta en sí mismo lo que encuentra y siente en él; en otras palabras, pisotea la raíz de la humanidad. Pues la naturaleza de ésta reside en tender apremiantemente hacia el acuerdo (*Übereinkunft*) con los otros y su existencia se halla solamente en la comunidad (*Gemeinsamkeit*) de las conciencias llevada a cabo. Y lo antihumano, lo animal, consiste en querer mantenerse en el terreno del sentimiento y comunicarse solamente por medio de éste.” (§69, PhG 51))
2. “A los verdaderos pensamientos y a la comprensión [*Einsicht*] científica sólo puede llegarse mediante la labor del concepto. Solamente éste puede producir la universalidad del saber, que no es ni la indeterminabilidad ...sino la verdad que ha alcanzado ya la madurez de su forma peculiar y susceptible de convertirse en patrimonio de toda razón autoconsciente.” (§70, PhG 52)<sup>19</sup>

B) Los §§26-30. hablan acerca de las exigencias de la ciencia planteadas a la autoconciencia, al individuo, y los derechos de éste. En ellos se plantean dos perspectivas que están a la par como partes de una controversia: la de la ciencia y la del individuo. Luego sigue Hegel señalando cuál es el punto de vista desde el cual puede “apropiarse” de otras perspectivas –a primera vista en conflicto, i.e. diafónicas. Se trata del planteo de una historia unificada de la formación de la autoconciencia como historia del espíritu. Véase que sólo la construcción de una historia bajo ciertas características podría desactivar el modo de la diferencia.

Hay entonces una dimensión de alteridad o exterioridad de la ciencia que éste tiene que poder integrar para lograr una justificación epistémica adecuada. Pero esto no puede hacerse de cualquier manera, sino en términos de accesibilidad racional, porque se pliega al juego epistémico que le reconoce derechos a los individuos que plantean su saber también como racional.<sup>20</sup>

<sup>19</sup> La traducciones de este texto y el anterior corresponden a W. Roces y R. Guerra (p. 46), con algunas modificaciones de mi parte.

<sup>20</sup> H. F. Fulda (1965.299-301) comenta el §26 del *Vorrede*: “el individuo tiene derecho a exigir que la ciencia le proporcione una escalera para acceder a su punto de vista, porque él tiene en cada figura de su saber independencia absoluta. [...] Pues de justificación sólo puede hablarse propiamente sólo en el caso

C) Por último, el §57 del “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* (en conexión con los §§ 6 y 8 de la “Introducción”) plantea el problema de la “resistencia” del otro a la apropiación por parte de la ciencia. Hegel justamente recurrirá a la estrategia *ad hominem* del escepticismo para sostener que, en el fondo no hay petición de principio alguna, y por lo tanto tampoco una violencia que pisotea los derechos epistémicos del otro. Si hay una “violencia” es la violencia que la propia autoconciencia realiza sobre sí por la auto-reflexión a la que se ve obligada por el “trabajo” del escéptico en el cual no quiere “reconocerse”. El escéptico, con su crítica immanente, es como aquello que no queremos ver de nosotros mismos y además nos resistimos a verlo atrincherándonos de manera sofisticada (polémica) incluso, es decir procedemos a una “racionalización” para conservar nuestra “identificación” con una figura que, desde un punto de vista racional, deberíamos abandonar.

Es decisivo comprender que los modos de la diferencia, de la presuposición injustificada y el de circularidad en su versión controversial, si tienen fuerza es 1) porque están anclados en un marco compartido de derechos y obligaciones epistémicas, y 2) porque quienes participan de ese marco no disponen sino sólo de una racionalidad inmediatista que no puede hacer frente a los desafíos que plantean esos modos y, entonces, se ven “obligados” a suspender el juicio, i.e. deben hacerlo, si son consistentes con ese marco de reconocimiento. Ese marco de derechos y obligaciones epistémicas es el particular espacio de las razones que fue construyendo la filosofía cuando apareció en la Grecia antigua. Es la libertad del pensamiento o del individuo lo que obliga a dar razones y a pedir las y lo que arruina una comunidad epistémica anclada en la autoridad tradicional, como lo señala Hegel en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia* (W12.335 y ss.).

“La ciencia” podría, tal vez, neutralizar puntos de vista discordantes con el suyo, dando una explicación en sus propios términos de los mecanismos formadores de esos puntos de vista. Es decir, en vez de reconocer al otro como un desafío para su pretensión de verdad, lo tomaría como un simple “objeto” a explicar. Pero en tal caso, no habría un reconocimiento recíproco como sujetos epistémicos. Si les diera “explicaciones” a los otros en calidad de sujetos racionales, tendría que ser en términos de procesos formadores de creencias racionales, i.e. apropiables en su potencial justificador desde una primera persona. Esto es lo mismo que exigir a las razones justificadoras la accesibilidad en primera persona. Se trata del planteo de un

---

de que se planteen exigencias, se hagan valer y se pongan en discusión derechos, donde la subjetividad individual sea para sí la universalidad pero reconozca fundamentalmente el derecho de la otra subjetividad a entablar pretensiones de validez y en relación con ella deje la posibilidad de equivocarse o ser responsable. [...] una justificación externa al sistema [*eine systemexterne Beglaubigung*].”

internismo epistémico vinculado a la reivindicación de la defensa de la autoridad epistémica de la primera persona.<sup>21</sup>

Por otra parte, este aspecto internista en sentido epistémico no debería ser confundido con el “individualismo epistemológico” al estilo cartesiano, es decir, con la defensa de que la única racionalidad epistémica aceptable es, en última instancia, individual o ahistórica. Justamente frente al hecho de la diversidad de saberes en conflicto, Hegel intenta sostener que hay una racionalidad en ese conflicto siempre y cuando se aprenda a reconocer la racionalidad de procesos que involucran una dimensión transindividual o una dimensión diacrónica. Esta operación que realiza Hegel conlleva ciertos riesgos, pues un internismo epistémico extremo parece estar cerca de alguna forma de racionalismo metafísico al exigir que todos los procesos formadores de creencias transindividuales y diacrónicos (históricosociales) sean a la vez considerados como procesos racionales para hacer posible su accesibilidad a una primera persona.

En conclusión, los textos considerados de la *Fenomenología del espíritu* muestran que la justificación epistémica tiene una dimensión que, independientemente del método, no puede agotarse en el recorrido intrasistemático.

§3. Ahora bien, creo que estas transformaciones se pueden comprender desde el punto de vista epistemológico –no digo que sea la única forma pues hay otras cuestiones asociadas en estas transformaciones- bajo las siguientes hipótesis: (1) ambas transformaciones están vinculadas con el conjunto de problemáticas agrílicas (no sólo el trilema) que ya plantean la doble dimensión de la justificación: objetiva y personal (o no controversial y controversial); (2) ambas transformaciones se pueden explicar, en parte, en conexión con la peculiar posición coherentista que Hegel va adoptando frente al conjunto de problemáticas agrílicas ya desde el comienzo de su estadía en Jena.

Los análisis efectuados en el Capítulo 1 y en la Sección 1 del presente capítulo justifican la primera hipótesis, muy en particular las razones que da el mismo Hegel en el “Prólogo” y la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*. En lo que sigue me dedicaré a justificar la segunda hipótesis. Para eso tematizaré el llamado “circularismo hegeliano” y comenzaré considerando con cierto detalle el modo de la circularidad, es decir, voy a tematizar el problema

---

<sup>21</sup> Sobre la distinción internismo / externismo epistémicos, cfr. Capítulo 1 en conexión con las tesis de J. Barnés (1990).

general del carácter vicioso o virtuoso del círculo en la justificación epistémica en la filosofía hegeliana a partir de la época de la *Fenomenología del espíritu* e intentar mostrar que el circularismo epistémico hegeliano asume la carga de la prueba frente a las tres objeciones tradicionalmente vinculadas con el vicio de circularidad, tal como se presentan en los escritos de Aristóteles y Sexto Empírico. De este modo, se hará evidente que Hegel se comporta en todos los frentes problemáticos que plantean los modos de Agripa como un coherentista epistémico.

§4. Comencemos presentando el problema: ¿qué hay que entender por circularidad en la justificación y por qué estaría mal incurrir en ella? Es sabido que la circularidad en la justificación ha sido considerada ya desde la filosofía griega como un problema o, mejor dicho, como una vía muerta a la hora de justificar una afirmación. Debido a ello fue integrada en el llamado *argumento del regreso o trilema de la justificación*, sea a favor de una posición fundacionista, en lo que a la justificación epistémica se refiere, sea para arribar a la suspensión escéptica del juicio. Consideremos brevemente estas dos versiones, la de Aristóteles y la de Sexto Empírico, pues cada una de ellas pone en juego aspectos distintos.

Aristóteles, en *Anal. Post.*, I 3, 72b5-20, presenta el trilema a favor de su posición fundacionista. Dado que el regreso al infinito y la demostración circular no son sostenibles, la salida consiste en negar el supuesto que ambas estrategias comparten: que todo conocimiento (*episteme*) es demostrativo. En lo que se refiere a la demostración circular, Aristóteles presenta tres argumentos en contra, de los cuales me interesa comentar dos. Ambos atacan al circularista en distintos niveles obligándolo a asumir la carga de la prueba en cada uno de ellos.<sup>22</sup>

El primer argumento dice que **la demostración circular es contradictoria** porque un enunciado tendría que ser anterior y posterior a la vez y en el mismo sentido. En este argumento, se dan cita casi todos los elementos que intervienen en la definición aristotélica de ciencia: por una lado, la concepción de una prioridad epistémica absoluta y, por el otro, la concepción explicativista (o causalista) de la justificación, cuya necesidad se expresa en la necesidad lógico-deductiva de la demostración.

Ahora bien, la fuerza del argumento depende de la ausencia de alternativas al formato deductivista de la explicación que propone Aristóteles. De ahí que uno de los desafíos para los circularistas haya sido el de elaborar otros modelos explicativos no deductivistas, como por

<sup>22</sup> Para lo que sigue he tenido en cuenta el comentario de J. Barnes a los Segundos Analíticos de Aristóteles (Aristóteles, 1993) y el agudo examen de esta cuestión realizado por T. Irwin (1988).

ejemplo la inferencia hacia la mejor explicación, la coherencia probabilista, la integración explicativa, etc., etc. Este es el nivel del formato inferencial de la justificación.

El segundo argumento dice que, si se acepta la demostración circular, todo sería demostrable. Aquí aparece otro de los ingredientes de la noción aristotélica de ciencia: su concepción realista metafísica de la verdad. Si todo enunciado es demostrable, quiere decir que la demostración circular (la consistencia o cualquier otro criterio intradiscursivo que se quiera agregar) no permite discriminar, en lo que se refiere a verdad y falsedad, entre un enunciado y su negación, por lo tanto se trata de un criterio insuficiente.

Con este argumento, Aristóteles apoya su exigencia de prioridad epistémica global contra el circularista que, como vimos, la podía desafiar a nivel local en el primer argumento. Esta es la objeción más tradicional contra el circularismo epistémico: siempre es posible pensar una desconexión tal entre el pensamiento, las creencias o el lenguaje, por un lado, y la realidad, por el otro, que cualquier criterio que sólo se refiera a la conexión entre pensamientos o que sea intradoxástico o intralingüístico, no sería suficiente para asegurar la conexión con lo real. Otra vez, el circularista tiene que asumir la carga de la prueba y, en este caso, no parece fácil responder. Por supuesto, el hecho de que el circularista no responda no tendría por qué apoyar al fundacionista aristotélico, quien se ha comprometido con darle sentido a la noción de una justificación no inferencial. Si estuviéramos en el nivel de la ciencia, como desearía Aristóteles, esta forma de apoyo al fundacionismo no sería sino un argumento *ad ignorantiam*. Pero si estuviéramos en el campo de la controversia, sería una jugada favorable, aunque incómoda, para el fundacionista, pues estaría sujeta la habilidad controversial de un otro.

Y ya que estamos hablando de controversia, pasemos a Sexto Empírico. En los *Esbozos Pirrónicos*, I 15, 169, se presenta el “modo del círculo” (‘ο διαλληλος τροπος) como una de las piezas de la máquina efectuada de la suspensión del juicio, me refiero a los cinco modos de Agripa. Este contexto, nos permite ver la circularidad de otra manera, pues forma parte de una argumentación diseñada, no para establecer controversialmente el fundacionismo, sino para obligar a suspender el juicio. Primero, aquí no funcionan algunos supuestos aristotélicos. Segundo, el contexto de uso es claramente controversial. Tercero, el carácter vicioso de la circularidad en juego se debe a una mala jugada argumental consistente en cometer una petición de principio: **si una tesis está en discusión porque una de las partes la ha puesto en duda, no es correcto que la otra parte la use como premisa**. Aquí se acusa al circularista de monologar, de no abandonar nunca su círculo de razones, de no comunicarse en definitiva con un otro.

También aquí tiene el circularista que asumir la carga de la prueba y mostrar, de alguna manera, que el círculo de sus razones no es sordo, no es pura persuasión sin razón.

Ahora bien, es sabido que la circularidad o la manera circular de pensar o argumentar desempeña un papel en los planteos filosóficos de Hegel, dicho de manera más precisa, en el tipo de racionalidad dialéctico-especulativa que fuera articulado por este filósofo en el contexto de la maraña de discusiones sobre la fundamentación última desencadenada por la filosofía kantiana. Entonces, si Hegel fuera un circularista epistémico, habría que esperar encontrar respuestas para los problemas que se acaban de plantear a **nivel del formato inferencial de la justificación**, a **nivel global** y a **nivel controversial**. Sin embargo, antes de abordar estas cuestiones, me gustaría primero referirme, aunque sea de una manera un poco esquemática pero que ayuda a ordenar los puntos en discusión, a las diversas valoraciones y usos que Hegel hace de la imagen del círculo.

§5. A continuación propongo un esquema de desmetaforización del empleo variado que hace Hegel de la imagen del círculo. Se que es muy incompleto y provisorio, pero servirá como instrumento para separar problemas, cosa que es siempre muy difícil cuando se intenta comprender al filósofo suabo. Sea cual sea el uso y la valoración que Hegel haga de la imagen del círculo, siempre connota un **movimiento**, una multiplicidad que se recorre. En este sentido, se opone a una puntualidad estática y única o a una multiplicidad no delimitable de ninguna manera.

Dicho esto totalmente general, es posible distinguir dos valoraciones de la imagen de círculo por parte de Hegel: una negativa y otra positiva. En el primer caso, se trata de un movimiento que recorre los mismos puntos una y otra vez sin fin y sin que nada se modifique en los puntos que forman el conjunto del círculo. En el otro caso, la circulación produce una transformación: si bien volvemos al punto de partida, ahora tiene otra significación y, si volviéramos a circular, tal vez obtendría otra significación. En el primer caso, Hegel usa el círculo sobre todo como imagen de algunos procesos naturales que tienen un esquema de repetición regular: el ciclo de las estaciones, la órbita de un planeta, etc. En el segundo caso, lo emplea por ejemplo como imagen de procesos complejos que tienen lugar en un entorno con relativa autonomía en relación con el mismo y que producen modificaciones: seres vivos, sociedades, personas, etc. El caso de los seres vivos que no son humanos es visto por Hegel bajo los dos valores: por un lado, la complejidad lógica (en sentido hegeliano) necesaria para comprender un ser vivo no es nada menos que la estructuración categorial que él denomina 'idea' (con la que cierra, como es

sabido, su *Ciencia de la lógica*): aquí se trata del paradigma de valoración positiva; por otro lado, todavía ve en esa naturaleza una repetición cíclica cerrada.

Ahora bien, si tratamos de aislar algunos de los significados o componentes de los usos de la imagen, que fueron aludidos más arriba de manera informal, podrían mencionarse al menos cuatro. A veces el círculo funciona muy particularmente como imagen de un movimiento de sistematización en el que todos los elementos, en cuanto momentos, se relacionan formando, no una estructura piramidal, al estilo de una sistematización axiomática, sino de una estructura “orgánica”.<sup>23</sup> Llamaré a este componente el “círculo holista”. Otras veces el círculo alude especialmente a la completud de un proceso sistematizador. Llamaré a este componente el “círculo completo”. En tercer lugar, el círculo alude a veces a algún u otro tipo de autoreferencialidad. A este componente lo llamaré “círculo reflexivo”. Por último, el círculo alude otras veces a procesos teleológicamente estructurados. Llamaré a este componente el “círculo final”. Si bien la distinción y clarificación de cada uno de estos componentes, plantea problemas especiales -piénsese por ejemplo en la ambigüedad de un término como ‘reflexividad’-, creo sin embargo que en la medida en que los distingamos vamos a poder investigar los problemas relativos a su caracterización adecuada y los problemas relativos a su interrelación.

Hasta aquí tenemos, entonces, una imagen usada con una connotación constante (movimiento, proceso), a la que se le atribuyen valoraciones diversas (negativa o positiva) y un conjunto de al menos cuatro componentes con los que suele estar asociado el círculo en algunas de sus valoraciones: el círculo holista, el círculo completo, el círculo reflexivo y el círculo final. Ahora bien, ¿qué usos recibe esta imagen? Cabe distinguir al menos cuatro usos: un uso epistemológico, otro ontológico, otro semántico (particularmente en relación con el significado de las categorías) y, por último, un uso relativo a la teoría de la subjetividad.

### Cuadro 1

#### Desmetaforización de algunos de los empleos hegelianos de la imagen del círculo

1. Connotación general: movimiento
2. Valoraciones
  1. valoración positiva: movimiento, repetición sin novedad
  2. valoración negativa: movimiento, repetición con novedad

<sup>23</sup> Hegel emplea varias veces en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, la expresión ‘todo orgánico’. Cfr. por ejemplo, G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. cit., pp. 27 y 42. Por lo demás, en ese texto aparecen todos de los sentidos que intento distinguir.

### 3. Componentes

1. círculo holista
2. círculo reflexivo
3. círculo completo
4. círculo final

### 4. Usos

1. circularidad ontológica
2. circularidad epistemológica
3. circularidad semántica
4. circularidad en la teoría de la subjetividad

No es mi intención entrar aquí en todas estas cuestiones, particularmente porque mi hipótesis se refiere a la dimensión epistemológica del sistema hegeliano. Me detendré entonces en el empleo epistemológico de la imagen del círculo. El empleo epistemológico de la imagen del círculo por parte de Hegel debería analizarse siguiendo el hilo de la explicación de la noción de justificación en el marco de la siguiente ecuación: **“estar epistémicamente justificado = ser momento de un todo”** (W 8.60 §14). En la determinación precisa de esta ecuación, toman parte los cuatro componentes arriba mencionados. A continuación consideraré el circularismo epistémico hegeliano según los tres niveles de problematicidad del vicio de circularidad: el controversial, el del formato inferencial de la justificación y el nivel global.

§6. Siempre resultó problemático, en el marco de las interpretaciones del sistema filosófico de Hegel, entender por qué, si la justificación epistémica proviene del sistema, habría necesidad de una introducción al sistema que también desempeñara tareas de justificación. Me refiero, como es sabido, al problema de la relación entre la *Fenomenología del espíritu* y la *Ciencia de la lógica* (y, más en general, el sistema). ¿A qué se debe esta dualidad en la empresa de justificación epistémica del saber absoluto? Como anticipé, es posible mostrar que la articulación entre estas dos obras responde, en parte, a la peculiar posición coherentista que Hegel adopta desde la época de Jena de la mano de los usos que hizo de las problemáticas del escepticismo de Agripa.

Como ya se señaló varias veces, los modos de Agripa (MA) en su uso aislado no están necesariamente vinculados al escepticismo, pues así como Aristóteles hacía usos fundacionistas del trilema, también es posible hacer empleos antifundacionistas del trilema para apoyar tesis coherentistas. Este es el tipo de empleo que hace Hegel cuando ataca el saber inmediato (MH) y

el regreso al infinito (MRI) y la noción de círculo deductivo (MC). Se trata de ataques contra la sistematización axiomática, contra todo saber inmediato y contra el formato deductivista de la justificación. Está claro que Hegel concede la fuerza destructiva del modo de la circularidad, si una prueba circular es deductiva.

Sin embargo, algunos de esos modos en sus distintas interpretaciones son claramente percibidos como desafíos para su posición y, entonces, reciben una respuesta vinculada a la compleja articulación de la tarea de justificación que se despliega en la introducción sistemática y el sistema, articulación que no implica el empleo de dos métodos (como ya se señaló), sino muy por el contrario un único formato inferencial, racionalidad operante o método: la racionalidad dialéctico-especulativa.

El uso coherentista de MA (es mejor hablar de MA pues al incluirse MR, se tiene en cuenta que para Hegel el coherentismo epistémico siempre estuvo ligado a su holismo semántico) lo hace Hegel desde el comienzo de Jena, i.e. cuando abandona su posición “escéptica” en lo que se refiere al conocimiento filosófico de lo absoluto que caracteriza al período anterior. Ese uso coherentista se pone en evidencia en su exigencia de que la exposición filosófica tome la forma de un sistema holista. Ese uso le plantea dos problemas: 1) el problema de la necesidad de una introducción al sistema holista y 2) la permanencia del escepticismo en su “metodología”, i.e. en el uso de una dialéctica destructiva con fines introductorios.

En estrecha vinculación con estos dos problemas está la distinción que establece entre “lógica” y “metafísica”, pensando que pueden separarse procedimientos crítico-negativos y procedimientos demostrativos-positivos. Cuando fusione “lógica” y “metafísica”, el negativismo se extenderá a toda disciplina, tanto la Lógica = Metafísica (el sistema holista), como la introducción al sistema holista, introducción cuya necesidad se sigue sosteniendo, pero ahora con una modalidad distinta: no como una lógica, sino como **la fenomenología del espíritu**. Este desarrollo permite preguntarse si la distinción introducción / sistema holista es distinta de la cuestión de si la racionalidad constituye una unidad indisoluble negativo-positiva (entendimiento, razón negativa y razón afirmativa), si hay dos problemáticas en juego o si hay una única problemática. Entonces, habría que preguntarse cuáles son las razones de Hegel para sostener la necesidad de una introducción y cuáles son sus razones para sostener la tesis de la unidad estructural (concreta y procesual) de la racionalidad dialéctico-especulativa. A primera vista, la tesis de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa está motivada por las críticas a los puntos flacos del fundacionismo: los inmediatismos, la noción de prioridad epistémica, etc., críticas que claramente encontramos en el *Differenzschrift* y el

*Skeptizismusaufsatz*, en los cuales se ataca la articulación axiomática (i.e. fundacionista) del sistema fundacionista.

En cambio, la tesis de la necesidad de la introducción al sistema parece vincularse con los otros dos problemas que pueden aquejar a los coherentismos: 1) ¿no comete una petición de principio? ¿por qué aceptar tu sistema si yo tengo el mío? y 2) ¿por qué un sistema que cumpliera con criterios sólo interasistemáticos podría darme conocimiento, i.e. ser indicativo de la verdad? El problema 1) está vinculado con el modo de la diferencia no decidida, pues rechazados el inmediatismo y el regreso, ¿por qué la opción de la circularidad habría de solucionar el conflicto, si comete una petición de principio, aun aceptando que la circularidad en la demostración no sea viciosa? El problema 2) está íntimamente vinculado con el planteo del problema de la verdad en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, es decir, con aquello que llamaré la “aporía epistemológica” y será objeto de tratamiento en los dos capítulos siguientes. No es casual entonces que la *Fenomenología del espíritu* sitúe en el primer plano de la discusión dos dualidades que intentará desarticular: 1) la dualidad justificación / verdad o pensamiento / realidad, propia de la aporía epistemológica (cfr. la segunda objeción de Aristóteles), y 2) la dualidad entre sujetos epistémicos puesta de manifiesto por el modo de la diafonía y que plantea el problema de la petición de principio (cfr. la versión de Sexto Empírico del modo de la circularidad).

A manera de resumen, estas conjeturas se pueden presentar en los dos siguientes esquemas:

**Esquema 2**

<p><b>Tesis de la Necesidad de una introducción al sistema</b></p>	<p><b>Tesis de la Unidad estructural de entendimiento, razón negativa y razón positiva</b></p>
<p>Vinculada con <b>argumentos antioherentistas</b> a nivel del sistema en su conjunto:</p>	<p>Vinculada con <b>argumentos antifundacionistas</b> contra la articulación axiomática y deductivista del sistema:</p>
<p>1. Petición de principio: MC, MD y MH a nivel de la macrojustificación</p>	<p>1. Problema del comienzo que se le plantea a cualquier posición inmediatista (problema de la justificación no inferencial): MD, MH</p>
<p>2. Arbitrariedad producida por la distancia insalvable en términos coherentistas entre justificación y verdad (aporía epistemológica): MC a nivel de la macrojustificación</p>	<p>2. Problema del formalismo deductivista: MRI y MC</p>

## Esquema 3

ante alguien (controversial) ← Justificación → objetiva (no controversial)	
Introducción	Sistema
Exigencia de universalidad subjetiva	Exigencia de universalidad objetiva
Articulación controversial equipol. de MA	Núcleo trilemático de MA

Teniendo en cuenta estas conjeturas, creo que puede afirmarse que la distinción entre la dimensión controversial y la no controversial de una exposición tiene que ver con el problema de la necesidad de una introducción al sistema y, por eso, es independiente del negativismo que es un componente del único método que, según Hegel, está en juego. Además, como trataré de mostrar en el Capítulo 4, con nuestras hipótesis se puede explicar por qué el único método adopta una modalización particular en su empleo fenomenológico. Simplemente señalo aquí que el hecho de que el “nosotros” de la *Fenomenología del espíritu*, que ya ha accedido al punto de vista del saber absoluto, tenga que desempeñarse como escéptico frente a la conciencia, de ninguna manera desarticula la unidad de lo lógico (la estructura compleja de la racionalidad dialéctico-especulativa, el “método”), sino que la hace aparecer como disociada desde la perspectiva de la conciencia que no entiende aún esa unidad ni su sentido.

§7. Intentaré formular de la manera más concisa posible la novedosa propuesta epistemológica de Hegel, tal como yo la entiendo, en cada uno de los tres niveles de problematización del círculo en lo que se refiere a la justificación.

- 1 A nivel controversial, el circularismo epistémico (= CE) hegeliano trata de evitar la petición de principio mediante la estricta crítica *ad hominem* de las posiciones alternativas. En particular, se caracteriza por el uso de contradicciones reflexivas con una intención crítica. Hay que enfatizar que la exigencia de tomar en cuenta el desafío que representan alternativas y de no cometer una petición de principio no son elementos prescindibles en su concepción de la racionalidad epistémica, hasta tal punto que explican la necesidad y el formato que adquiere el planteo de una “introducción metódica” al sistema, tal como lo demuestran los textos del Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* que abordamos más arriba (§ 2). No estoy afirmando que la apropiación hegeliana de esta estrategia sea suficiente para evitar completamente la objeción. Volveré sobre esta cuestión en el Capítulo 4.

- 2 A nivel del formato inferencial de la justificación, el CE hegeliano fusiona en una única estructura inferencial las contradicciones reflexivas y la integración reestructurante de esas contradicciones en un movimiento de sistematización expansivo que opera auto-correctivamente. En el vocabulario de Hegel, se trata de la unificación de dialéctica, negación determinada y especulación, de procedimientos destructivos y constructivos. En este nivel, la noción de “verdad” adquiere un sentido comparativo, según el grado de integrabilidad, entre dos estados del sistema vinculados por el proceso de sistematización mencionado.
  
- 3 A nivel de la justificación global, el CE hegeliano responde el ataque escéptico, por un lado, haciendo una crítica conceptual a los supuestos implicados en la formulación de la objeción y, por el otro, introduciendo una exigencia de unicidad del proceso expansivo de sistematización tal que integre los **desafíos reales** presentes en el campo controversial estructurado sincrónica y diacrónicamente. Se trata de una unicidad que involucra una reconstrucción de la historia real del saber, considerado éste en el marco de las prácticas reales de interacción entre los hombres y de éstos con la naturaleza.

Creo que el circularismo epistémico hegeliano presenta una novedad tal en la historia de la filosofía que todavía nos falta terminar de entenderlo en muchos de sus detalles.<sup>24</sup> En particular,

<sup>24</sup> Discuten en detalle el “circularismo hegeliano” T. Rockmore (1986) y M. Forster (1989). En líneas generales sus análisis son epistemológicos en el sentido de que están preocupados por las estrategias de justificación diseñadas por Hegel. Mientras que T. Rockmore parte del **trilema tradicional** para arribar a la conclusión de que Hegel habría visto como salida al mismo la opción de la circularidad en la justificación, M. Forster parte de la problemática general de la **equipolencia** para arribar a la conclusión de que Hegel habría diseñado una estrategia interna consistente en reinterpretar lo racional de tal manera que no se le apliquen el supuesto que está a la base de la equipolencia y una estrategia externa consistente en mostrar que todas las alternativas a la ciencia son autocontradictorias. Entonces, mientras que Rockmore acepta la **circularidad como estrategia de justificación**, Forster acepta la **circularidad sólo como criterio de la sistematicidad completa** requerida por la estrategia externa. Desde este punto de vista, la posición de Hegel no caería en la dificultad señalada por T. Rockmore –que coincide con la segunda objeción de Aristóteles presentada más arriba- a saber, que aun cuando se pudiera mostrar que la filosofía constituye un sistema de proposiciones que se apoyan mutuamente, todavía quedaría por decidir la cuestión de si este sistema es verdadero respecto del mundo (1986.158). Pero, ambos autores pasan por alto **que Hegel no acepta la justificación circular tal como se presenta en el modo de la circularidad**. Este hecho plantea preguntas que estos autores no se plantean, como por ejemplo, ¿por qué Hegel acepta la fuerza destructiva del modo de la circularidad? ¿coincide con la tradición filosófica, con Aristóteles por ejemplo? ¿son concluyentes las razones de Hegel para rechazar la demostración circular? Como vimos a partir de la discusión del Capítulo 1 y del texto de Hegel en el que propone una respuesta a los modos de Agripa, el problema principal no es si la justificación es circular (T. Rockmore) o si tiene la forma de una prueba por el absurdo o indirecta (M. Forster), sino **el sentido mismo de la noción de “justificación”, una vez que no se acepta el juego formal de la fundamentación**. ¿Qué puede significar el término ‘fundamentar’ en el contexto en el que Hegel habla de “fundamentación progresiva” (justificación y verdad) y “determinación progresiva” (significado)? Forster no logra ver esto al mantener a lo largo de todo su libro la **distinción entre estrategia interna y estrategia externa**, incluso después de señalar que, con seguridad a partir de la *Ciencia de la lógica*, se “fusionan” los procedimientos de crítica y exposición, lógica y metafísica. Las críticas que le hace a T. Rockmore son completamente acertadas. Pero ahí no

prescindi aquí de dos cuestiones que un análisis adecuado del tema no debería dejar de lado. Primero, prescindi por completo de su conexión con las otras dimensiones (ontológica, semántica y de la teoría de la subjetividad) donde también operan tesis circularistas. Estas otras dimensiones son de una importancia enorme para entender la epistemología hegeliana. Segundo, el circularismo epistémico hegeliano presenta problemas propios de los que tampoco se puede prescindir a la hora de hacer una evaluación del mismo. Por un lado, está el conjunto de problemas relativo a qué sea exactamente la contradicción reflexiva con la que opera la racionalidad dialéctico-especulativa y a cuál es su rendimiento epistemológico. Por otro lado, el conjunto de problemas que se relacionan con el lugar que ocupa el circularismo epistémico dentro de una filosofía declaradamente racionalista en sentido metafísico, como sin duda lo es la filosofía hegeliana (por lo menos a partir de sus planteos Jena). Volveremos sobre ambas cuestiones en el capítulo próximo.

---

termina la cuestión. ¿Qué significa exactamente que la circularidad funcione como criterio de sistematicidad completa cuando los puntos de partida y de llegada difieren? M. Forster no logra darle un sentido conceptualmente preciso a la circularidad dialéctica.

### Capítulo 3

#### *El problema de la unidad de la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad en la Ciencia de la lógica.*

Señalamos en la *Introducción* de esta investigación que un problema central en el intento de apropiación del pirronismo como un momento esencial de la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad, a saber como el momento dialéctico o propio de la razón negativa, consiste en dar cuenta de la articulación entre los diversos componentes que integran esa concepción de la racionalidad, a saber, el entendimiento, la razón dialéctica (negativa) y la razón especulativa (positiva). Se trata, entonces, por un lado, de justificar **la necesidad, posibilidad y forma de integración de esas tres instancias** y, por el otro, de probar que **el pirronismo se puede “reducir” a una “dialéctica” caracterizada en términos de un movimiento inmanente al entendimiento autonomizado.**

Este capítulo examina algunas partes de la *Ciencia de la lógica* (CL) en las que, a mi entender, Hegel elabora especialmente aspectos relativos a su concepción de la racionalidad que tienen que ver con los interrogantes de esta investigación, a saber la **“lógica del concepto”** y la **“lógica de la esencia”**. Esto se funda en el hecho de que esta obra expone, tal como intentaré mostrar, **la concepción de una subjetividad racional autónoma (la Idea absoluta) como un proceso progresivo de auto-determinación auto-correctiva.** Su modalidad expositiva implica la realización de la crítica de otras formas de racionalidad y de sus compromisos ontológicos como auto-comprensiones deficientes y, por lo tanto “auto-aniquiladoras” (*selbstvernichtend*), del “concepto” (en sentido hegeliano). Desde esta perspectiva, la primera parte de la “lógica de la esencia” tematiza el proceso auto-correctivo de reflexión que aparece como exteriorizado y excluyente debido a la **“aseveración especulativa”**, (i.e. la afirmación de valer absolutamente) de la inmediatez en la “lógica del ser”. La integración del mismo se busca en la “lógica del concepto” al explicarse el proceso de determinación como un “desarrollo” y no como una “contraposición”.

Ahora bien, el examen de esta concepción lógica estará articulado en torno a tres núcleos temáticos que interesan especialmente al planteo de esta investigación:

- (1) ¿qué papel juega, en la transformación hegeliana de la concepción de la racionalidad, la centralidad que el filósofo le otorga a las **“inferencias”** como estructuras articuladoras de la **“mediación”** o del **“desarrollo conceptual”**?

- (2) ¿en qué medida el recurso a un **aparato conceptual teleológico** forma parte de la posibilidad de dar cuenta de la unidad de conjunto de la racionalidad dialéctico-especulativa?
- (3) ¿tiene la noción de **contradicción reflexiva** compromisos inevitables con el aparato conceptual teleológico?

Primero me ocuparé de la “lógica del concepto”, en parte, como forma de introducir la temática lógica y, en parte, porque permitirá abordar de una manera retrospectiva ciertos problemas relativos a la contradicción reflexiva una vez planteadas ciertas dificultades presentes en la “lógica del concepto”.

### **Sección 1: El programa de la *Ciencia de la lógica* como auto-conocimiento crítico de la razón pura**

§1. El propósito de esta sección consiste en determinar el marco en el que Hegel se plantea el problema de la unidad de la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad y dentro del cual propone una solución al mismo. Ese marco consiste en 1) una teoría de la subjetividad racional a la vez que 2) una ontología general afirmativa, como formas de realizar el programa – que comparte con la filosofía kantiana- de un auto-conocimiento crítico de la razón.

Para ello me valdré de la Introducción a la “lógica del concepto” (LC), texto en el cual Hegel critica la filosofía teórica kantiana a la vez que delimita su empresa como la verdadera crítica de la razón pura, i.e. como un perfeccionamiento de la empresa crítica kantiana. Algunas de sus críticas nos darán la ocasión de lograr una caracterización mínima pero esclarecedora de la concepción puramente lógica que elabora Hegel acerca de la subjetividad racional. Una vez esclarecido eso, podremos abordar el problema de la multiplicidad de propósitos que la *Ciencia de la lógica* busca satisfacer.

La “lógica del concepto” se presenta como tercera y última parte de la *Ciencia de la lógica*. En ella se tiene que alcanzar, según Hegel, un punto de vista para el tratamiento de la temática propia de la lógica que, sin las deficiencias de las partes anteriores, la “lógica del ser” y la “lógica de la esencia”, se pretende no sólo como más adecuado que los anteriores, sino también como “definitivo” respecto del programa de la *Ciencia de la lógica* considerado en su conjunto.

En el texto titulado “Del concepto en general” (W 6.245 y ss.) que junto con la “Advertencia preliminar” inician la “lógica del concepto”, Hegel presenta, de una manera no metódica, el espacio constituido por la “lógica del concepto” señalando su posición frente a dos filosofías: la de B. Spinoza y la de I. Kant. El sentido más amplio del “concepto”<sup>1</sup> hegeliano está delimitado por una conexión-tensión entre las cuestiones de lo absoluto, la verdad y la objetividad, tensión que apunta, tanto a la sustancia espinozista, como a la subjetividad trascendental kantiana. También podría presentarse ese espacio temático según las famosas palabras del Prefacio de la *Fenomenología del espíritu*: “lo verdadero no tanto como *sustancia* sino más bien como *sujeto*” (PhG 19).

Con ocasión de su crítica a Spinoza, Hegel se refiere al tipo de crítica que considera filosóficamente adecuado, a saber la **crítica inmanente** (W 6.250-251). En primer lugar, no se trata en este tipo de crítica de refutar un sistema filosófico a partir de premisas que no forman parte del mismo. Esto significaría, respecto de dos posiciones, simplemente sólo constatar su incompatibilidad o su mera diversidad.<sup>2</sup> Pero la pregunta por su verdad quedaría sin decidir. Por esta razón, se trata de partir de premisas y pretensiones que pertenecen al sistema en cuestión y, partiendo de ellas, poner de manifiesto sus incoherencias, sean inconsistencias en sentido estricto o inadecuaciones en la realización de sus metas.

En segundo lugar, la crítica inmanente busca apropiarse del punto de vista criticado, porque el sentido de su praxis no es meramente destructivo. En la situación del saber en la que ya no se acepta ningún acceso inmediato a la verdad, sino una mediación inevitable por la no verdad, la crítica se torna en momento necesario de todo procedimiento para alcanzar la verdad. La crítica inmanente acepta una “lógica de la unilateralidad” que suprime la oposición abstracta entre verdad y falsedad. Por esta razón intenta probar, por un lado, que el punto de vista criticado no es un punto de vista arbitrario, sino un punto de vista necesario en la determinación de lo absoluto (W 6.249) y, por el otro, que no es el punto de vista definitivo. Si bien no es verdadero, tampoco es enteramente falso: la refutación da una dirección a la producción del saber, una información esencial sobre los caminos particulares que llevan a su realización.

La práctica hegeliana de la crítica inmanente es un componente decisivo de su concepción del saber y, por esa razón, se encuentra a lo largo de toda su obra, por lo menos desde la época de

---

<sup>1</sup> De aquí en más, en los casos que den lugar a confusión, me referiré a las particulares determinaciones del pensar que Hegel tematiza en la *Ciencia de la lógica* usando comillas o mayúsculas, particularmente en los casos donde las expresiones que emplea coinciden con términos muy frecuentes en el uso filosófico y no filosófico, como son por ejemplo los términos ‘concepto’, ‘juicio’, ‘idea’, etc.

<sup>2</sup> Alusión a uno de los modos de Agripa.

Jena.<sup>3</sup> Aquí, en el marco de la *Ciencia de la lógica*, el problema de su carácter inmanente se expresa –si se tienen en cuenta los Capítulos 1 y 2 de esta investigación– en la tensión entre una argumentación *ad hominem* y una petición de principio, tensión que recorre dos pasos argumentales asociados por Hegel, pero distintos en sí mismos. Por un lado, se trata de la “inmanencia” en el sentido de la pretensión de estricta “auto-contradicción” de la categoría que es examinada. Por otro lado, se trata de la “inmanencia” en el sentido de la pretensión de que la crítica de toda categoría se exponga como un momento de la auto-crítica de la razón. Conviene tener presente que los distintos sentidos de la “inmanencia” en juego se pueden conectar con los cuatro componentes de la imagen del círculo de los que hablamos en el Capítulo 2, a saber, el “círculo holista”, el “círculo reflexivo”, el “círculo completo” y el “círculo final”.

Entonces, la crítica a Kant –así como la crítica a Spinoza– debe ser considerada como un momento del auto-conocimiento de la razón que incluye su auto-crítica como condición de su exposición y la apropiación de su realidad histórica. Es cierto que Hegel destinará sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* a satisfacer esta última tarea, pero no conviene perder de vista que aquí en la *Ciencia de la lógica* también está presente el problema de la dispersión de las producciones de la Razón en su historia (el modo del desacuerdo no decidido) y la pretensión hegeliana de controlarla al reducirlas a una única pulida superficie especular que pueda devolverle a la Razón una imagen propia transparente.

Consideremos brevemente la crítica a Spinoza antes de abordar la crítica a Kant. El tránsito de la “lógica de la esencia” a la “lógica del concepto” (“la *génesis inmediata* del concepto”, W 6.246) consiste en un examen de la categoría de “sustancia” como candidato adecuado de lo absoluto. En términos de una historia filosófica de la filosofía, eso significa una refutación inmanente de la filosofía de Spinoza. ¿Cuál es la unilateralidad propia de este tipo de monismo? Dicho brevemente, la definición que Spinoza da de “sustancia” (“lo que es en sí y se concibe por sí, esto es aquello cuyo concepto no necesita de otro para formarse”, *Ética* I, def. 3) contiene en su segunda parte (resaltada por mí) la exigencia de una auto-transparencia racional absoluta. Ahora bien, esta exigencia no puede ser satisfecha debido a una doble reducción que se presenta en la equiparación spinozista entre *causa* y *ratio*. Por un lado, se trata de una reducción de toda actividad real a causalidad eficiente (*causa efficiens*) y, por el otro, de una reducción de toda racionalidad a una concepción axiomática que separa entre forma y contenido de una manera abstracta. En ambos casos, la auto-concepción de la “sustancia” permanece ajena a la “sustancia” misma. Por lo tanto, sólo si se dispusiera de otra concepción de razón y otra concepción de realidad, podría satisfacerse tal vez la exigencia de la auto-transparencia racional

---

<sup>3</sup> Cfr. Walsh (1983), 83-84.

absoluta. Esas concepciones las intentará proporcionar la “lógica del concepto”. Hegel enfatiza que la dialéctica de la “sustancia” expone a la “sustancia” que es en sí como absolutamente “para sí” (*für sich*), pero el punto de vista de la “sustancia” sigue siendo el punto de vista de la necesidad externa, el de una determinación ciega. Como es sabido, Spinoza rechaza toda noción de causalidad final en la metafísica. El “concepto” pretende ser, en cambio, la identidad que es en y para sí, como el punto de vista de la más perfecta auto-transparencia racional: la auto-determinación como libertad.

La filosofía de Spinoza representaría entonces un punto de vista necesario al que arriba la “lógica de la esencia”. Pero no sería posible permanecer en él, debido a la imposibilidad de poner en consonancia a sus exigencias con los medios que ella misma pone en juego para su satisfacción. En consecuencia, tendríamos aquí una crítica inmanente a la filosofía de Spinoza.<sup>4</sup>

Las críticas inmanentes suelen aparecer en la *Ciencia de la lógica* bajo dos formas. Por un lado, bajo la forma de una estricta exposición lógica se arriba a la determinación del pensar “sustancia”, independientemente de consideraciones históricas acerca de la filosofía de Spinoza. Por el otro, están los textos que no realizan una estricta exposición lógica (notas, introducciones, etc.) en los que la filosofía de Spinoza es tratada de manera no metódica como la filosofía que desarrolla en un sistema el punto de vista de la categoría “sustancia”.

Respecto de la crítica a Kant, por un lado, Hegel intenta demostrar la necesidad del punto de vista de la filosofía kantiana de manera puramente metódica mediante la “superación” del “ser” y la “esencia” en el “concepto”. Por otro lado, se esperaría que la crítica metódica no fuera sino la exposición misma de toda o, al menos, algunas partes de la “lógica del concepto”. Independientemente de esta cuestión, la introducción a la “lógica del concepto” titulada “Del concepto en general” no ofrece, sin embargo, una crítica metódica.

Pero, ¿es la *Kant-Kritik* una “verdadera” crítica inmanente? Hay, en la inmensa bibliografía sobre este tema, muchas divergencias respecto de si se trata de una auténtica “crítica inmanente”. Así, trabajos de los años ‘60<sup>5</sup> apuntan a mostrar un logro completo de tal crítica. Otros autores, sin embargo, sostienen que, si bien ambas filosofías comparten algunos temas e intereses, con todo la crítica hegeliana parte de premisas que Kant no aceptaría. Esto se ha

<sup>4</sup> Sobre la *Spinoza-Kritik* de Hegel cfr. G. Maluschke (1974) 55-81, K. Düsing (1976) 228-233, Braun (1982) y Folkers (1992).

<sup>5</sup> Me refiero a los trabajos de E. Fleischmann (1964) y (1965).

planteado particularmente en el caso de la interpretación hegeliana de la deducción trascendental de las categorías de la *Crítica de la razón pura*.<sup>6</sup>

No es el propósito de esta sección sostener que la crítica hegeliana a la filosofía teórica de Kant es una auténtica y lograda **crítica inmanente**, pero no porque alguna o todas sus críticas sean incorrectas –en rigor considero que muchas de ellas son básicamente correctas–, sino porque, teniendo en cuenta lo dicho en capítulos anteriores y, sobre todo, lo que se expondrá en este capítulo y el siguiente, la noción misma de “crítica inmanente” presenta –como ya se apuntó un poco más arriba– especiales problemas en el contexto de las preocupaciones pirrónicas que movilizan esta investigación. Pero sí me interesa poner de manifiesto las conexiones entre ambos filósofos cuando se toma como eje central de comparación el problema de la verdad y el problema del significado de las categorías en el marco de una tarea considerada por ambos bajo el rótulo del “auto-conocimiento de la razón”, tal como ya tuvimos oportunidad de poner de manifiesto en el Capítulo 2.

§2. Con todo, antes de referirme a ciertas problemáticas y dificultades en la *Crítica de la razón pura*, que son particularmente relevantes para la crítica de Hegel a Kant, quisiera comenzar con una presentación de la problemática fuera del contexto de la relación entre las filosofías de Kant y Hegel, para no perder de vista la amplitud del mismo.

Ya desde Platón se ha venido discutiendo qué es el “saber” (la “ciencia”, *episteme*) y se ha tratado de dar una definición del mismo y de modificarla de acuerdo con las dificultades que se han ido encontrando en ella. Platón, en el *Menón* 97c-98a (pero no sólo allí), sostiene que la definición de “saber” debe incluir tres elementos: opinión, verdad, razón.<sup>7</sup> Cabe considerar al menos dos problemas encerrados en esta definición, problemas que Platón mismo tematiza con detalle en textos como *República*, por ejemplo, y que proporcionan la concepción más “clásica” de la ciencia. El primer problema está conectado con algunos de los problemas planteados a través del modo agríptico de la relación y el segundo con problemas planteados particularmente a través del trilema de la fundamentación, razón por la cual ambos ya fueron mencionados en nuestra presentación del Capítulo 1 (Sec. 2. §§1-2), si bien en términos muy generales.

<sup>6</sup> Cfr. entre otros G. Maluschke (1974) 82-117, K. Düsing (1976) 109-120 y 233-243 y, más recientemente, K. Ameriks (2000).

<sup>7</sup> La bibliografía contemporánea sobre esta cuestión es muy extensa y se ha particionado, en términos generales, por un lado, en discusiones acerca del análisis de “conocer” –particularmente a partir del famoso artículo de E. Gettier (“Is Justified True Belief Knowledge?”, *Analysis* 26, no. 3, 1963, 144-146),

La discusión del *Menón* sugiere que tiene sentido hablar de la verdad de un enunciado independientemente de su justificación desde el momento en que se puede tener una opinión verdadera sin tener ciencia. Con todo, ¿tiene sentido hablar de enunciado verdadero independientemente de toda justificación? O, dicho de otra manera, ¿se puede dar una definición de “verdad” sin emplear conceptos epistémicos? Al parecer, cuando hablamos de la verdad de un enunciado no parece que relativizáramos esa atribución como si se entendiera que siempre es verdadero para algún sujeto o bajo alguna circunstancia, sino que es verdadero sin más.<sup>8</sup> Si se acepta una concepción de verdad como correspondencia, hay en ella involucrado un término con el que se pretende hacer referencia a lo real, sea como sea que se lo caracterice (hechos, cosas, etc.). Entonces, se podría entender la noción de “verdad” sin conceptos epistémicos, si fuera posible referirse a “lo real” independientemente de las distintas maneras de acceso epistémico al mismo.

Pero aquí parece haber encerrado un problema: si se diera una definición no epistémica de verdad y realidad, se garantizaría una **instancia absoluta de evaluación del saber: lo real** absolutamente considerado. Pero se presentaría la complicación de que, si eso real pudiera ser inaccesible, la definición podría ser inoperante para el saber, es decir no aportaría criterio alguno de verdad. Por otro lado, si se diera una definición epistémica de verdad y realidad, se garantizaría la accesibilidad de lo real y la disponibilidad de un criterio de verdad, pero con la complicación de una pérdida de tal instancia absoluta de evaluación que ha sido relativizada, al igual que el concepto de verdad, respecto de algún sujeto (individual o colectivo) o circunstancia. Llamemos a este problema el **problema de la accesibilidad epistémica de lo real**: si la verdad es absoluta, es indeterminable (indecible), y si es determinable, es relativa. O, si lo real es absoluto, es inaccesible, y si es accesible, entonces es relativo.

Platón planteó este problema al articular un entramado conceptual que permite su formulación. Por lo pronto, uno de los sentidos en que se emplea la expresión ‘verdad’ (“si la verdad es accesible o inaccesible ...”) acerca hasta identificarlas las nociones de verdad y realidad: la verdad, i.e. lo verdaderamente real, las ideas. El término ‘verdad’ queda asimilado a “verdadera realidad”. Aquí ya no se trata del sentido de ‘verdad’ como una relación entre un enunciado *p* y una realidad. En *Parménides* 133 a y ss. dice: “las ideas no pueden ser conocidas en absoluto, si son tales como decimos que deben ser”. Platón opone lo absoluto y lo relativo en términos de lo

---

y por el otro, en discusiones acerca de la estructura de la justificación y su conexión con la verdad. Cfr. entre otros L. Villoro (1982), J. Dancy (1992), S. Haack (1993), R. Fogelin (1994) y M. Williams (2001).

real y lo no real. Como conocer sería un tipo de relación y toda relación un indicio o sospecha de relatividad respecto de alguno de los relata, lo absolutamente real estaría excluido del conocimiento. Este planteo contrasta con el de *República* en donde a la mayor “intensidad” de lo real acompaña el aumento de la cognoscibilidad. Quizá no hubiera contraste entre ambos planteos, el de *República* y el del *Parménides*, si el conocimiento fuera una identificación con lo conocido, un poco al estilo del *nous*, la intuición intelectual (*República*). O si el conocimiento fuera posible, porque hubiera un parentesco esencial entre el alma y las ideas (*Menón*) que explicara un “contacto”, “recuerdo” o un “auto-conocimiento”.

Otro problema es el de la suficiencia de las razones: ¿cuándo son las razones suficientes desde un punto de vista epistémico, es decir, para garantizar la verdad del enunciado? Si la justificación es “última”, i.e. si hay un “fundamento absoluto”, entonces se garantiza un acceso completo a lo real (una determinación integral de la verdad). Pero si la justificación es relativa, entonces lo enunciado podría diferir de cómo son en realidad las cosas. Aquí se abre, entonces, el problema de la justificación y todas sus aporías, a los que ya hemos hecho referencia en el Capítulo 1 de esta investigación en conexión con los modos escépticos de Agripa. Por su parte, Platón sostiene que es posible una justificación última y detalla en el libro VI de *República* (509c y ss.) los medios de efectuarla: *diánoia* o razón discursiva (“hipotética”) y *nous* o razón intuitiva (“anhipotética”).

Ahora bien, si se intentara resolver alguna de estas cuestiones poniendo en juego una **teoría de la subjetividad** (trascendental o absoluta) y, más en particular, si se intentara responder la aporía de la inaccesibilidad de lo real (la indeterminabilidad de la verdad) –aporía que parece estar estrechamente conectada con una concepción correspondentista de la verdad interpretada en términos realistas– procediendo a “reformular” de manera idealista la noción de “objeto” tal como se propone en la filosofía kantiana,<sup>9</sup> entonces también habría que tener en cuenta la tensión que existe entre los conceptos de “verdad” y “justificación” para dar una respuesta a los problemas. Dicha tensión permite poner en evidencia las complicadas relaciones entre epistemología y metafísica. No es evidente cómo una teoría de la subjetividad pueda ser exitosa en la resolución de los problemas epistemológicos y menos evidente aun cómo pueda serlo sin entrar en discusiones metafísicas.

---

<sup>8</sup> Cfr. J. Solana Dueso (1996), quien se refiere a la relativización de “verdad”, distinguiendo dos formas de relativizar un predicado, conceptual o proposicionalmente.

<sup>9</sup> I. Kant, KrV A 104 y ss. y B §§17 y ss.

§3. Intentaré a continuación formular de manera muy esquemática una de las críticas de Hegel a la filosofía teórica kantiana, tal como yo la entiendo. Di una primera formulación de ella hacia el final del §7 de la Sección 1 del Capítulo 2. Consideremos la siguiente cuestión: ¿Qué “capacidades” hay que atribuirle a un sujeto racional, si se aceptan las tesis que se indican a continuación?

T1: no hay conocimiento inmediato alguno, sea puramente intelectual, sea puramente sensible.

T2: los problemas relativos al “origen” del conocimiento no deben confundirse con los problemas relativos a su validez.

T3: un sujeto racional puede revisar sus propias creencias, es decir, puede auto-criticarse.

T4: el sujeto racional es la fuente última de validez objetiva del conocimiento.

T5: hay conocimiento *a priori*.

Hay, al menos, tres capacidades que parecen imprescindibles:

1. que el sujeto sea capaz de inventar, producir o formar “conceptos”.
2. que el sujeto sea capaz de aplicar “conceptos”.
3. que el sujeto sea capaz evaluar epistémicamente sus “conceptos”.

Esto se puede justificar tentativamente mostrando los problemas que traería la negación de una u otra de esas capacidades:

1. si un sujeto fuera incapaz de inventar conceptos, entonces si no poseyera conceptos se perdería la distinción planteada por T2 y, en caso de tener un conjunto fijo de conceptos no producidos por él, su capacidad de auto-crítica se vería muy limitada.
2. si un sujeto dispusiera de las dos primeras capacidades, pero no tuviera forma de hacer evaluaciones epistémicas de sus propios conceptos, entonces tal vez se relacionaría con las cosas sólo de manera “técnica”, pero epistémicamente considerado sería dogmático o arbitrario.
3. si un sujeto no dispusiera de la posibilidad de aplicar sus conceptos, entonces no tendría conocimientos determinados.

Estas tres “capacidades” permiten conceptualizar el tipo de “espontaneidad”, i.e. de actividades no mecánicamente explicables, que habría que atribuirle a un sujeto racional, si se aceptan las cinco tesis arriba señaladas. Por otra parte, esta forma de plantear qué sería un sujeto racional

bajo ciertas suposiciones, permitiría formular la pregunta sobre qué relación hay entre formar conceptos, aplicarlos y evaluarlos. Pudiera ser que hubiera una estrecha conexión entre ellos.

Ahora bien, según Hegel, Kant habría conceptualizado la espontaneidad propia de la subjetividad racional humana de una manera deficiente en relación con las cinco tesis arriba enumeradas, las cuales serían aceptadas por ambos filósofos. Debido a ello y particularmente debido a su rechazo de la existencia de una conexión interna entre formar conceptos *a priori*, aplicarlos y evaluarlos, Kant no dispondría de una concepción de la subjetividad racional tal que permitiera explicar cómo es posible realizar una crítica de la razón que se plantea como un “auto-conocimiento de la razón”.

§4. Como ya se explicó en el Capítulo 2, Kant sostiene en ambos Prólogos de la *Crítica de la razón pura* que el problema central al que va a dirigir su atención es el del examen de la posibilidad de la metafísica. Dada la pretensión de autonomía de la razón, ese examen se plantea como una “auto-crítica” y un “auto-conocimiento” de la razón. Ahora bien, ¿cómo es posible una auto-crítica y un auto-conocimiento? Ésta es una pregunta central, si se quiere comprender por qué –según la opinión de Hegel– la filosofía teórica de Kant fracasa en la realización del programa de un auto-conocimiento de la razón.

Ahora bien, el problema de un conocimiento puramente racional está en conexión con el problema de la verdad en general. Ya desde la carta a Markus Hertz del 21 de febrero de 1771 se viene preguntando Kant “en qué fundamento descansa la relación con el objeto de aquello que en nosotros llamamos representación” (I. Kant, *Werke IX*, 102-108). Exactamente a esta cuestión se refiere, en la Introducción a la “Lógica Trascendental”, la formulación de la aporía epistemológica respecto de la verdad en general, y no sólo respecto del conocimiento racional (KrV B 82 y ss.):

“La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner es aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en una miserable *dialexe*, o bien tenían que reconocer su ignorancia, y por tanto, la vanidad de toda su arte, es ésta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de la verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento. / Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que

razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es, en sí, absurda, y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja –además de la vergüenza de quien la plantea– de que induce a quien descuidadamente la escucha, a dar respuestas absurdas, y a dar el irrisorio espectáculo de que uno (como decían los antiguos) ordeña el chivo, y el otro sostiene debajo un colador.” (tr. Mario Caimi)

Citemos por extenso la versión más explícita de la *Lógica Jäsche*:<sup>10</sup>

“La verdad, se dice, consiste en la concordancia del conocimiento con el objeto. En consecuencia, según esta mera definición nominal mi conocimiento tiene que concordar con el objeto para valer como verdadero. Sin embargo, sólo puedo comparar el objeto con mi conocimiento *por el hecho de que lo conozco* [al objeto]. Por lo tanto, mi conocimiento tiene que confirmarse a sí mismo, pero eso todavía es insuficiente para la verdad. Pues, dado que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, lo único que puedo juzgar es si mi conocimiento del objeto concuerda con mi conocimiento del objeto. Los Antiguos llamaban *dialelo* a tal círculo en la definición. Y efectivamente, los escépticos siempre reprocharon a los lógicos este error. Aquéllos observaban que, respecto de esta definición de verdad, ocurre como si alguien declarara ante un tribunal y apelara para eso a un testigo que nadie conoce, pero que a quien quisiera hacer fidedigno mediante la afirmación de que aquél, a quien él apela como testigo, es un hombre honrado. Sin duda, la acusación estaba fundada. Sólo que la solución de la cuestión mencionada es imposible sin más y para cualquier hombre.” (I. Kant, *Werkausgabe* 6.476, tr. MMH)

Se trata, como se indicó más arriba, de la aporía de la inaccesibilidad del objeto que se le plantea a toda concepción correspondentista de la verdad interpretada en términos realistas. Pero también, a una teoría coherentista de la justificación epistémica, tal como apareció en la segunda objeción de Aristóteles a la prueba circular (cfr. Capítulo 2).

Ahora bien, según Kant, este problema debe ser resuelto por la razón, debido a que la sensibilidad, al no conllevar por sí sola referencia alguna a un objeto, no podría ser tomada ya como un conocimiento. Cuando Kant plantea la tarea de la deducción trascendental de las

<sup>10</sup> I. Kant, KrV B82. Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. G. Prauss (1969), H. Wagner (1977), J. M. Palacios (1979), M. Baum (1983) y M. Wolff (1984).

categorías, está planteando el mismo problema que el de la carta a M. Hertz; y mientras que, en primera edición de la *Crítica de la razón pura*, la reforma de la noción de objeto se presenta directamente como respuesta a la aporía epistemológica (A 104), tal conexión está ausente en la segunda edición (B 137, § 17).<sup>11</sup>

Por otro lado, la “Introducción” a la *Crítica de la razón pura* formula toda esta problemática planteando las distinciones entre juicios analíticos y sintéticos, *a priori* y *a posteriori*, mediante la pregunta “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*?”, es decir, un tipo de juicio que caracteriza al pretendido conocimiento metafísico. Se ha discutido si el problema de la *Crítica de la razón pura* no desaparece cuando, al criticar la distinción analítico / sintético, ya no se puede formular en los términos en que lo hizo Kant en esa Introducción. No voy a entrar en esta discusión aquí.<sup>12</sup> Sólo observo que, si estoy separando entre el problema de la verdad y la formulación de la Introducción, es porque el primero me parece claramente identificable en el movimiento argumental de la deducción trascendental de las categorías. Esta distinción tiene su interés también debido a que varios críticos de Hegel se quedan muy pegados a la formulación de la “Introducción”, dejando a un lado aquello que moviliza la formulación misma: el problema de la verdad en conexión con las aporías planteadas.<sup>13</sup>

§5. Kant enfrenta, entonces, la aporía epistemológica de la supuesta trascendencia absoluta del objeto en su deducción trascendental de las categorías, trascendencia que es presentada como el hecho de que el sujeto cognoscente sólo dispone de sus representaciones. En la deducción, el problema a resolver es el de cómo pueden tener validez para objetos conceptos que tienen un origen subjetivo. La pieza central en esta argumentación está dada por la reforma de la noción de objeto en conexión con el concepto de la unidad objetiva de la apercepción trascendental.

Evidentemente si por “objeto” se entiende algo absolutamente inaccesible, por eso mismo se torna en asignificativo para el conocimiento. Por “objeto” se debería poder entender algo que tenga una función inmanente al conocimiento. La versión A (104 y ss.) nos dice que usualmente se entiende por objeto, no algo inaccesible, sino aquello que impide que se determine arbitrariamente un enunciado como conocimiento. En este sentido, **conocimiento** es siempre conocimiento de un objeto, i.e. siempre que hablamos de conocimiento, disponemos de algo que

<sup>11</sup> Sobre el tratamiento kantiano de la noción de verdad en relación con las aporías señaladas, cfr. T. Nenon (1986), 19-66.

<sup>12</sup> Cfr. R. Torretti (1967) 229-240 y R. Torretti (1973), 105-130.

<sup>13</sup> Me refiero particularmente a K. Düsing (1976) y G. Maluschke (1974), cuya interpretación discutiré más abajo.

funciona como una instancia de evaluación de aquello para lo cual pretendemos conocimiento. Kant propone, como forma de entrever una salida a la aporía epistemológica, que hay “reglas de objetividad” que pueden desempeñar el papel de pautas de evaluación epistémica, en correlación con una concepción de un sujeto epistémico no explicable enteramente en términos mecánico-causales.

Sin embargo, Kant señala además que, al considerar el tema de esta manera, se presenta inmediatamente otra aporía: ¿cómo puedo tener reglas de objetividad que, como tales, son siempre algo universal, para reemplazar a un objeto en particular? Llamemos a esta aporía la “aporía de la indeterminación” (KrV, B 82 y ss.). Kant sostiene que se puede evitar la aporía de la indeterminación, debido a que es suficiente para resolver la aporía epistemológica tomar en cuenta sólo la objetividad en general y no en particular. Entonces, tales reglas son reglas mínimas que no pretenden dar un criterio universal, material y a la vez suficiente de verdad.<sup>14</sup>

No son evidentes las consecuencias que saca Kant de esta estrategia contra la aporía epistemológica. Al parecer, la distinción entre objeto en general y objeto en particular se corresponde con la distinción kantiana entre forma y contenido. Y no es claro que la sola aporía de la indeterminación obligue a aceptar la particular concepción kantiana de “forma”. De hecho hay en juego otra premisa decisiva, a saber, que la única pauta o criterio para todo significado que no sea “puramente formal” es la experiencia sensible, sea su facticidad sea su posibilidad (KrV A 95, entre otros pasajes).

Que es la aporía epistemológica aquello que motiva la reforma de la noción de objeto lo atestigua la deducción de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*, pero no la versión de la segunda edición. Y en ambos casos surge la pregunta de cómo una reforma aparentemente sólo estipulativa puede solucionar un problema supuestamente no terminológico. ¿Hay algunas condiciones que tienen que cumplir estas reglas para poder ser consideradas como un conocimiento del “objeto en general”? No parece que cualquier tipo de reglas puedan cumplir un papel epistémico. La única manera en que tal reforma siga conservando un sentido epistémico estricto consiste en dotar a la noción de objetividad de un sentido “prescriptivo” (“evaluativo”) que permita evaluar reglas posibles de objetividad. Desde un punto de vista epistémico, lo insuficiente de la respuesta kantiana se hace evidente cuando se considera su limitación del “conocimiento” a fenómenos que son representaciones que, **por principio**, no me dan información acerca de la realidad. Kant cree que con introducir algunos términos relativizadores dentro de un enunciado el enunciado no es relativizado a la vez que sostiene que

nada, absolutamente nada, se conoce “en sí mismo”. Por otra parte, el sujeto epistémico “se encuentra *a priori*” -como un hecho- con conceptos predeterminados, las categorías, que no es posible evaluar, sino solo aplicar.

Quizá podría retenerse la reforma de la noción de objeto con un sentido estrictamente epistemológico, si se le diera al concepto de objetividad un sentido que posibilitara evaluar conceptos que el mismo sujeto formara y para los cuales se entablara una pretensión de objetividad. En este caso la unidad objetiva de la apercepción sería realmente la única y la última fuente de evaluación epistémica.

Ahora bien, Kant no sólo habla de la unidad objetiva de la apercepción, sino además de su unidad *originariamente* sintética (KrV B 131 y ss., §16). Esto significa que la reforma de la noción de objeto que está en conexión con la unidad objetiva de la apercepción trascendental conlleva un concepto de la *espontaneidad de la subjetividad racional*. Pero, si no sólo ha de evitarse el “relativismo fundamental”,<sup>15</sup> sino además ha de ser comprensible cómo un sujeto racional pueda “auto-criticarse”, se ve que la espontaneidad no puede reducirse sólo a la capacidad originaria –no mecánicamente explicable- de “enlazar” lo múltiple proporcionado por la sensibilidad mediante reglas predeterminadas. La reforma de la noción de objeto centrada en el concepto de la unidad objetiva de la apercepción trascendental conlleva la noción de una espontaneidad del pensamiento. Pero esta espontaneidad no puede limitarse a una capacidad de enlazar según reglas prefijadas no se sabe bien cómo. Tampoco puede ser una espontaneidad absolutamente creadora porque esto hace prescindible todo el planteo, dado que en una subjetividad absoluta en ese sentido carecería de todo sentido una práctica evaluativa y auto-evaluativa. Más bien se trata de una espontaneidad capaz de producir reglas en general, de aplicarlas y, así, de evaluarlas y evaluarse respecto de sus pretensiones de conocimiento.

Ahora bien, ¿no es más bien la razón en sentido estricto la que con su pretensión de validez absoluta está actuando como tal unidad objetiva de la apercepción trascendental cuando Kant modifica la noción de objeto? Por lo menos, esto es lo que debería pasar según Hegel para que la reforma de la noción de objeto sea epistémicamente suficiente para la solución de la aporía epistemológica. Evidentemente, ésta no es la opinión de Kant, pero según Hegel debería aceptarse, si se quiere introducir de manera coherente la reforma de la noción de objeto como una vía de solución de la aporía epistemológica.

---

<sup>14</sup> Cfr. T. Nenon (1986), 53 y ss.

Ya en el *Differenzschrift* de 1801 (W2.10), Hegel señalaba en relación con la filosofía teórica de Kant que “si el entendimiento había sido tratado con medios propios de la razón, por el contrario la razón es tratada con medios propios del entendimiento”.<sup>16</sup> Y en *Glauben und Wissen* del año 1802 (W2.301-332), identifica las tres siguientes nociones que Kant mantiene estrictamente diferenciadas: “apercepción trascendental”, “razón” e “imaginación productiva”. Con estas fórmulas característicamente hegelianas por su manera de expresión muy “apretada”, Hegel realiza una crítica a Kant a la vez que enuncia su propia posición: la objetividad pretendida, en cuanto epistémicamente adecuada, no puede no ser incondicionada y para esto se requiere de un concepto más rico de la espontaneidad de la subjetividad que el concepto de un entendimiento que sólo opera con reglas predadas sin posibilidad de evaluarlas.

§6. Ahora estamos en condiciones de entender la manera en la que Hegel formula algunas críticas a Kant en la sección introductoria a la “lógica del concepto” titulada “Del concepto en general”. Esta sección presenta el doble movimiento de apropiación y crítica que caracteriza la toma de posición de Hegel con respecto a la filosofía teórica kantiana. Es evidente que Hegel se considera a sí mismo como un heredero y continuador del programa kantiano centrado en una teoría de la subjetividad.<sup>17</sup>

El movimiento señalado consiste en un cambio de concepciones que tiene diversos niveles de expresión:

1. nivel epistémico: desde una pretensión relativa de objetividad -referida a la validez de una categoría (o determinación del pensar)- a la pretensión absoluta, i.e. la afirmación de la validez incondicional de una categoría particular. Llamaré a esta afirmación o pretensión de validez la “aseveración especulativa”. La misma es la manera en que lo absoluto se presenta operacionalizado inaugurando el espacio de evaluación de una categoría particular.
2. nivel ontológico: desde el yo trascendental a la subjetividad racional absoluta.
3. nivel semántico: desde una semántica categorial referencial a una semántica categorial relacional.

---

<sup>15</sup> Con el fin de evitar confusiones por la cercanía de palabras, introduzco la expresión ‘relativismo fundamental’ para referirme a un “relativismo por principio” en oposición a la relatividad meramente fáctica, comprobable empíricamente.

<sup>16</sup> “[...] wenn der Verstand mit Vernunft behandelt worden war, wird dagegen die Vernunft mit Verstand behandelt.”

<sup>17</sup> Cfr. K. Düsing (1976), 19-25.

Hegel identifica en la sección introductoria una serie de tesis relativas a la filosofía kantiana que enumeramos a continuación:

**Tesis 1:** “la unidad que constituye la esencia del concepto es conocida como la unidad originariamente sintética de la apercepción, como unidad del “yo pienso” o de la autoconciencia” (W 6.254).

**Tesis 2:** “*Objeto* es aquello en cuyo *concepto* se reúne lo múltiple de una intuición dada.” (W 6.254, cita de I. Kant, KrV B 137).

**Tesis 3:** “*aquella relación del entendimiento o del concepto con niveles presupuestos [del sentimiento y de la intuición]*” (W 6.256).

**Tesis 4:** “el concepto como lo *objetivo* [das *Objektive*] del conocimiento [...] como la *verdad*” (W6.256).

**Tesis 5:** “la *lógica* [...] como la *ciencia formal*” (W 6.264).

Luego de considerar la génesis inmanente de concepto en conexión con la crítica inmanente a Spinoza, Hegel formula la relación que tiene su concepción del “concepto” con otras concepciones. En primer lugar, señala que el “concepto” en sentido lógico difiere de aquello que habitualmente se entiende por la palabra ‘concepto’, dado que en este caso se presupone una comprensión cósmica –también habitual- de la subjetividad (párrafos 15 y también 16). En segundo lugar, ya refiriéndose a la filosofía kantiana dice que “el concepto [...] no es otra cosa que el yo o la autoconciencia pura” (W 6.253) y apoya esta afirmación mediante la exposición de las determinaciones del yo (1. universalidad y 2. singularidad, estar determinado absoluto, personalidad individual) como las determinaciones del concepto (1. lo universal y 2. lo singular), a las cuales ya se había referido (párrafo 12). En opinión de Hegel, la Tesis 1 –arriba citada- constituye la deducción transcendental de las categorías, con cuya ayuda Kant habría superado la representación cósmica del yo como una facultad de conceptos, para avanzar hacia una comprensión más adecuada de la subjetividad. Inmediatamente a continuación, Hegel cita expresamente la definición de objeto de la deducción B (KrV B 137) (Tesis 2). Y señala que Kant distingue entre la “unidad subjetiva” de la conciencia (es decir, la unidad que resulta del orden temporal contingente con el que se me presenta un múltiple y que depende de condiciones empíricas) y la unidad trascendental de la apercepción como fuente de la determinación objetiva. Las categorías serían tales determinaciones objetivas.

En la formulación de estas tesis de Kant aparecen desplazamientos de sentido que algunos críticos de Hegel no dejan de ver sino como una tergiversación. Señalemos dos de ellos:

1. “Los principios [...] de la determinación *objetiva* de las representaciones **han de derivarse [ableiten] sólo** del principio de la *unidad trascendental de la apercepción*.” (W 6.255, énfasis en negrita de MMH)
2. “Objeto [...], cuya unidad objetiva es la **unidad del yo consigo mismo**.” (W 6.255, énfasis de MMH)

En relación con la primera oración, los críticos afirman que Kant nunca exigió que las categorías hubieran de derivarse sólo de la apercepción trascendental y que tenía sus buenas razones para no hacerlo. Y en relación con la segunda afirman que Hegel estaría confundiendo dos problemas totalmente distintos, a saber, el problema de la constitución del objeto, por un lado, y el problema de la auto-objetivación, por el otro.<sup>18</sup> Más adelante me referiré a estas críticas.

Hasta aquí hemos considerado las tesis kantianas de las cuales Hegel intenta apropiarse. Sin embargo, aún no hemos entendido su sentido propiamente hegeliano, i.e. la manera en las que son reinterpretadas para poder ser parte de la lógica hegeliana. Esto se entiende a partir de las críticas que dirige a Kant.

§7. Consideremos la Tesis 4. La interpretación de Hegel sostiene que Kant defiende a la vez las siguientes afirmaciones:

- 1) El concepto es lo *objetivo (objektiv)*, i.e. la *verdad*;
- 2) El concepto es, en comparación con la objetividad, i.e. la *realidad (Realität)*, algo *meramente subjetivo*;
- 3) El concepto y lo lógico son “algo sólo *formal*, porque abstrae del contenido, no contiene la verdad.”

Ante todo, para entender la crítica no hay que pasar por alto la diferencia entre los términos ‘*Gegenstand*’ y ‘*Objekt*’, por un lado, y entre distintos significados de la palabra ‘objetividad’, por el otro. ‘*Gegenstand*’ se refiere a todo aquello que es efectivamente tematizado o que puede ser tematizado, sea referido en la intuición o mediante el pensar, es decir, lo que podríamos

---

<sup>18</sup> En conexión con este problema cfr. Capítulo 2.1., donde intenté explicar brevemente la cuestión de las auto-producciones de la razón.

llamar -con una terminología ajena- “el objeto intencional” **independientemente de su valor epistémico**. Justamente con el valor epistémico se relaciona la apercepción trascendental:

“El objeto [*Gegenstand*] tiene esta objetividad [*Objektivität*] [...] en el *concepto*, y éste es la *unidad de la autoconciencia* en la que él ha sido aprehendido [*aufgenommen*]; su objetividad, o el concepto, no es entonces otra cosa que la naturaleza de la autoconciencia, no tiene otro momento o determinación sino el yo mismo.” (W 6.255).

Esta diferencia nos pone en guardia para no confundir, aunque puedan estar relacionados y tal vez estrechamente relacionados, el problema de la intencionalidad de la conciencia –que una teoría de la subjetividad tiene que explicar- con la cuestión de la objetividad del conocimiento – que tiene que ser explicado por una teoría del conocimiento. Como no es evidente por qué toda teoría del conocimiento tenga que estar anclada en una teoría de la subjetividad, se comprende que se trata de dos problemas distintos.

En lo que se refiere a la expresión ‘objetividad’, se emplea en este contexto en dos sentidos. Veremos en la próxima sección que su equivocidad también juega un papel importante en el arco argumental de toda la “lógica del concepto”. Aquí Hegel le reprocha a Kant una indecisión en el uso de la expresión. Vale la pena citar un texto de la *Enciclopedia* de 1830:

*Objetivo y subjetivo* son cómodas expresiones de las que uno se sirve con frecuencia y en cuyo uso, sin embargo, surge muy fácilmente la confusión. Según la discusión hecha hasta aquí la objetividad tiene tres significados. *En primer lugar*, el significado de lo externamente existente a diferencia de lo *sólo* subjetivo, creído, soñado, etc.; *en segundo lugar*, el significado establecido por Kant de lo universal y necesario a diferencia de lo casual, particular y subjetivo pertenecientes a nuestra sensación, y *en tercer lugar*, el significado mencionado antes en último lugar, de aquello que existe a diferencia de lo pensado sólo por nosotros y así todavía distinto de la cosa misma o *en sí*. (W 8.116, § 41 Z 2)

Y un poco antes dice:

Pero también la objetividad kantiana del pensamiento mismo es otra vez sólo subjetiva en la medida en que, según Kant, los pensamientos, si bien son determinaciones universales y necesarias, sin embargo son *sólo nuestros*

pensamientos y son distintos de aquello que es la cosa *en sí* mediante un abismo insalvable. (W 8.116, § 41 Z 2)

La Tesis 5 nos permite llegar al centro de la cuestión. No es el caso, como se ha afirmado, que el concepto hegeliano *crea* toda la multiplicidad de lo real a partir de sí. La lógica especulativa para Hegel sigue siendo “formal”, sólo que intenta mostrar que la concepción transcendental de “forma” y “materia” no son sostenibles. La noción de “forma” que resulta de esta revisión está en conexión con una revisión de la espontaneidad de la razón en vistas de la posibilidad de una auto-evaluación de sus formas. Y esto quiere decir que es una espontaneidad ante todo dirigida hacia sí misma, pero no de manera inmediata sino por el rodeo de sus propias producciones. Ya he insistido en que, según Hegel, Kant no habría realizado una tematización pormenorizada del problema de cómo la razón puede auto-conocerse. Aquí va a insistir en que la ausencia de esta consideración conlleva el peligro de recaer en una representación cósmica de la subjetividad, si se cree que puede ser adecuadamente caracterizada mediante una descripción enumerativa de sus “propiedades”. En este caso, el hecho de la razón únicamente apuntaría a que la razón misma estaría siendo considerada como un *factum*. Ya hicimos referencia en el Capítulo 2 a que, cuando Kant se plantea la modalidad del conocimiento filosófico, exige para el mismo un tipo de sistematización holista que nunca pone en práctica en la realización de la empresa crítica.

Y en este contexto se presenta la referencia de Hegel a la imagen kantiana de un entendimiento intuitivo (W 6.262-266). Hegel emplea esta imagen, pero no en el mismo sentido en que la emplea Kant, simplemente porque Hegel –y en esto coincide con Kant– no acepta ningún tipo de saber absolutamente inmediato, ni sensible ni inteligible. Pero, si esto es así, ¿a qué se estaría refiriendo o para qué usaría esa imagen? Puede suponerse que la emplea para criticar a Kant. Al ser la forma en la que Kant piensa la espontaneidad insuficiente para hacer posible el auto-conocimiento crítico de la razón, Kant recurre a una imagen extrema que engloba todo lo excluido por su manera de pensar la finitud: sea una productividad pensante absolutamente incondicionada que crearía de manera inmediata y de la nada todo lo real, sea una espontaneidad que puede producir categorías. Según el planteo de Kant, el pensar es o bien finito y, por lo tanto, mediato, discursivo y carente de contenido, o bien infinito y entonces inmediato, intuitivo y con contenido. Pero, como se indicó, lo excluido por su manera de pensar contiene algunas posibilidades para explicar el concepto de espontaneidad que, sin ser extremas, son más ricas que la noción de un “enlace originariamente sintético”.

E. Fleischmann (1965) se refiere a esta cuestión al señalar la conexión entre productividad y libertad (auto-determinación). Pero no explica las distintas maneras en las que puede ser

pensada la productividad, en conexión con las cuales pueden pensarse otros conceptos de subjetividad. La imagen del entendimiento intuitivo es empleada tanto por los defensores como por los críticos de Hegel, pero en ningún caso se intenta clarificar el nudo de la cuestión. Uno de los puntos a aclarar es qué hay que entender por “producción” cuando se refiere a conceptos. Volveremos sobre este punto vinculado con el nivel semántico de la transformación que Hegel opera sobre el planteo kantiano.

Entonces, si es correcta la interpretación de Hegel de que no tiene sentido reformar a medias el concepto de objeto (Tesis 2), debido a que desplaza la aporía epistemológica sólo para producir otra aporía, a saber la aporía de dos verdades, una verdad real y junto a ella otra verdad no real, o la aporía de que conocemos algo que no es real (cfr. PhG 58-59), entonces una reforma epistémicamente adecuada debería tener el sentido de una afirmación radical de la autonomía absoluta de la razón en el sentido de una despedida radical de la ilusión de una instancia firme y absoluta más allá del movimiento auto-productivo, auto-evaluativo y auto-correctivo de la razón misma. Desde el punto de vista de una semántica categorial, esto implica que el significado de las categorías o determinaciones del pensar no puede ser determinado sólo en términos referencialistas con respecto a la experiencia real o posible. Una semántica categorial no empirista tiene que poder tematizar el significado categorial de manera no referencial. Por lo pronto, esto implica que estas “formas” tienen un “significado lógico” que, no sólo hay que tematizar, sino también determinar y evaluar y, llegado el caso, corregir. En este sentido, la auto-tematización de la razón no es vacía, porque los significados a investigar de sus formas constituyen el contenido mismo de la lógica.

Esto no tiene nada de extraño si pensamos en que un problema fundamental de la filosofía de la lógica es la del significado del vocabulario lógico. La expresión ‘lógica formal’ ha servido para cubrir a lo largo de la historia de la filosofía cuestiones que hay que distinguir. Por un lado, se ha referido a la formación y evaluación de cálculos (silogísticos o no). Pero por otro, también se ha referido a muy diversas cuestiones tales como la naturaleza del lenguaje, el concepto, el juicio, la proposición, la verdad lógica, los principios lógicos, etc. Hoy en día está clara la distinción entre lógica y filosofía de la lógica, pero antes del siglo XX no estaba clara. Ahora bien, Hegel concibe un cálculo como una técnica del entendimiento que opera con el criterio la identidad abstracta (i.e. de sustitución de equivalentes) (W 6.371-380) y que, aunque pueda “funcionar” bien y tenga su utilidad, no debería confundirse con el planteo ontológico. En este sentido Hegel desontologiza el cálculo y en esto coincide en parte con Kant. Digo “en parte” porque, como Kant habla de lógica formal sin mayores especificaciones y cubre con ello todo lo que quisimos distinguir (y para ello basta con consultar sus lecciones de lógica), no se puede

aceptar que la parte de la filosofía de la lógica de la lógica formal kantiana sea meramente “formal” y no contenga decisiones no tematizadas relativas a cuestiones ontológicas. También Hegel, cuando habla de “la lógica formal”, está pensando en su costado de filosofía de la lógica, i.e. en presupuestos que han de ser tematizados y examinados. Esto se verá especialmente cuando abordemos, en la segunda sección de este capítulo, temas de la “lógica del concepto subjetivo”.

Retomemos la cuestión del “contenido lógico” como tema de la *Ciencia de la lógica*. Así como la lógica formal se orienta al elaborar su concepto de forma por su propósito, que es el de evaluar argumentos válidos, cabría preguntar qué es aquello que orienta la elaboración de la concepción hegeliana de “forma lógica”. En este contexto, interesa señalar que el concepto que ofrece Hegel como respuesta a esta pregunta es rotulado por él “verdad pura” y que su sentido surge del núcleo problemático de la reforma de la noción de objeto. En primer lugar, la “verdad pura” es pura en el sentido justamente de que lo que está bajo consideración es la forma lógica independientemente de todo contenido real (*real* y no *wirklich*).<sup>19</sup> Y en segundo lugar, tiene ante todo un sentido evaluativo que se refiere a la norma absoluta para toda auto-evaluación en la que consiste la autonomía de la apercepción trascendental o “concepto”, en sentido hegeliano. No es otra cosa que la identidad objetiva de la autoconciencia que, consecuentemente pensada, es la razón en su conjunto –digo “en su conjunto” porque no se trata del entendimiento ni de la razón kantianos, sino de la estructura única en la que han sido integrados y resignificados. Entonces, de lo que se trata en la *Ciencia de la lógica* es, entre otras cosas, de evaluar la adecuación de una categoría respecto de su pretensión de funcionar como una determinación adecuada de la unidad objetiva de la apercepción trascendental.

Por lo dicho, se comprende que no tiene sentido decir que las formas lógicas carecen de verdad porque son vacías, porque abstraen del contenido. Se abstraería de su realidad (*Realität*), de su determinidad empírica, pero no de su “sentido lógico” que es aquello que se propone investigar la *Ciencia de la lógica*. Kant pudo afirmar esa tesis debido a la ambigüedad del concepto de objetividad que maneja y debido al presupuesto empirista profundamente enraizado en su filosofía. Decíamos que la aporía de la indeterminación no forzaba a Kant a adoptar la concepción que tiene de la forma. Aquí actúa una premisa fuertemente empirista que lo lleva, por un lado, a dejar sin explicar el significado puramente lógico de las categorías, y por el otro,

---

<sup>19</sup> No es mi intención sostener que es una cuestión sencilla distinguir entre “categorías lógicas” y “categorías reales” en el marco de la filosofía hegeliana. Cfr. sobre esto L. B. Puntel (1973) y V. Hösle (1988).

a determinar su significado “real” en términos referencialistas a través de la teoría del esquematismo trascendental.

§8. Señalamos que para Hegel la deducción trascendental de las categorías involucra dos cuestiones en relación con su concepción del “concepto”. Una ya la presentamos. La otra se refiere precisamente a la manera en la que opera la presuposición empirista en la filosofía de Kant. Según Hegel, Kant tematiza la cuestión de la relación entre diversos “niveles cognoscitivos”, tales como la sensibilidad y el entendimiento (Tesis 3), pero lo hace de tal manera que su consideración recae en el psicologismo al confundir entre cuestiones de validez y cuestiones de “origen” en puntos claves (Tesis 5).

Un error central que aquí impera [consiste en creer] que el principio *natural* o el *comienzo*, del que se parte en el desarrollo *natural* o en la *historia* del individuo que se forma, es lo *verdadero* y lo *primero* en el concepto. [...] Pero la filosofía no debe consistir en relato [*Erzählung*] alguno de lo que sucede, sino en un conocimiento de lo que es *verdadero* en ello, y debe concebir -partiendo de lo verdadero- aquello que en el relato aparece como un mero suceder. (W 6.260)

Esta confusión se expresaría para Hegel en la siguiente tesis que le atribuye a Kant: “los *conceptos sin intuición* son *vacíos* y sólo tienen validez como *relaciones* [*Beziehungen*] de lo múltiple dado por la intuición” (W 6.256). A primera vista, esta crítica suena de manera muy extraña y, quizá también ridícula, pues cualquier conocedor de la filosofía kantiana tiene presente las palabras que abren la “Introducción” de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*:

No hay ninguna duda que todo nuestro conocimiento comienza *con* la experiencia; [...] Pero, si bien todo nuestro conocimiento comienza con la experiencia, no por eso surge todo *de* la experiencia. (KrV B 1)

Justamente Kant ve una de las debilidades del empirismo en la confusión en la que incurre al mezclar cuestiones relativas a la génesis temporal del conocimiento con cuestiones relativas a la diversidad de fuentes del mismo.

Y sin embargo, reducir la prueba de la validez objetiva de las categorías a una prueba de ellas como condiciones de posibilidad de la experiencia humana deja todo un costado relativo al

problema de su validez sin tematizar. El siguiente pasaje es muy revelador del nudo de la cuestión:

[La filosofía kantiana] ha presentado los conocimientos del entendimiento y la experiencia como un contenido *fenoménico*, no porque las categorías mismas sean sólo categorías finitas, sino -debido a un idealismo psicológico- porque son determinaciones que proceden *sólo* de la autoconciencia. (W 6.261)

Debido a la ambigüedad del problema de la objetividad, apenas se visualiza el problema del ámbito de validez del sentido lógico de la categoría. Más bien tal problema está decidido de antemano: porque un conjunto de conceptos tiene su "origen" en "nuestro" entendimiento pensamos que son los candidatos "legítimos" para cumplir una función que la deducción trascendental prueba, en términos generales, que hay que poder satisfacer. No sólo está, entonces, el problema de la "finitud" de la forma, es decir, el problema de si son meramente subjetivas las categorías, sino además -y según Hegel más decisivamente- el problema de la "finitud" de su contenido lógico. Y la tematización de este problema es imprescindible para evitar que la crítica de la razón tenga un sesgo "relativista fundamental" ("nuestras categorías"). Recuérdese, en esta conexión, tal como lo presentamos en el Capítulo 2, el diagnóstico categorial que Hegel hace del dogmatismo como un dogmatismo de la finitud.

El pasaje citado pone también de manifiesto que Hegel no está disputando que el conocimiento empírico sea un conocimiento de "fenómenos", sino el hecho de que Kant no hay sabido ni sentido la necesidad de criticar la conceptualización tradicional de "fenómeno", quedando así atrapado en la problemática de la "cosa en sí".<sup>20</sup>

Ahora bien, cuando Kant sostiene que los conceptos son vacíos sin intuiciones, si con ello quiere decir que no hay que confundir entre lo lógico y lo real en el sentido de que lo lógico es autónomo respecto de la posibilidad de su auto-evaluación, si bien no es todavía un conocimiento de la realidad existente, entonces es aceptable según la crítica de Hegel. Pero si aquello que quiere decir es que la única fuente de evaluación de un concepto *a priori* viene dada por su relación con la intuición empírica, entonces es inaceptable según esa crítica. Hegel intenta mostrar que, si la auto-crítica *a priori* de la razón emplea parámetros semánticos verificacionistas empiristas, se auto-refuta.

---

<sup>20</sup> Cfr. Hegel W 6.19-20, donde se refiere a la noción de "Schein" en conexión con el idealismo y el escepticismo.

En relación con este punto, las críticas de Hegel se pueden resumir de esta manera:

1. Kant habría confundido disciplinas y puntos de vista que son distintos, a saber, “fenomenología”, “psicología” y “lógica”. La lógica trata del concepto en un nivel puramente abstracto (la forma puramente lógica) desde el punto de vista de la “verdad pura” y no de sus configuraciones (*Gestalten*) reales (*real*), sean naturales o espirituales (cfr. W 6.257).
2. la diferencia kantiana entre sensibilidad y entendimiento no agota, vista desde el punto de vista puramente lógico, toda la esfera lógica, porque no consideró los conceptos de reflexión que corresponden a la “lógica de la esencia” (cfr. W 6.256-257).
3. desde el punto de vista puramente lógico, el problema principal tiene que ver con la relación del “ser” y la “esencia”, por un lado, con el “concepto”, por el otro. Y este problema exige, primero explicar el concepto del pensar abstractivo y segundo el concepto de aquello de lo cual se abstrae. El pensamiento abstractivo que es relevante para la lógica no consiste en un mero “hacer a un lado” (*zurseitstellen*) la materia sensible (del múltiple de la sensibilidad), sino en la “cancelación” (*Aufhebung*) y reconducción (*Zurückführung*) de la misma, como fenómeno, a la “esencia” y, en última instancia, al “concepto”. Hegel señala que las alternativas a este concepto de abstracción son, o enteramente externas (técnicas), o enteramente arbitrarias, porque ninguna abstracción puede tener lugar sin emplear puntos de vista. Y ¿qué es aquello de lo que se abstrae? (W6.257-261) Lo múltiple de la sensibilidad no constituye la realidad (*Realität*) del concepto. El concepto produce él mismo, mediante un proceso de mediación (auto-determinación, auto-examen, auto-corrección, auto-determinación, etc.) su propia realidad (*Realität*, contenido) como una verdadera realidad, i.e. una realidad que ha sido examinada en relación con el parámetro de “la verdad pura”. La lógica se interesa por la producción, o mejor dicho, la reconfiguración de contenidos conceptuales en relación con su “conexión inferencial” (*Zusammenschluss*) absoluta y carente de contradicción, a diferencia de todo desarrollo, historia, relato o cronología naturales.

§9. Recién en W 6.260-261 se incorporan en la discusión otros aspectos de la filosofía de Kant que son los preferidos de algunos intérpretes: juicios sintéticos *a priori* y síntesis. Hegel identificaría juicio sintético *a priori* y síntesis de la apercepción transcendental. Además le atribuiría a la apercepción transcendental la posibilidad de diferenciarse o auto-determinarse.

Evidentemente todo esto estaría muy lejos de Kant. Tanto G. Maluschke (1974) como K. Düsing (1976) señalan que la expresión 'sintético' tiene dos sentidos –que no deben confundirse– en el uso kantiano, según que se refiera a un juicio o a la apercepción trascendental:

[1.] Sintético se llama un juicio que enlaza conceptos de los cuales uno de ellos no está contenido en el otro, sino que su enlace sólo es posible, está justificado, mediante el agregado de una intuición. En los juicios sintéticos *a priori*, los conceptos empleados deberían, por lo tanto, referirse a intuiciones *a priori*. (K. Düsing 1976, 110)

[2.] Todos los juicios en general, sin embargo sean sintéticos o analíticos, están bajo el principio de la unidad originariamente sintética de la apercepción debido a la unidad lógica pensada en ellos. Sintético significa en este contexto algo enteramente distinto, a saber el enlace originario de representaciones en la unidad de la apercepción en general, mediante la cual estas representaciones recién llegan a pertenecer a mi yo [*Selbst*] idéntico. (K. Düsing 1976, 110)

Hegel, entonces, confundiría estos sentidos cambiando la problemática kantiana de los juicios sintéticos *a priori* por su propia problemática de la identidad relativa y absoluta entre lo subjetivo y lo objetivo.<sup>21</sup> O, como dice aún más claramente, G. Maluschke:

los juicios sintéticos *a priori* tal como se presentan en Kant como principios del entendimiento son comprendidos de una manera totalmente inadecuada por la fórmula hegeliana de la identidad de pensar y ser. Lo que está en debate en estos principios no es la identidad entre pensar y ser, sino las condiciones de concordancia entre pensar y sensibilidad.

Concedo a los críticos que Hegel no emplea el vocabulario kantiano de manera cuidadosa. Pero no voy a conceder que por eso introduzca una problemática enteramente distinta. Ante todo, hay que señalar que es frecuente que Hegel use el vocabulario propio del filósofo criticado con desplazamientos semánticos que a veces responden a sus críticas y no a premisas ajenas a la cuestión, produciendo expresiones muy “condensadas” en cuanto a los significados que reúne. Uno se pregunta por qué razón Hegel no hizo la cosa más fácil. El hecho es que Hegel se

---

<sup>21</sup> Cfr. K. Düsing (1976), 111.

expresa de esa manera, pero eso no quiere decir que no sepa de qué está hablando. Volviendo a 'sintético', si es correcta nuestra interpretación de que el problema central de la deducción trascendental es resolver la aporía epistemológica relativa a la verdad y que Kant pretende resolver ese problema atribuyendo toda fuente de objetividad epistémica a la apercepción trascendental, entonces la cuestión kantiana acerca de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* es sólo una manera en la cual puede formularse el problema central de la deducción trascendental de las categorías. De ahí no se sigue de manera inmediata la conclusión de que la aporía epistemológica pudiera encontrar su solución en la investigación de las condiciones de la concordancia entre pensamiento y sensibilidad. Este sería el caso sólo si, además y de manera independiente, se aceptara la presuposición empirista. Pero esto sólo quiere decir, entonces, que el pensamiento de la identidad entre pensar y ser, que está presente en el planteo de la reforma del concepto de objeto en conexión con la unidad objetiva de la apercepción trascendental, se transforma a raíz de la presuposición empirista en la investigación acerca de las condiciones de la concordancia entre pensamiento y sensibilidad. Ahora bien, Hegel plantearía con intención crítica las preguntas siguientes: ¿Bajo qué condiciones puede una subjetividad racional ser pensada de manera consistente, i.e. sin contradicción, como fuente de toda objetividad? ¿Son compatibles el presupuesto empirista y la reforma del concepto de objeto en correlación con la concepción de la unidad objetiva de la apercepción como medio para solucionar la aporía epistemológica?

En segundo lugar, si es correcto que el programa crítico sólo puede ser entendido de manera coherente como el programa del auto-conocimiento de la razón, entonces la crítica que Hegel realiza contra el concepto kantiano de síntesis no es ajena a este programa. Pues, ¿es posible explicar el tipo de espontaneidad que posibilita el auto-conocimiento de la razón como fuente de la objetividad epistémica recurriendo al concepto kantiano de síntesis? Hegel se refiere a esta cuestión cuando dice que "ya la expresión *síntesis* vuelve a sugerir con facilidad la representación de una unidad *externa* y de un *mero enlace* de [cosas] que son *separadas en y para sí*." (W 6.261) No se trata, entonces, de que el enlace externo no tenga ninguna validez en absoluto. Bien pudiera haber sectores de lo real donde tuviera validez o una validez limitada, tal como lo señala Kant respecto de la naturaleza. Pero en el caso del programa crítico, el enlace externo tiene por consecuencia el hecho de que las categorías se le presenten al sujeto racional como predeterminadas, fijas, de modo tal que no podrían ser examinadas ulteriormente respecto de su "verdad pura". La razón se conoce en este caso a sí misma como un hecho entre otros hechos. Otra vez, no hace falta sino recordar cómo el propio Kant plantea el auto-conocimiento de la razón como una sistematización holista. Pero, si la espontaneidad sintética es un enlace externo, ¿cómo podría la razón "articular" (*per intus susceptionem*) sistemas no empíricos

(técnicos), sino arquitectónicos y, por lo tanto, dar cuenta de sí misma como un sistema *a priori* completo e íntegro?

En este contexto, Hegel formula su crítica de “idealismo psicológico”: “las categorías son *tan sólo* determinaciones que proceden de la autoconciencia”. Y nos recuerda incansablemente ese vaivén kantiano de atribuirle la objetividad epistémica (evaluativa) a la autoconciencia y luego negársela. Ese vaivén está en conexión con la distinción kantiana entre fenómeno y cosa en sí, entre una realidad según nuestro esquema conceptual y una realidad real inaccesible.

En síntesis, Hegel se está refiriendo a cuestiones originadas por los problemas que suscitan los movimientos argumentales de la deducción trascendental. Y emplea la expresión ‘juicio sintético’ para referirse, como condición de validez objetiva, a ese otro tipo de espontaneidad que de cuenta de la posibilidad de determinar el significado y las condiciones de validez de una categoría. Entonces, ‘sintético’ tiene que ver mínimamente con el tipo de productividad consistente en una resignificación que resulta de la “reestructuración integradora” (o *Aufhebung*)<sup>22</sup> que permite determinar tales condiciones. En conclusión, con la expresión ‘sintético’ Hegel hace una crítica a Kant y además expresa su forma de entender cómo habría que salvar la deficiencia que está criticando.

§10. Hegel termina la Introducción a la “lógica del concepto” realizando una comparación entre el programa kantiano de una “crítica de la razón pura” y el sentido que ese programa adquiere una vez que se lo ha sometido a crítica (W 6.267-269).

#### **La crítica kantiana de la razón:**

1. “no consideró las categorías en y para sí, sino que las declaró determinaciones finitas, incapaces de contener lo verdadero, sólo porque serían formas subjetivas de la autoconciencia,
2. y mucho menos sometió a crítica a las formas del concepto, que son el contenido de la lógica común.” (W 6.268-269)

#### **La crítica hegeliana de la razón se propone investigar:**

<sup>22</sup> Por lo menos desde la *Fenomenología del espíritu*, Hegel señala en varios lugares que, al usar el término ‘*Aufheben*’, hay tres sentidos en juego: negar, conservar y elevar. Cuando traduzco ‘*Aufheben*’ por “reestructuración integradora”, me estoy refiriendo precisamente al tercer sentido mencionado.

1. “el nexo sistemático” que las formas tienen entre sí (exponer el “sistema de la razón pura”) y
2. su “validez” (*Wert*) o, mediante otra formulación, “en qué medida corresponden de por sí [es decir, consideradas de manera aislada o absoluta] a la *verdad*” (W 6.269).

§11. Llegados a este punto, estamos en una situación teórica que, en su lado negativo, se caracteriza por la ausencia de todo parámetro evaluador más allá de la subjetividad. Dicho más correctamente, no es que no haya tal parámetro porque **de hecho** no lo haya. No. Más bien, se trata de que la subjetividad racional no puede reconocer como absoluto cualquier parámetro simplemente dado o encontrado y se encarga de “aniquilarlo” (*vernichten*) en tal pretensión. Si la subjetividad racional no fuera más que esta “actividad aniquiladora”, tendríamos la situación del escepticismo y su verdad tal como se exponen en la *Fenomenología del espíritu* (PhG 154 y ss.): el mundo en donde se habría de realizar la subjetividad racional no podría ser considerado por ella como absoluto y, sin embargo, tampoco podría considerarse ella a sí misma como lo absoluto. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

Sin embargo, el programa lógico que culmina en la “lógica del concepto” intentará enlazar la posibilidad, propia de la subjetividad racional, de desabsolutizar lo finito a través de su propia actividad (la crítica), con la tarea de su auto-determinación autónoma. Dicho de otro modo, la subjetividad racional realizaría su auto-conocimiento absoluto mediante un proceso de auto-determinación que involucra la posibilidad del auto-examen y de la auto-corrección en tal determinación a través de sus producciones.

Hegel expresa esta concepción de la subjetividad racional al exponer el “concepto” recurriendo a las determinaciones fundamentales de la “universalidad” y la “singularidad”. La universalidad del “concepto” consiste en plantear la posibilidad de la auto-referencia bajo la pretensión de que no puede haber ninguna determinación categorial lógica que no pueda ser “negada”, i.e. “desabsolutizada”, en el proceso de realización de tal auto-referencia. Así, el “concepto” –o en su figura concreta el yo o la autoconciencia pura- se presenta como

“esta unidad pura que se refiere a sí misma, y esto no de manera inmediata, sino en tanto que abstrae de toda determinidad y contenido, y retorna a la libertad de la igualdad consigo misma sin límites. Así es *universalidad*, unidad que sólo es unidad consigo mediante aquella conducta [*Verhalten*] *negativa* que se manifiesta como el abstraer, y mediante ello contiene disuelto en sí todo ser determinado.” (W 6.253)

Pero también es singularidad, esto quiere decir que tal auto-referencia de la actividad negativa es a la vez una auto-determinación. No se trata de una negación abstracta, sino de una negación que es determinante, sólo en la medida en que se dirige a sí misma.

La subjetividad racional se presenta, en esta concepción, como una actividad que consiste en un proceso de auto-referencia absoluta, determinante y negativa. *Auto-referencia*: porque la subjetividad racional intenta referirse a sí misma para conocerse a sí misma. *Determinante*: porque para hacer tal auto-referencia no puede efectuar una auto-descripción a la manera en que, por ejemplo, describimos un piano diciendo que es marrón, vertical, de ocho octavas, etc., donde ya encontramos como un *factum* o algo dado el conjunto de propiedades que enumeramos. Si se conociera la subjetividad racional de este modo, carecería de toda auto-determinación, autonomía o libertad. Si bien ella se encuentra a sí misma como dada, niega este hecho y, en el intento de auto-referirse como lo absoluto, se auto-determina al auto-afirmarse como autónoma. Y *negativa*: porque esa auto-referencia autónoma o auto-determinante sólo puede ser realizada mediante una relación con lo otro y su negación; mediante una auto-determinación y el traspaso de esa misma determinación en dirección hacia sí como la que se auto-cerciora en ese movimiento del determinarse, traspasarse y retornar a sí. El proceso de ponerse (conocerse) como absoluta es a la vez el proceso por el cual se desabsolutiza lo finito hipostasiado (i.e. erigido en norma absoluta). Dicho de otra manera, la subjetividad racional tiene que ser capaz de auto-examinarse y auto-corregirse –auto-criticarse– en su auto-determinación, de modo que, al determinarse de tal o cual manera, no quede fijada por principio a esa determinación.

A partir de la crítica inmanente a la filosofía teórica kantiana resulta, entonces, una teoría de la subjetividad que involucra las tres siguientes tareas:

1. un intento de **descosificar y defactualizar radicalmente la subjetividad**: Kant habría llegado hasta el “yo” como actividad (párrafo 15), pero comprendió la razón como un *factum*;
2. un intento de **determinar positivamente la subjetividad racional** o, expresado a nivel lógico, el “concepto”: ésta es la tarea que debe ser realizada particularmente en la “lógica del concepto”.
3. un intento de **resolver el problema ontológico y epistemológico de la objetividad del saber**.

Una inquietud se presenta a partir de todo lo dicho hasta aquí. Si la *Ciencia de la lógica* proporciona una “teoría” de la subjetividad, entonces daría la impresión de que fuera una “filosofía del espíritu”, i.e. no una “lógica”, sino una parte de la “filosofía real”. Una primera y fácil respuesta a esta inquietud sería decir que, en cuanto “lógica” y esto quiere decir, según afirmaciones programáticas de Hegel en los Prólogos y la Introducción de la *Ciencia de la lógica*, que sería una especie de “ontología general” y, por lo tanto, sólo “accidentalmente” una filosofía real. Con todo, esta respuesta no satisface, ante todo porque (1) no es evidente que todo aquello que Hegel pide programáticamente de una *Ciencia de la lógica* sea compatible, y luego porque (2) tampoco es evidente que sea posible realizar una ontología general al estilo tradicional. Por ahora, dejemos aquí estos interrogantes.

## **Sección 2: La lógica del concepto subjetivo: la mediación racional como inferencia totalizadora**

§1. Me he referido ya varias veces a la doble modalidad de crítica efectuada por Hegel: por un lado, está la crítica informal o no-metódica que cabe encontrar en los textos no expositivos de la *Ciencia de la lógica* y, por el otro, la crítica metódica. Ahora bien, debo señalar que esta distinción supone el siguiente trasfondo de discusiones sobre la obra hegeliana. La aparición del libro de M. Theunissen (1980) ocasionó un importante debate<sup>23</sup> relativo a su tesis sobre la *Ciencia de la lógica*. Dicha tesis sostiene que, por un lado, la Lógica Objetiva sería una “exposición crítica” de la metafísica tradicional y de la filosofía kantiana, pero por el otro, la Lógica Subjetiva haría a un lado los aspectos críticos para realizarse sólo como exposición de temáticas inconciliables: en un extremo, una teoría de la comunicación centrada en una teoría de la proposición y, en el otro, una restauración de la metafísica especial tradicional, en particular de una teología metafísica.

Aquí nos interesa esta polémica, dado que quisiera argumentar a favor de que también la Lógica Subjetiva consiste, al menos en algunas de sus partes, en tal unidad metódica de “*Darstellung und Kritik*”. Quisiera probar que la sección “Subjetividad” de la *Ciencia de la lógica* consiste en una crítica a la lógica trascendental kantiana, a la vez que en una exposición progresiva de la estructura que soporta la pretensión de universalidad y objetividad del “concepto”, versión hegeliana de la apercepción trascendental kantiana, como ya se expuso en la Sección 1. Para

<sup>23</sup> M. Theunissen (1980) y H.-F. Fulda, R.-P. Horstmann y M. Theunissen (1980), particularmente en lo que se refiere a la “lógica del concepto”, cfr. 16-17, 29-45, 66-105, 126-138. Por lo demás, todo el pequeño libro es importante.

ello, tematizaré dos movimientos que, según mi interpretación reconstructiva, recorren la sección “Subjetividad” y que apuntan en la dirección que me interesa poner de manifiesto. El primer movimiento va desde conexiones contingentes y exteriores hacia la necesidad “conceptual” (una necesidad distinta de aquella necesidad ciega que caracteriza a la categoría “substancia”); y el segundo movimiento va desde la “subjetividad” estructurada en términos de “juicios” hacia una estructuración en términos de “inferencias” (*Schluss*).

§2. Podemos comenzar investigando los usos que Hegel hace de las expresiones ‘*Satz*’ y ‘*Urteil*’ como una vía para llegar a comprender qué hay que entender por la categoría “juicio” como una forma de la “subjetividad”. La cuestión de si hay diferencia entre ‘*Satz*’ y ‘*Urteil*’ abarca un amplio campo textual en la producción de Hegel: por lo menos desde toda esa cantidad de textos conocidos como la *Propedéutica Filosófica* (W 4.9-302) hasta las diversas versiones de la *Enciclopedia*.<sup>24</sup>

Ante todo, hay que decir que se puede constatar en los textos la multiplicidad de sentidos con que Hegel emplea la expresión ‘*Satz*’. Esto contrasta con el sentido siempre más delimitado de ‘*Urteil*’. Mientras que esta última expresión siempre designa una particular estructura lógica (una determinación del pensar, una categoría, una forma del pensar) entre otras y con diversas conexiones con otras, la expresión ‘*Satz*’ varía mucho contextualmente.

En el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu* se discute, entre otras cosas, si el sentido usual de la proposición es adecuado para expresar verdades especulativas. Hegel habla allí de un mismo tipo estructural gramatical “S es P”, que puede tener diversos “sentidos lógicos” (interpretaciones diversas del sentido categorial) según sea utilizado por un pensar “material”, un pensar “formal” o un pensar “conceptual”. La así llamada “proposición especulativa” tiene ese tipo estructural gramatical, pero es usada para expresar algo que está en desacuerdo con los usos materiales y formales de la misma. A medida que la exposición avanza, Hegel llega incluso a sostener que el tipo estructural gramatical mismo es inadecuado para el uso que el pensar conceptual pretende hacer de él; y señala así que la exposición de la verdad, por parte del pensar conceptual, requiere de otro tipo estructural que explicita la compleja relación que el tipo estructural “S es P” sólo nombra en el “es”.<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Tratan la cuestión de la distinción entre *Satz* y *Urteil* especialmente aquellos autores que se ocupan de la proposición especulativa, como p. ej. G. Wohlfart (1983), F. Duque (1985), J. Simon (1982).

<sup>25</sup> Tanto K. Düsing (1976.198-204, y 1986.20) como F. Duque (1986.99-101) sostienen que la crítica que Hegel hace de esa “proposición” -según F. Duque “dialéctica”, pues “especulativa” lo sería sólo en

Lo interesante aquí es la distinción entre un “tipo estructural gramatical”, subdeterminado respecto de su “sentido lógico”, y ese “sentido lógico”. Digo “subdeterminado” porque, si bien un tipo estructural no lleva inscrito su sentido lógico, se le asocian a él un número determinado de sentidos lógicos posibles.

Por lo dicho, la expresión ‘Satz’ parece más ligada al conjunto de recursos lingüísticos de exposición. Si se entiende por ‘proposición’ una estructura lógica en el sentido hoy usual de lógica (una proposición fregeana), entonces parecería más adecuado traducir ‘Satz’ como oración. Una misma oración puede tener diversos usos lógicos, siendo el sentido lógico lo que resulta de tal uso. Pero, ¿sería una proposición (fregeana) algún sentido lógico (en términos de Hegel)? Esto no se puede responder desde el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*. Pero este texto muestra que hay una conexión estrecha entre sentido lógico y aseveración (el uso de un tipo estructural gramatical), de modo que si el “juicio” tuviera que ver con ese sentido lógico, no podría ser identificado con el sentido corriente de “proposición” (como un tipo de estructura lógica en sentido no hegeliano, distinto del uso que se haga del mismo, o sea de la aseveración o aserción). Un cierto uso del lenguaje consiste en una actividad pensante que pone en juego un sentido categorial de aquello a lo que se refiere y de lo que busca decir qué o cómo es.

§3. Tomemos en consideración dos textos de la *Ciencia de la lógica* en el contexto de la sección “Subjetividad”.

Texto 1 (W6, 305). Este texto dice que:

(a) una oración en sentido gramatical siempre tiene un sujeto y un predicado gramaticales, pero no por eso es ya un juicio: para que haya juicio se requiere que el predicado y el sujeto se relacionen según las determinaciones del Concepto (universal, particular, individual): como un universal a un particular o individual;

(b) si se dice de un sujeto individual algo sólo individual es una mera oración (ej: “Aristóteles murió a los 73 años de edad en tal olimpiada.”); pero se transforma en un juicio si se pone en duda y se afirma a partir de algún fundamento (*Grund*), pues en tal caso esos números se transforman en algo universal: reemplazable por otro contenido (además de la muerte de Aristóteles) o como el tiempo vacío; esto quiere decir que una marca del juicio

---

pretensión- encontrará su solución en la temática de la “inferencia”, interpretación con la que estamos plenamente de acuerdo.

está dada por la pregunta por la “realidad” o “irrealidad” de lo afirmado sobre el trasfondo de un fundamento que la pueda responder. (cfr. W 10, § 447 A y § 448 Z)

Texto 2 (W6, 312-313):

(a) la expresión pura más próxima del “juicio” es la oración “Lo individual es universal”; esta expresión no hay que entenderla simplemente como “A es B”, donde ‘A’ y ‘B’ son nombres enteramente sin forma y por tanto sin significado: los extremos de todo “juicio” son determinaciones del “concepto”. El pensamiento hegeliano busca eliminar tales nombres al tratar de exhibir los sentidos categoriales velados en ellos.

(b) la oración “lo individual es universal” según su significado objetivo designa (*bezeichnet*) la transitoriedad de las cosas individuales y su subsistir positivo en el “concepto” en general.

A partir de estos textos se pueden hacer las siguientes observaciones esquemáticas:

1. la forma lógica “juicio” difiere de la forma gramatical debido a que la primera pone en juego determinaciones del “concepto”;
2. la forma lógica está en conexión con un tipo particular de uso;
3. el tipo particular de uso está signado por el “concepto” y sus determinaciones;
4. la forma lógica tiene un sentido objetivo.

1. El Texto 2 (a) coincide con el Texto 1 (a) en la distinción entre nivel gramatical y nivel lógico de una oración: si bien a nivel gramatical puede tener una distinción entre sujeto y predicado, no por eso se trata ya de un juicio a nivel lógico. Entonces hay que distinguir entre forma lógica y forma gramatical. Hegel usa esta distinción para criticar a aquellos que pretenden (*meinen*) decir algo con una forma lógica que contraviene a la forma gramatical con que lo dicen (cfr. p. ej. W6.44). Esto permite ir entreviendo mejor la relación entre gramática y lógica: la forma gramatical es relativamente indeterminada respecto de ciertas formas lógicas, permite expresar a varias formas lógicas; una forma lógica no alcanza su exposición o expresión, si no es mediante una forma gramatical adecuada. Estas contravenciones a veces aparecen como “contradicciones” que mueven al pensar. A su vez, no hay que olvidar que las formas gramaticales se dan en usos particulares de un lenguaje, de modo sólo abstractivamente podemos hablar de “formas gramaticales subdeterminadas lógicamente”.

La forma gramatical tiene, entonces, el carácter de algo abstracto, de una fijación abstracta de una actividad pensante. En la *Enciclopedia* de 1830 (W 10, §459A), Hegel considera que, en un tratamiento concreto del lenguaje, habría que distinguir entre lo material (lo lexical) y la forma

(la gramática), lo primero a ser tratado desde un punto de vista antropológico o psicofisiológico, y lo segundo desde el punto de vista del entendimiento. “Lo formal del lenguaje es la obra del entendimiento que “forma” sus categorías en él [*sie in sie einbildet*]; este instinto lógico produce lo gramatical del lenguaje.”<sup>26</sup>

Empleamos oraciones para hacer “juicios”, pero no todo empleo de una oración es un “juicio” en sentido hegeliano. Pero tampoco toda forma lógica es un “juicio”. Hay ciertas estructuras categoriales que no son tales, de manera que, si bien hay toda una gama de sentidos categoriales como variaciones de la estructura judicativa, esta estructura pone un límite. Por ejemplo, la oración “S es S” no puede tener un sentido categorial judicativo, pues no establece una relación “**conceptual**” entre sujeto y predicado (sea como sea que se interpreten en el marco de la “lógica del concepto”). Esto no quiere decir que no haya otro sentido categorial en juego, por ejemplo una identidad. Entonces, ¿en qué consiste la unidad estructural “juicio” (la forma o determinación del pensar), que permite establecer un conjunto delimitado -según Hegel- de variaciones, variedades, concreciones, judicativas, a diferencia de otras unidades estructurales (formas o determinaciones del pensar)?

Esta forma de plantear la pregunta ayuda a ir acercándonos a la concepción hegeliana de la *Erfüllung* o *Realisierung* (W 6.302) de una forma lógica: por ahora, se puede caracterizar de manera cuasi-extensional como el conjunto de variaciones posibles de una misma forma lógica. Así la realización del “juicio” consta de un conjunto de tipos posibles de “juicio”. Como se verá más adelante, según Hegel también se puede establecer una relación de orden en ese conjunto.

2. Respecto del Texto 1 (b), se ve que aquí *Satz* tiene el sentido de una oración usada. Esto no contradice lo que ya dijimos, sino que simplemente confirma que Hegel no dispone de un vocabulario analítico tal que le permita referirse a las oraciones y al uso de las mismas de manera diferenciada. Pero, lo importante es que de aquí se puede derivar que el “juicio” no es cualquier uso oracional, sino un uso muy determinado, un uso que pone en juego un **fundamento** (*Grund*).

3. El Texto 2 (b) dice que a nivel lógico hay en juego un “significado objetivo”: ¿Qué es esto? Podría tratarse del sentido ontológico en juego, de modo que “objetivo” podría ser tomado como en la expresión “lógica objetiva”, que según Hegel viene a tematizar, entre otras cosas, el

---

<sup>26</sup> W 10.276: “el aprendizaje de la lectura y la escritura [...] es algo esencial para fundar [*begründen*] el suelo de la interioridad en el sujeto y hacerlo algo puro.” Pasaje interesantísimo si se tiene en cuenta que la *Ciencia de la lógica* tiene que ver con esa “pureza”.

objeto de la ontología tradicional: el ser y la esencia.<sup>27</sup> En la *Ciencia de la lógica*, Hegel señala que el sentido lógico en juego en dicha obra está entrelazado con el examen de la ontología. Ese sentido objetivo sería el sentido ontológico de las determinaciones del pensar. Con todo, por lo que se irá viendo hay que darle a la expresión “objetivo” un alcance más amplio que el que se le puede asignar según la Lógica Objetiva. La objetividad en sentido estricto sólo es Concepto, de modo que la estructura ontológica queda re-integrada (*aufgehoben*) en la estructura objetiva.<sup>28</sup>

A partir de estas observaciones, se puede plantear la siguiente pregunta: ¿Qué relación hay entre (a) y (b), o sea entre el hecho de que sujeto y predicado sean determinaciones del “concepto”, si han de pertenecer a un “juicio” y la exclusión de “meras individualidades”, es decir individualidades no fundables? Otra forma de plantear lo mismo es la siguiente: ¿Qué relación hay entre “concepto” y fundamento?

Esta pregunta es esencial para comprender la concepción hegeliana del “juicio”, la “inferencia” y, en general, la subjetividad racional. La respuesta tiene que resultar de la caracterización hegeliana del juicio. Adelantemos aquí algo: las determinaciones del concepto están relacionadas en la unidad del “concepto”, tal unidad tiene un sentido fuerte de objetividad (validez objetiva) a desempeñar que, como Hegel dirá siguiendo a Kant, se expresa en la cópula; el sentido de tal objetividad desempeñable es un fundamento (*Grund*) que se puede ofrecer; así cuando las meras individualidades ingresan en contextos de duda y fundamentaciones adquieren, como dice Hegel del tiempo en su ejemplo, cierta “universalidad”: se transforman en lugares de determinaciones posibles para otros sujetos.<sup>29</sup>

Agreguemos un texto de la “lógica del ser”:

Texto 3 (W 5.93): “La oración en la forma de un juicio no es adecuada para expresar verdades especulativas” (cfr. también W 6.561).

Este texto ingresa en la cuestión que tiene que ver con el movimiento dialéctico de conjunto que va del juicio a la inferencia: este movimiento tiene que fundamentar por qué la estructura judicativa es deficiente como determinación estructural de la objetividad pretendida. Vemos que

<sup>27</sup> Sobre el sentido que puede tener la expresión “ontología hegeliana”, cfr. R.-P. Horstmann (1984), 37-105, cuyo primer capítulo está dedicado a dilucidar esa cuestión.

<sup>28</sup> Para el uso de la expresión “sentido o significado objetivo”, cfr. además W 6.307, 313, 328, 355-356, 366, 371, 385.

<sup>29</sup> Para este sentido de “universal” cfr. W 6.308.

esta cuestión está estrechamente vinculada con la discusión de la proposición especulativa. Volveremos sobre este punto.<sup>30</sup>

§4. Antes de ver cómo Hegel caracteriza al juicio, hay que plantear otra pregunta, debido a que va a permitir estar muy atentos en esa caracterización hegeliana a una posible crítica, que de ser efectiva tendría graves consecuencias para la posición que defiende Hegel. La pregunta es: ¿confunde Hegel los diversos sentidos del "... es ...", toda predicación con una identidad?<sup>31</sup> Hay textos que parecen apuntar en esa dirección.

Tomás Moro Simpson (1964) hace una crítica a Hegel que va en esa dirección. Hegel, debido a su supuesta interpretación de la predicación como identidad, se habría visto obligado a violar el principio de no contradicción para evitar la paradoja de la predicación. Esta paradoja consiste en

“la imposibilidad de formular juicios verdaderos que no sean de la forma "A es A", donde el predicado es una mera repetición del sujeto. [...] se apoya en la idea de que la cópula "es" expresa siempre una relación de identidad entre sujeto y predicado. Por lo tanto, decir que "A es B" es falso, pues A es diferente de B. Si no queremos equivocarnos, debemos decir que A es A, y como esta afirmación es trivial, la paradoja de la predicación se expresa en la siguiente alternativa: si un juicio no es trivial, es falso, y si es verdadero, es trivial.”<sup>32</sup>

Esquemáticamente Moro Simpson comprende la posición de Hegel de la siguiente manera:

- |                     |  |
|---------------------|--|
| Supuestos de Hegel: | 1. que todo juicio tiene la forma sujeto-predicado                                   |
|                     | 2. que la cópula establece una relación de identidad entre los términos              |
| De aquí se sigue:   | 3. que una tautología "A es A" es verdadera, pero trivial                            |
|                     | 4. que, cuando S y P son diferentes, el juicio no es trivial, pero es contradictorio |

<sup>30</sup> Una interesante discusión de este tópico se encuentra en R.-P. Horstmann (1984), 49-65.

<sup>31</sup> Cfr. C. Taylor (1975), 308-12.

<sup>32</sup> T. Moro Simpson (1964), §3. La paradoja de la predicación se relaciona, según Moro Simpson, con la paradoja de la identidad (§22): "si una afirmación de identidad es verdadera, entonces es trivial; y si no es trivial, es falsa", y con la paradoja del análisis como caso particular de la anterior aplicada a conceptos (§31): "¿Cómo es posible que "A=B" sea verdadero a menos que signifique lo mismo que "A=A"?". Entre otras cosas aquí está en juego la validez del principio de sustitutividad de los sinónimos.

- Hegel aceptaría
5. rechazar el principio de contradicción que implica la falsedad de todo juicio que afirme que S y P son simultáneamente idénticos y distintos
  6. que todo juicio genuino afirma una "identidad en la diferencia"

La teoría tradicional de la inherencia

“establece una relación de inherencia entre un individuo y una propiedad, pero deja sin aclarar los difíciles problemas que plantea la relación entre sustancias y cualidades (o particulares y universales), de modo que queda por saber qué significa que un individuo posee una propiedad, sea ésta la que fuere. Es evidente que la doctrina de Hegel no es ajena a estas preocupaciones, pues constituye un rechazo de la problemática dicotomía entre cosas y propiedades; pero parte del supuesto infundado de que todo juicio expresa una identidad, que es precisamente lo que debe probarse.”<sup>33</sup>

“Lo característico de la posición de Hegel es que mantiene simultáneamente la teoría de la identidad y la de la inherencia y, como ambas son incompatibles no le queda más remedio que renunciar al principio de contradicción.”<sup>34</sup>

§5. Vamos a ocuparnos ahora de las categorías “juicio” e “inferencia”. Ante todo es conveniente para saber a qué nos estamos refiriendo presentar a manera de esquema los tipos de “juicios” que se tematizan en la *Ciencia de la lógica*, los sentidos que va tomando el “... es ...” a través de ellos, y los tipos de “inferencia”.

**Esquema 1: Tipos de Juicios**

<b>Ser</b>	<b>A) Juicio cualitativo (Juicio del <i>Dasein</i> o de inherencia)</b>	
	1. positivo:	"lo Individual es un Particular"      "la rosa es roja"
	2. negativo:	"lo I no es un P"      "la rosa no es roja"
	3. a) idéntico:	"lo I es lo I"      "la rosa es la rosa"

<sup>33</sup> T. Moro Simpson (1964), 15. Sobre el concepto de inherencia cfr. J. Ferrater Mora (1992), vol. 2, 1703, y J. Kim y E. Sosa (1995), 242-243.

<sup>34</sup> T. Moro Simpson (1964), 16.

b) infinito: "lo I no es ningún P" "un león no es ninguna mesa"

Observación:

- "Particular": **una cualidad inmediata abstracta** (sentido categorial o lógico)

**Esencia B) Juicio de la reflexión (o de la subsunción)**

- 1. singular: "este I es P"
- 2. particular: "algún I es P"
- 3. universal (*Allheit*): "todo I es P"

Observación:

-P: **determinación de la reflexión** (clases, relaciones) (sentido categorial o lógico)

**Esencia / Concepto C) Juicio de la necesidad**

- 1. categórico: "I es P"
- 2. hipotético: "Si A es, entonces es B"
- 3. disyuntivo: "A es o B o C o D"

Observación:

-P: **expresa la naturaleza del sujeto** (sentido categorial o lógico)

**Concepto D) Juicio del concepto (juicios evaluativos)**

- [ent. la pret.] 1. asertórico: "esta casa es buena"
- [cuest. la p.] 2. problemático:
- [des. la p.] 3. apodíctico: "este x, así y así, es bueno."
- [*schliessen*] S inm. género particular (*vermittelnder* evaluación *Grund*)

Observaciones:

-P: **bueno, verdadero, correcto, bello, etc., o sea términos evaluativos** (sentido categorial o lógico)

-En 1. se entabla una pretensión de validez, en 2. se cuestiona una pretensión de validez y en 3. se desempeña una pretensión de validez.

**Esquema 2: Sentidos de la relación S / P (“... es ...”)**

Esfera lógica Asociada	Sentido lógico de la relación (unidad del concepto)	Sentido del fundamento
Ser	Inherencia	Sujeto
Esencia	Subsunción	Predicado
Esencia / Concepto	ident. Esencial	relación (Concepto) --> estructura de justificación implícita (explícitamente será la inferencia)
Concepto	evaluación ( <i>Entsprechung</i> )	?

**Esquema 3: Tipos de inferencia**

Infer. Cualitativa	Infer. Reflexiva	Infer. Necesaria
1a. Fig. I - P - U	---> inf. del todo (Allheit)	---> inf. Categórica
2a. Fig. P - I - U	---> inf. Inductiva	---> inf. Hipotética
3a. Fig. I - U - P	---> inf. Analógica	---> inf. Disyuntiva
4a. Fig. U - U - U		
↓	↓	↓
I - P - U	P - I - U	I - U - P
Percepción	Experiencia	[Ciencia]
[enciclopedia per- ceptual / lingüística]	[enciclopedia de la ciencia empírica]	[enciclopedia filosófica]

§6. El juicio es la primera realización del “concepto” (W 6.302). Sus momentos son momentos del “concepto”, y esto es lo mismo que decir que son determinaciones que están (se constituyen) en la unidad del “concepto”. Un primer paso de ese “constituir” es, en este lugar de la *Ciencia de la lógica*, el *Urteilen*, el juzgar. O sea que “juzgar” tiene ante todo el sentido de una actividad que efectúa distinciones que tienen el sentido que tienen sólo en la unidad de esa actividad. Además, frente a las esferas anteriores de la *Ciencia de la lógica*, en la unidad del Concepto no hay desaparición ni contraposición de los momentos, sino desarrollo de ellos hasta alcanzar su integridad, algo así como una saturación de la estructura bajo consideración. Esto quiere decir

que los momentos del Juicio bajo el nombre de ‘sujeto’, ‘predicado’ y ‘cópula’ no pueden tener el sentido de elementos independientes del Juicio siendo éste una totalidad. Universal, particular e individual son determinaciones mutuamente implicadas (cfr. 3.1.).

Sin embargo, esta caracterización inicial contrasta con la consideración más usual (W 6.304-7). Esta considera al sujeto como algo real (lo referido) independientemente del juicio efectuado y al predicado como algo que está en el que juzga, sin subsistencia alguna y que podría atribuirse o no a ese sujeto o a algún otro sujeto. Entonces, ¿qué relación puede haber entre la consideración hegeliana y ésta más usual?

A Hegel le interesa la “identidad” entre pensamiento y realidad que se expone en el Juicio y a la que apunta en particular la “cópula” o signo de la relación (*Beziehung*) entre los momentos: el Juicio pretende decir algo acerca de las cosas, no es meramente nuestro parecer acerca de ellas. La cópula es, como ya lo había señalado I. Kant (KrV B §19), el lugar donde se expresa la pretensión de objetividad sostenida por la apercepción trascendental o, en términos hegelianos por el Concepto. Hegel usa indiferentemente “unidad” e “identidad” para referirse a la unidad objetiva del Concepto, y no para referirse a toda predicación como si fuera una identidad fregeana. Los que le reprochan a Hegel confundir los sentidos del “... es ...”, han pasado totalmente por alto que aquello que aquí está en juego es una problemática cognitiva y estructural al estilo de la “lógica trascendental” kantiana (W6.308-10). Y, entonces, de acuerdo con esta problemática, la identidad o unidad que se expresa en el uso del “... es ...” va a ir recorriendo sentidos de las partes anteriores de la *Ciencia de la lógica*: “ser”, “reflexión”, “necesidad”, pero ahora resignificados como estructuras deficientes de la objetividad del “concepto”.<sup>35</sup>

El “juicio”, entonces, no es ni una proposición en sentido fregeano, ni es una estructura gramatical, sino que consiste en un sentido lógico con que se usa aseverativamente (con pretensión de objetividad) ciertos tipos estructurales gramaticales (un lenguaje). Dicho de otra manera, es un uso particular del lenguaje con el que se pretende decir qué, cómo y si son las cosas, estableciendo un sentido lógico (o categorial) de la objetividad involucrada con la pretensión de estar fundado. O sea, se trata de un uso cognitivo del lenguaje que involucra estructuras de objetividad e, implícitamente, de justificación de las mismas. Exactamente lo mismo cabe decir de la “inferencia” hegeliana, sólo que en ella se hace explícita la estructura de

---

<sup>35</sup> Para la cuestión de la *Aufhebung* de las categorías de la lógica objetiva en la sección “subjetividad” de la *Ciencia de la lógica* cfr. Mure (1950), 172-173 y K. Düsing (1976), 256.

justificación de la validez objetiva pretendida para tal o cual estructura de la objetividad. Los elementos involucrados en esta determinación de la “subjetividad” son:

1. la pretensión de validez objetiva (valor cognitivo de la aseveración),
2. una estructura de la objetividad expresable mediante un tipo estructural gramatical (sentido lógico o categorial del sujeto y predicado y de la relación entre ambos: inherencia, subsunción, identidad esencial), e
3. implícita o explícitamente una estructura de justificación de tal pretensión conectada con esa estructura de la objetividad (un juicio cualitativo está en conexión con una inferencia cualitativa, un juicio reflexivo con una inferencia reflexiva, un juicio necesario con una inferencia necesaria).

En los 17 párrafos que introducen la teoría del “Juicio” en la *Ciencia de la lógica*, Hegel presenta su concepción general del juicio en estrecha conexión con el § 19 de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. La referencia de Hegel al texto kantiano es más que obvia; como es su costumbre, sigue el movimiento del texto kantiano: primero, repite la crítica formulada por Kant a la caracterización tradicional del juicio como una relación entre dos conceptos; segundo, se apropia en parte de la modificación kantiana de la noción de juicio, pues en parte la critica.

El párrafo 1 (W6, 301) presenta al “juicio” como la determinidad del Concepto puesta por el Concepto mismo. El Concepto se determina en el Juicio. Sólo a partir del Juicio hay “conceptos” determinados. Hegel se esforzará en la sección “Subjetividad” en probar que la unidad propia que da sentido, tanto al “concepto” como al “juicio”, es la “inferencia”, i.e. que sólo hay “conceptos” y “juicios” determinados a partir de “inferencias”, de manera que el sentido más acabado que asume el Concepto como “subjetividad” en esta sección es el de la “inferencia”.

Ya Kant había insertado la función propia de *cualquier concepto* en el juicio, sea como predicado de un juicio posible cuando se trata de conceptos no categoriales, sea como modo posible de unificación objetiva de las representaciones cuando se trata de conceptos puros del entendimiento (o sea de las categorías). La relación entre juicio e inferencia, sin embargo, es vista por Kant de manera inversa: el juicio es la unidad primaria sobre la que se construye la inferencia. Ésta no aporta un modo de unificación objetivo que pueda llamarse conocimiento en sentido estricto en los términos de Kant mismo. Con todo, esto así expresado es muy inexacto. Si se tienen en cuenta las tensiones que hay, tanto entre juicio determinante y juicio reflexivo, como entre constitución y regulación, no sólo en la *Crítica de la razón pura*, sino también en la

*Crítica de la facultad de juzgar*, cabe ver contenida en ellas también la posibilidad de tomar la inferencia como la unidad estructural autosuficiente que integra al concepto y al juicio.

§7. Kant había intentado a su manera una “derivación” de la lista completa de conceptos puros del entendimiento. Más allá de las discusiones relativas a esa derivación, Kant no piensa que, a pesar de que la definición de juicio del §19 como “modo de llevar conocimientos dados a la unidad objetiva de la apercepción” ubica al concepto puro como un modo de la unidad objetiva, ello comprometa con una derivación en el sentido de exhibir los conceptos puros como la auto-determinación de la apercepción trascendental.

Hegel en el párrafo 2 (W 6.301-2) ve la tarea de la derivación justamente de la manera excluida por Kant. Más aun, el movimiento de auto-determinación del Concepto como unidad objetiva va a exhibir que el sentido más propio en que esa subjetividad puede pretender de manera fundada ser unidad objetiva es el de la “inferencia de la necesidad”, i.e. el de una forma de pensamiento caracterizado como un proceso de sistematización autónomamente auto-referido. Este sentido de la objetividad está en conexión con la realización del proyecto contenido en el concepto kantiano de “idea”, tal como este autor lo formula en la *Arquitectura de la razón pura* (KrV B 860-79).

El párrafo 6 (W 6.305-6) retoma la crítica de Kant a la caracterización tradicional del juicio como “el enlace entre dos conceptos”. Según Kant faltaba determinar allí en qué consiste ese enlace. Por la definición que da Kant sabemos que aquello que falta a esa caracterización es la determinación del valor cognitivo de ese enlace, hecho que señala la pertenencia de la definición kantiana a una Lógica Transcendental. Hegel repite la crítica kantiana y además lo critica a Kant. La definición tradicional, si bien no se pronuncia acerca del valor cognitivo del juicio, habla de dos conceptos, de manera que se presenta al juicio con una estructura dual en la que sus elementos son conceptos. La definición kantiana elimina esa dualidad y reemplaza a los conceptos por “conocimientos dados”. Esto le sirve a Hegel para señalar la externalidad o carácter atómico de los elementos involucrados en la definición kantiana. Representaciones (conocimientos dados), unidad objetiva de la apercepción trascendental y modo de llevar a esa unidad no constituyen una totalidad. Ahora bien, el que no constituyan una totalidad autosubsistente es la indicación de una determinación deficiente de la objetividad pretendida, que se pone de manifiesto en las tensiones de una subjetividad a medio camino entre la validez subjetiva y la validez objetiva.

Hegel cree poder establecer una conexión interna entre la estructura judicial como tal y la cosa-en-sí (cfr. párrafo 9, W 6.307-8) como resto insuprimible para poder poner de manifiesto la deficiencia estructural del “juicio”: si hay una cosa-en-sí se debe a que la estructura que utilizo para pensar la objetividad está definida por una externalidad entre sus momentos y es esta externalidad la que genera la “ilusión” de la cosa-en-sí trascendente. Ese resto trascendente es la contracara del Concepto aún deficientemente realizado. La cosa-en-sí es el Concepto y el Concepto es la cosa-en-sí. En la medida en que se utilizan estructuras deficientes, se polarizan como lo exterior y lo interior. Esto significa también una duplicación del fundamento presente en el sentido lógico “juicio”: por un lado, un fundamento epistémico (la apercepción trascendental), que tiene que respaldar la “objetividad”; por otro lado, un fundamento ontológico (la cosa-en-sí), que tiene que respaldar todo aquello que no puede respaldar el fundamento epistémico.

El tema central para Hegel parece ser el de una estructura del fundamento, tal que no se duplique. O mejor dicho, tal que, si se duplica, la duplicación no sea sino el movimiento de su reestructuración que le permite alcanzar su verdad, i.e. su auto-fundamentación.

El movimiento del “juicio” consiste en un desplazamiento del lugar del fundamento (§4, W 6.304) desde el sujeto como la cosa subyacente (ontología realista, expresada en un juicio cualitativo o de inherencia), pasando por su disolución en términos de reflexión que produce la duplicación subjetivo-objetivo en cuanto distinción finita de forma, o sea como validez subjetiva u objetiva (juicio reflexivo o de subsunción), hasta el movimiento de la supresión de la exterioridad de la reflexión a través de la posición de la necesidad de la relación como fundamento (juicio de la necesidad), movimiento que respalda la “objetividad” sin resto. O sea, un fundamento inmediato, luego una duplicación del mismo y, en tercer lugar, una unificación vía reestructuración.<sup>36</sup>

§8. Respecto de la “inferencia”, Hegel señala que en ella se exhibe la estructura de fundamentación que en el “juicio” sólo estaba implícita y era meramente pretendida. El lugar del significante, en que el fundamento aparece inicialmente, es el término medio de una inferencia. Este término funciona como el fundamento de prueba de la inferencia, por eso Hegel se refiere a él como fundamento (*Grund*). Pero también exhibe la unidad unificante, a la vez que fundante del Concepto; de ahí que también lo caracterice como “lo que unifica”

<sup>36</sup> Compara este movimiento con el de la proposición especulativa, que se presenta en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*.

(*Vereinigendes*), “lo que mantiene unido” (*Haltendes*), la unidad de los extremos determinados (*Einheit der bestimmten Extremen*). La “inferencia”, entonces, es el “concepto” completamente puesto (W 6.351). Es la forma de todo lo racional (*das Vernünftige*), pero no separada del entendimiento, sino que lo ha integrado completamente (W 6.351-2).

Antes de seguir es conveniente comentar algo acerca del problema de la traducción de la expresión ‘*Schluß*’. Aquello que hasta ahora venimos llamando “inferencia” pretende ser la traducción de la palabra alemana ‘*Schluß*’. La traducción usual es *silogismo*, sea en castellano o en alemán mismo cuando se da un interpretante peirceano (*Syllogismus*). Con todo, la traducción que proponemos no es arbitraria. Ante todo, hay que señalar que para la “inferencia” como forma lógico-conceptual vale lo que dijimos del “juicio”: es una forma lógica que resulta de un uso cognitivo de ciertos tipos estructurales gramaticales. De modo que ni ‘silogismo’ ni ‘razonamiento’, ni incluso ‘inferencia’, por sí solos, bastarían para indicar de qué se trata. Sin embargo, considero la expresión ‘inferencia’ como más adecuada por las siguientes razones.

Por un lado, Hegel llama *Schluß* a formas lógicas relacionadas, no sólo con razonamientos deductivos del tipo silogístico, sino también con razonamientos deductivos “matemáticos” (i.e. que operan según la regla de sustitución de equivalentes) y con razonamientos no deductivos inductivos, analógicos, y por enumeración completa, de modo que traducir todo eso por “silogismo” sería muy confuso.

Por otro lado, se podría alegar que la expresión ‘silogismo’ es adecuada debido a que, cualquiera sea el tipo de razonamiento a que se refiera Hegel, siempre lo considera como estructurado en tres términos. Respecto de esto cabe decir, primero, que no siempre hay tres términos (cf. p. ej. la inferencia inductiva y inferencia hipotética, W6.384-7 y 395-8); segundo, que la presencia de tres elementos no parece que pueda siempre ser interpretada como si fueran los tres términos de un silogismo. Por la significación estrecha entre el término medio, la mediación hegeliana y el concepto de fundamento, parecería que Hegel hace un uso cercano al uso que encontramos en Kant cuando, por ejemplo, se pregunta por el “fundamento de prueba” (*Beweisgrund*), por ese “tercer término” que permite fundar una conexión, el fundamento de la síntesis.<sup>37</sup> Entonces, si por “inferencia” en general entendemos algo así como una “estructura de fundamentación” que resulta de actos cognitivos, parece más adecuado vertir ‘*Schluß*’ por ‘inferencia’ y no por ‘silogismo’.

<sup>37</sup> Cfr. K. Düsing (1986), 37, quien lo conecta con el uso demostrativo, i.e. científico, que Aristóteles hace del silogismo: “Hegel está así [...] en la tradición aristotélica, según la cual el conocimiento

La Inferencia puede ser considerada desde la perspectiva del entendimiento. De esto resulta una abstracción que consiste en tomar los extremos como independientes y en oponerlos al medio como una determinación que es de por sí, de modo que “lo tiene más como no-unidad que como unidad”. Incluso la expresión “medio” está tomada de la representación espacial y contribuye a mantener aisladas entre sí a las determinaciones. (W 6.353)

Sin embargo, el movimiento de la “inferencia” avanzará, desde una unificación meramente formal hasta una reestructuración que permite exhibir la unidad del “concepto” en los momentos mismos, de manera que toda la “inferencia” funciona como fundamento. Aquello que Hegel busca es una unificación sistemática “holista”.

En la Inferencia cualitativa las determinaciones tienen el carácter de algo inmediato y abstracto. Pero se muestra que

1. las determinaciones no son tales abstracciones, sino que cada una contiene la relación con la otra y
2. el medio no sólo contiene la particularidad frente a las determinaciones de los extremos, sino a éstos puestos en él (W 6.354)

En la Inferencia reflexiva, las determinaciones tienen el carácter de un reflejarse (*Scheinen*) una en otra, están puestas como mediadas.

Y finalmente en la Inferencia necesaria ese reflejarse (*Scheinen*) o estar-mediado se refleja en sí, de manera que aquello que media es la naturaleza objetiva de la cosa (*Sache*). Esta Inferencia determina a los extremos del Concepto como totalidades. Aquí la “subjetividad” es “objetividad”.

Dicho en otro lenguaje, Hegel sostiene la tesis de que la estructura de la “inferencia” es más adecuada que la del “juicio” para exponer la objetividad realizada. La Inferencia es la unidad de los extremos determinados: tal unidad es el fundamento, ahora exhibido con la pretensión de respaldar la objetividad sin resto alguno.

---

científico de lo verdadero es la *apódeixis*, la inferencia demostrativa, cuyo término medio expone el fundamento real de prueba.”

Hegel considera que de acuerdo a cómo se piense la justificación se obtendrá estructuras más o menos deficientes respecto de la exposición de la objetividad. Así,

(a) la Inferencia formal o cualitativa, que *respalda* al Juicio cualitativo, separa forma y contenido de manera que está lastrada por dos problemas:

1. el contenido está cualitativamente pensado de modo que toda relación en él o es casual o arbitraria
2. la forma totalmente fijada (externalizada) genera un regreso al infinito.

(b) la Inferencia reflexiva, que *respalda* al Juicio reflexivo, soluciona los problemas anteriores al presentarse como un sistema de presuposiciones mútuas, pero otra vez duplicando el fundamento: sus movimientos tienen una validez hipotética (se presupone lo que se quiere demostrar), la cosa podría refutar mis resultados.

(c) la Inferencia de la necesidad, que *respalda* al Juicio de la necesidad, intenta solucionar las deficiencias de la anterior al exhibir al sistema de presuposiciones como una necesidad autosubsistente.

§9. Entonces, el movimiento de la sección “Subjetividad” recorre las estructuras de la “subjetividad” como exposición y, a la vez, como evaluación de la objetividad pretendida por el Concepto o, en términos de M. Theunissen (1980), como “exposición y crítica” (*Darstellung und Kritik*). Se trata de una crítica a la tesis kantiana de que el entendimiento, por sí solo, i.e. separado de la razón, puede dar cuenta de la pretensión de validez objetiva de la apercepción trascendental.

La crítica de las categorías en y para sí, y no como hizo Kant, demuestra las deficiencias de las formas judicativas. A la vez, sigue a la vez un movimiento kantiano al llegar también a la **necesidad en la subjetividad como fuente de objetividad**; y critica la posición de Kant, pues sólo la estructura conceptual de la “inferencia” sería la única fuente de necesidad.

En general toda la sección Subjetividad parece contener dos movimientos crítico-expositivos:

1. el que va desde la objetividad (en el sentido de estructura de la objetividad) como Juicio hasta la objetividad como Inferencia. Esto concierne al problema de la relación

entre Juicio e Inferencia como estructuras de la objetividad. Este movimiento estaría expuesto en el movimiento de la *Beziehung* (cópula):

inherencia → subsunción → identidad esencial → comparación (Concepto / Realidad)

En los tres primeros casos, no está expuesto el fundamento (*Grund*) que respalda esa relación, sí en el último que es ya una Inferencia.

2. el movimiento que va desde un pensar cualitativo hasta un pensar necesario: esto vale tanto para las formas del Juicio, como para las formas de la Inferencia. En este último caso se trata de un movimiento de las estructuras de fundamentación de la mano de los problemas clásicos de la fundamentación: el doble problema del regreso al infinito, en cuanto a la forma, y de la arbitrariedad (contingencia), en cuanto al contenido (siempre y cuando no se acepte un conocimiento inmediato como es el caso de Hegel), y el problema de la circularidad y la hipótesis. Y aquello que se alcanza es la “Objetividad” en sentido estricto (*Objektivität*).

En ambos habría una crítica a Kant:

en 1.: la separación abstracta entre entendimiento y razón;

en 2.: la separación abstracta entre reflexión y determinación.

Y a pesar de ello, ¿sigue siendo una solución kantiana: la “objetividad” se alcanza en la necesidad del pensar?<sup>38</sup>

**§10. El Juicio del concepto** ha traído a los intérpretes más problemas que los otros. Como se habrá notado, en la serie ya mencionada “inherencia, subsunción, necesidad” a veces no pusimos un cuarto término; esto se debe a que es difícil saber el sentido que podría tener en esa serie. ¿Por qué hay cuatro tipos de Juicios y no tres, como sí hay tres tipos de Inferencia, si cada una de éstas explicita la estructura del fundamento operante en los tipos de Juicio correspondientes?

---

<sup>38</sup> Para una interesante y profunda comprensión del problema de la relación entre objetividad y necesidad cfr. C. Taylor (1975), 313-318. También puede consultarse Mure (1950), 187 y ss., si bien este autor discute esta cuestión en conexión con el problema del “valor”.

El intento de responder esta pregunta involucra el problema de la articulación más general de toda la “lógica del concepto”, problema que está estrechamente vinculado con la cuestión de por qué el sentido más acabado de la subjetividad racional es la Idea.

Por un lado, este tipo de Juicio exhibe el fundamento, cosa que no hacen las formas anteriores, y exhibe como fundamento a la relación individuo / particularidad / universalidad. Por otro lado, manifiesta una deficiencia al exhibir que esa necesidad del “concepto” no alcanza para suprimir la contingencia de lo existente. Allí sale a la luz una **duplicación de la objetividad: validez, por un lado, y existencia como objetividad adecuada o inadecuada al “concepto”, por el otro**. La estructura del fundamento que se exhibe apunta a la superioridad estructural de la Inferencia, a la vez que a la deficiencia estructural de la misma. La estructura del fundamento que pueda respaldar, i.e. reintegrar esa contingencia no puede ser la subjetividad sólo como Inferencia, sino una estructura que involucre el proceso de mediación con lo otro para producir su propia objetividad liberada de tal contingencia. Esta estructura es la Idea.

De lo dicho se sigue que la deficiencia de la Inferencia hay que buscarla en la “objetividad” que resulta del Concepto Subjetivo. O quizá en la incapacidad de manejar en una única estructura la duplicación de significados de “objetividad” y “subjetividad”. ¿En qué sentido aquello que vale en y para sí podría no existir? Una existencia necesaria “sacada” de una necesidad conceptual podría solucionar algunos problemas. No es casual que Hegel se refiera al argumento ontológico al comenzar la sección “Objetividad” (W 6.302). Sin embargo, dar por satisfactoria esta solución en este lugar de la *Ciencia de la lógica* nos privaría de comprender, no sólo por qué hay una lógica de la Idea, sino lo novedoso de la misma. Tal vez sería más cauto decir que aquí comienza el argumento ontológico y, quizá, termina con la Idea Absoluta.<sup>39</sup>

Ahora bien, según se dijo más arriba, el único fundamento (*Grund*) que puede respaldar el Juicio del concepto es la Idea como proceso de adecuación “concepto” / realidad. En este sentido, no hay ni podría haber una Inferencia del concepto: eso sería la Idea, previa consideración del sentido en que esa realidad puede ser una “objetividad” del “concepto” y del sentido en que la “subjetividad” puede ser “objetiva”. La sección siguiente a la “Subjetividad”, titulada “Objetividad”, mostrará que el sentido más acabado de la objetividad abstracta -que luego de la inferencia siempre tendrá la estructura de un sistema- es el de ser un campo interpretable teleológicamente que, de por sí, no contiene fin alguno; una realidad que es como un “vacío”, como una subdeterminación teleológica. “En sí” es tan Idea, como la “subjetividad” del “concepto subjetivo”, pero es la estructura de la Idea la que funda a ambas.

El Concepto como fundamento especulativo está expuesto (*dargestellt*) en la Inferencia de la necesidad. Sin embargo, como tal, el Concepto subjetivo sigue siendo algo *sustancial*, “meramente subjetivo”, interno, hasta que no se reestructure como Idea, es decir hasta que no se muestre como una actividad transformadora de su realidad, es decir, de una realidad de la que puede llegar a distinguirse y, a través de una transformación, hacerla suya nuevamente. Como se dijo, no hay Inferencia del concepto, porque la estructura inferencial, como tal, no puede soportar la deficiencia que se reveló en el Juicio del concepto. Esto significa que hay que investigar otras estructuras más complejas: una “subjetividad trascendente” (*übergreifende Subjektivität*). Para evitar confusiones, hay que aclarar que esta expresión es a veces empleada por algunos intérpretes para referirse a una subjetividad contrapuesta a la subjetividad finita.<sup>40</sup> No es esto aquello que quiero expresar aquí. Hegel se propone avanzar hacia la concepción de una subjetividad plena (autónoma) estructurada como un proceso de mediación consigo mismo y con lo otro, para conceptualizar tanto la subjetividad finita ejemplificada por el conocer y actuar finitos (Idea del conocer), como el conocer absoluto (Idea absoluta o Método). En este sentido, la Inferencia está fundada en esa subjetividad plena, o sea, en la Idea.

Entonces, la deficiencia estructural de la Inferencia tiene que permitir explicar la diferencia que hay entre la Inferencia y el Método o Idea Absoluta. Si no hubiera ninguna diferencia, no se comprendería por qué no acaba ahí la *Ciencia de la lógica*. La Subjetividad difiere de la Idea. Con esto quiero decir que el arco argumental que recorre toda la “lógica del concepto” es muy complejo. La Idea misma exhibe un movimiento de reestructuración. Así, en la “idea del conocer”, los procesos aparecen dando lugar a regresos infinitos: ¿cómo resuelve Hegel esto? Lo primero a realizar es la superación de la posibilidad de toda contingencia en el pensamiento mismo, i.e. la razón se debe exponer totalmente a sí misma como sistema crítico de la razón pura. Esto lo pretende hacer la *Ciencia de la lógica* y se corona con la Idea absoluta. Entonces, parece como si hubiera dos posibilidades de exterioridad: 1) una exterioridad de la razón respecto de sí misma en cuanto lógica: supuestamente ésta se suprimiría totalmente con la Idea absoluta; y 2) otra exterioridad de la razón en cuanto real. Ésta debe ser suprimida por la filosofía real, no por la lógica. Esta segunda exterioridad es una exterioridad, no en el sentido de un fundamento metafísico “en sí” o inaccesible al pensamiento, sino en el sentido de la contingencia de la fenomenicidad misma; o sea, no se trata de que haya un fundamento inaccesible, sino de la contingencia necesaria para el fundamento como libertad absoluta.

---

<sup>39</sup> C. Taylor (1975), 316 y ss. .

<sup>40</sup> Cfr. R.-P. Horstmann (1984).

Entonces, resumiendo, la concepción de la “objetividad” tiene dos componentes:

- 1) la teoría de la totalidad inferencial como normatividad, como aquello que vale en y para sí;
- 2) la teoría de la realidad como auto-realización racional, mediada por el auto-“conocimiento”.

Los dos componentes forman parte de la lógica de la Idea:

- 1) como concepto o paradigma
- 2) como realidad más o menos adecuada al paradigma

La lógica de la Idea intentará dar cuenta de la relación entre esos dos componentes en términos de una teoría que concibe la auto-realización como procesos que involucran auto- y alio-relaciones productivas.

### **Sección 3: La lógica de la Idea: la mediación racional como auto-realización**

§1. Llegados a este punto, podría hacerse una serie de evaluaciones sobre el planteo hegeliano. Pero sería muy precipitado sin avanzar con cierto detalle en la lógica de la Idea, por lo menos para poner al descubierto su originalidad, a la vez que algunos graves problemas que la aquejan. Recién entonces estaremos en condiciones de hacer una tematización de la teoría hegeliana de la contradicción reflexiva y una evaluación definitiva de los logros de la “Lógica del concepto”, en particular, y de la *Ciencia de la lógica*, en general, en lo que se refiere al problema de la unidad de la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad.

¿En qué consiste la determinación del pensar que Hegel llama ‘idea’?<sup>41</sup> ¿Qué problemas busca resolver con esta categoría? En primer lugar, podríamos preguntarnos a qué se está refiriendo Hegel o de qué está hablando bajo ese rótulo o qué intenta conceptualizar de esa manera. Al menos, por las dos primeras secciones de la lógica de la Idea, es decir aquéllas que se titulan “La vida” y “La idea del conocer”, la respuesta es que bajo ese rótulo Hegel estaría intentando referirse a **procesos** 1) estructurados en términos de interacciones “productivas” entre multiplicidades auto- y alio-referenciales, a saber, seres vivos en sus relaciones mutuas y con su entorno, algunos de los cuales además serían capaces de “conocimiento” y “praxis” (los seres

<sup>41</sup> Sobre la lógica de la “idea” cfr. entre otros F. Schick (1994), H. Schmitz (1992), V. Hösle (1988), P. Stekeler-Weithofer (1992), Mure (1950) y Leonard (1974).

humanos); y 2) evaluables por su potencial de reapropiación racional, o sea, por su capacidad de auto-realización auto-correctiva. Esto quiere decir que aquí se estaría diseñando la ontología de entidades capaces de 1) realizar actos de auto-afirmación excluyente o incluyente, de aseverar especulativamente, actos que -como trataré de mostrar en la Sección 4 de este capítulo- dan el marco pragmático que -en mi comprensión del asunto- se requieren para explicar la noción de contradicción dialéctica; e 2) integrar transformadoramente esas contradicciones.

En segundo lugar, la tematización de estos procesos responde al intento, por parte de Hegel, de seguir articulando su noción de “mediación racional” bajo el supuesto de que la racionalidad de estos procesos tiene que ver con las distintas posibilidades de **integrar** lo antinómicamente excluido. Hegel caracteriza la categoría “idea” como unidad de Concepto y Objetividad, unidad que se logra a través de una producción de la objetividad y subjetividad adecuadas al Concepto que tiene la forma de una auto-realización. En la determinación de esta categoría, emplea toda la serie siguiente de conceptos: “verdad”, “razón”, “proceso”, “finalidad interna”, “auto-fin” (*Selbstzweck*), “subjetividad trascendente” (*übergreifend*), “objetividad propia”, etc. Como se ve, se trata de conceptos todos ellos muy complejos. No es mi intención aquí explicarlos todos, sólo me interesa uno de ellos, por las implicaciones y complicaciones que tiene para la conceptualización de la mediación racional como auto-realización, a saber, la noción de “finalidad interna”.

§2. En la *Ciencia de la lógica*, Hegel tematiza de manera explícita la teleología sólo como tránsito hacia la lógica de la Idea, la cual debería integrarla luego de su crítica. Dado que Hegel se refiere allí a la distinción kantiana entre finalidad externa y finalidad interna, cabe preguntarse en qué medida las secciones “teleología” e “idea” se corresponden con esa distinción. Para entender estos términos, comencemos comparando la **acción instrumental** y la **acción mediadora** de la razón dialéctico-especulativa.<sup>42</sup> **Vista desde cierta distancia**, la diferencia entre ambas es clara. En el primer caso, el objeto que oficia de medio no es visto más que como un medio para llegar al fin, pero sin estar contenido en el fin. No es lo buscado, de modo que alcanzado el fin, queda a un lado. Es importante aquí la “fijación” semántica: el medio es el medio y el fin el fin. La identificación “fijadora” es condición del cálculo de medios para fines cualesquiera, abstractamente repetibles (reproducibles). Es un producto típico del entendimiento que opera en términos de “identidad abstracta”.

<sup>42</sup> Sobre la noción de finalidad, cfr. la importante colección de artículos editada por H-F. Fulda y R-P. Horstmann (eds.) (1990), J. D'Hondt (1970), N. Hartmann (1929) y (1951), R-P. Horstmann (1991), D. Souche-Dagues (1986), H. Cassirer (1938), G. Di Tommaso (1988) y K. Düsing (1988), G. Lukacs (1948), W. Marx (1971), 98.

La mediación dialéctico-especulativa, por el contrario, es tal que el medio queda conservado en el fin, aunque mejor sería decir que hay una modificación del significado del medio y del fin, pues el fin como fin, i.e. previamente a la realización, es algo abstracto (“subjeto”) en el sentido de que se lo está pensando sin la realización. Esto puede producir la ilusión de que la realización es una mera instrumentación. Pero al realizarse, el fin inicial deja de ser aquello que era, pues ahora debe integrar en su significado el proceso de realización, de ahí que se pase a verlo como una totalidad. Entonces, en vez de una relación externa entre medio y fin, en la cual se “usa” una objetividad predada, se tiene una relación interna donde el fin es, en rigor, la totalidad y no hay un uso de una objetividad predada, sino la producción de su propia objetividad (su propia realidad o existencia). El fin meramente pensado sería irreal. La mediación dialéctico-especulativa opera, entonces, en el centro de la fijación semántica, al hacer estallar como contradictorio el sentido fijado, abstracto y aislado, de las identidades presupuestas, y avanzando así hacia una resignificación integradora en la que se reconfiguran esas identidades. A esto se refiere la frase hegeliana de la *Fenomenología del espíritu*: “lo verdadero es el todo” (PhG 15). Pues según explica el filósofo en ese contexto, no se trata de cualquier todo y menos de “todo”, sino de la relación interna que se da entre los momentos que integran un proceso de auto-realización transformadora.<sup>43</sup>

Si esto es así, parece clara la diferencia entre razón instrumental y razón dialéctico-especulativa: ambas están orientadas a integrar racionalmente una diversidad en función de la realización de un fin y, por eso, en términos muy generales, ambas están teleológicamente estructuradas. Y sin embargo, operan con concepciones distintas de la identidad. En el caso de la razón instrumental, se trata de “fijar” la identidad de medios y fin para poder controlar exitosamente la realización. La racionalidad involucrada es el entendimiento, i.e. el cálculo formal que tiene por condición de posibilidad distinguir y fijar las constantes. En el caso de la razón dialéctico-especulativa, hay involucrada una “transformación” de la identidad como condición de la integración real de la diversidad.

**Con todo, cuando se trata de comprender con detalle la diferencia,** i.e. cuando uno se pregunta por la conceptualización de la noción de mediación, se presenta la sospecha de que en algunos casos Hegel habla de mediación, pero en realidad aquello que está en juego es una instrumentalización. En particular, algunas de las tensiones que atraviesan su filosofía de la

---

<sup>43</sup> Cfr. la primera sección de este capítulo, en donde nos referimos particularmente a la conexión interna entre formar, aplicar y evaluar conceptos. En conexión con la dimensión “productiva” de la racionalidad dialéctico-especulativa, es importante tener en cuenta las transformaciones operadas por Hegel sobre las distinciones aristotélicas de teoría, praxis y póiesis. Cfr. sobre ello J. De Zan (2003), Capítulo 10.

historia plantean este equívoco. Por ejemplo, para mencionar un caso: ¿Qué tipo de relación es la “astucia de la razón”? ¿Se trata de una relación meramente instrumental, como sugiere su aparición en el contexto del examen lógico de la teleología externa (W 6.452), o se trata de un tipo de productividad no instrumental, que se guía por un paradigma estético?<sup>44</sup>

Con todo, podría pensarse que se trata de equívocos inocentes cometidos por el filósofo, pero que no comprometerían su conceptualización de la noción de mediación racional. Mi tesis es que su conceptualización corre el riesgo de verse afectada por el uso que hace de una noción muy oscura: la noción de “finalidad interna”, porque bajo este rótulo no se piensa, en el mejor de los casos, sino una metáfora y, en el peor, una ilusión que puede tener consecuencias indeseables. Si la noción de finalidad interna fuera, en su inteligibilidad, enteramente dependiente de la noción de finalidad externa, entonces se trataría de la extrapolación de una noción que, tal vez, podría tener supuestos de aplicación legítimos en un ámbito particular, pero no sin más en cualquiera.

Ahora bien, el contexto más inmediato de discusiones sobre esta noción, contemporáneo a Hegel, es el inaugurado no sólo y recién por la *Crítica del juicio* (1790) de I. Kant, sino también y ya de manera más general y decisiva por la concepción kantiana de la racionalidad, tal como se esboza particularmente en la metodología de la *Crítica de la razón pura*, según tuvimos oportunidad de señalarlo en el Capítulo 2 (Sección 1, §5). La estrecha conexión conceptual entre nociones como “razón”, “idea”, “totalidad”, “sistema no axiomático”, “finalidad interna” y “absoluto” representan el campo de problemas relativos a la concepción **general** de la racionalidad (i.e. no sólo práctica, ni sólo teórica, ni sólo vinculada con el ejercicio reflexivo de la facultad de juzgar).

Kant presenta su noción de finalidad interna en los §§64-66 de la *Crítica del juicio*. ¿En qué consiste la explicación de su concepto? Primero toma un ejemplo de un ser vivo y describe tres características peculiares, pero observables del mismo: 1) se reproduce, aunque a veces con desviaciones, 2) transforma “materiales” tomados del medio en partes propias y 3) sus distintas partes interactúan recíprocamente formando una unidad muy estrecha. Luego, habla de una **fuerza formadora** de la naturaleza, pero no reconoce que se trata de una realidad empírica que no conocemos, sino que sostiene que es mecánicamente inexplicable e inexplicable sin más. A continuación, describe esas mismas propiedades, pero ahora bajo la suposición de una idea del todo nombrando a las partes órganos o instrumentos para un fin. Pero esto es totalmente

---

<sup>44</sup> Sobre el paradigma estético de la acción histórica cfr. D. Brauer (1982), IV.2, y J. De Zan (2003), cap. 10.

gratuito. Kant mismo dice que, bajo esta descripción, (1) la perfección natural interna no es pensable (*sic*) ni explicable por ninguna analogía con alguna facultad física conocida, **ni por medio de una analogía “exactamente proporcionada”** con el arte humano; a continuación, agrega que (2) se trata de un concepto regulativo según una **distante analogía** con nuestra causalidad de acuerdo a fines en general.

Incluso las descripciones que emplean términos auto-referenciales son también problemáticas: 1) “se engendra a sí mismo según la especie”, 2) “se engendra a sí mismo como individuo”, 3) “está organizado y se organiza a sí mismo”. ¿Por qué atribuirle esa auto-referencialidad? 1) Individuos vivos engendran a otros individuos vivos y, en una mera descripción, el referente del término ‘especie’ sólo podría ser una población cuantitativamente determinada de individuos; ya hablar de ejemplar y desviación en términos no estadísticos es ir bastante más allá de la descripción. 2) Hay microprocesos de reproducción de individuos y no todas las células de un organismo se reproducen; 3) hay procesos de formación o modificación de tal o cual materia orgánica o inorgánica. En ningún caso tenemos un “sí mismo” claramente identificable en el sentido habitual: mi perro ni se engendra a sí mismo según la especie, ni se engendra a sí mismo como individuo y mucho menos se organiza ...

Kant dice que la “fuerza formadora” no es análoga a ninguna facultad física conocida y aclara “natural”: ¿qué entiende aquí Kant por “conocer”? Pues tenemos perfecta familiaridad con muchos fenómenos naturales sin tener la menor idea de cómo explicarlos y sin, por eso, decir que no son naturales por el hecho de no ser asimilables a algunos que sí ya podemos explicar. Pero también dice que la analogía con el arte humano es “distante”, “no exactamente proporcionada”.

Dejando a un lado la cuestión de si se trata de un concepto con función regulativa o constitutiva –**prescindencia decisiva para el tipo de crítica categorial que Hegel implementa en la Ciencia de la lógica** (cfr. Capítulo 3, Sección 1, y W 6.267-269 y 6.443)-, me pregunto si hay algún concepto o se trata de una analogía arbitraria. Kant no logra mostrar que haya un concepto de fin interno, regulativo o no, sino sólo una manera de hablar antropomórfica acerca de los seres vivos. **Esto no representaría un problema serio, si el empleo de conceptos teleológicos fuera, para el mismo Kant, prescindible para la realización de la empresa del auto-conocimiento crítico de la razón.**

Ahora bien, si pasamos a la “Metodología” de la *Crítica de la razón pura*, en particular a la “Arquitectónica de la razón pura” y leemos qué dice Kant acerca de las nociones de “idea”,

“fin” y “sistema arquitectónico”, comprobamos que recurre a una analogía con la “auto-organización” de un cuerpo vivo. Sin embargo, la razón debiera disponer de un aparato conceptual libre de toda metáfora para pensarse a sí misma como sistema *a priori*, es decir, con la capacidad de determinar *a priori* la multiplicidad y su distribución en función del todo. Nótese incluso que aquí no se trata exactamente de la misma caracterización de la noción de “idea” que Kant había presentado, en la Introducción a la “Dialéctica Trascendental”, en términos de la problematicidad relativa a la totalización de series indefinidas. Kant emplea, entonces, el término ‘idea’ de un modo no claramente unívoco: por un lado, para referirse a la noción de incondicionado como totalidad de las condiciones (noción fuertemente constructiva en términos de series vinculadas con cadenas prosilogísticas) y, por el otro, para referirse a un “sistema” a la manera de un cuerpo animal. ¿Dispone Kant de procedimientos efectivos para “construir” un sistema de este tipo y dar pruebas de integridad y exhaustividad, extremas pretensiones epistémicas que reivindica para la razón pura en el Prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, según ya tuvimos oportunidad de citar en el Capítulo 2? Sugiero que los problemas metodológicos de la *Crítica de la razón pura* no dejan de tener conexión con la cuestión de si hay un auténtico método progresivo o sintético anhipotético tal que permita exhibir *a priori* la sistematicidad pretendida de la razón.

Curiosa e irónicamente para Kant, la razón humana y la naturaleza viva parecen aproximarse: la primera está caracterizada en términos de una “espontaneidad sintética”, y la segunda en términos de una “fuerza formadora”. Ni la espontaneidad sintética ni la fuerza formadora se pueden clarificar conceptualmente en términos de fines externos, y mucho menos con modelos mecanicistas simples. Tal vez tampoco se puedan clarificar ni explicar *a priori*. La consecuencia importante de todo lo dicho es que, al parecer, la razón humana, a pesar de no ser meramente “técnica” (expresado en el vocabulario de Kant), no dispondría para dar cuenta de sí misma de ningún otro concepto de sistema que no fuera técnico. Quiero enfatizar que, desde la perspectiva de análisis que intento delimitar, no representa una objeción decir que la razón humana es tomada por Kant como un *factum* y no como una mera representación reflexionada, como sí es el caso de la “fuerza formadora”. Y esto es así, porque el problema no concierne a la relación epistémica con un sujeto de acuerdo con la función, constitutiva o regulativa, que se podría legítimamente justificar, sino a la inteligibilidad de los conceptos: en la *Crítica del juicio*, el núcleo del concepto de “fin” es el arte humano y es a partir de él que reflexionamos sobre ciertos fenómenos naturales; en la *Crítica de la razón pura*, se niega que la razón humana sea meramente técnica y se recurre a una comparación con un “organismo”.

Hasta aquí se podría pensar que desmetaforizar nuestra comprensión de la razón implicaría al menos dos movimientos: (1) conceptualizarla o bien en términos de teleología externa o bien en términos no teleológicos y, en cualquier caso, (2) evitar toda extrapolación de la teleología externa a ámbitos objetuales que no satisfacen las condiciones de su uso legítimo. Aun cuando Kant evitara la extrapolación mediante el recurso de atribuir a la racionalidad en sentido estricto un estatuto regulativo o reflexivo, tendría que enfrentarse con el primer movimiento (1): si no se logra mostrar que hay un concepto de “finalidad interna” como un tipo de finalidad distinto a la finalidad externa, entonces la consecuencia sería la existencia de puntos ciegos también para la razón teórica en sus pretensiones de “auto-conocimiento”. Esta dimensión es aquella por la cual el mismo Hegel insiste en que la crítica kantiana, si bien tematizó la finitud de las categorías en el sentido de la oposición sujeto / objeto (la “finitud de la forma”), no lo habría hecho respecto de su finitud en el sentido del contenido semántico categorial (la “finitud del contenido”).

Si, además, se considera que todas las nociones que Kant introduce para conceptualizar la noción de “razón”, tales como “sistema”, “absoluto”, “fin”, etc., son realmente interdependientes, la imposibilidad de aclarar conceptualmente el contenido semántico de la noción de “fin interno” ¿no llevaría a abandonar la noción de sistema *a priori* o la noción de absoluto como totalidad “orgánica”? Si no se pudiera tener otra noción de “fin” que la de “fin externo”, entonces parece que tendríamos que contentarnos con una concepción técnica de la razón.

§3. Volvamos a la filosofía de Hegel. Por un lado, Hegel recurre al concepto kantiano de “fin interno” nada menos que para conceptualizar la noción de Idea y así dar cuenta de algunos de los aspectos racionales positivos de la noción de mediación. Y sin embargo, por el otro, critica la noción de finalidad externa. Veamos esto último.

Desde el punto de vista de su modelo de auto-reflexión (cfr. Capítulo 2.1.6.), no se puede sostener la separación entre medio y fin como si fueran totalmente externos entre sí, en el sentido de que pudiera haber algo que fuera “nada más que instrumento”. Los instrumentos o medios son ya “medios expositivos” (*Darstellungen*) para un sujeto. No habría tal exterioridad pura y neutra que no lo comprometiera en absoluto con su auto-determinación, porque no habría ninguna “interioridad pura” como opuesta a una “exterioridad pura”. En la lógica de la Teleología (W 6.453), Hegel intenta mostrar la importancia de los medios (instrumentos) por sobre los fines finitos. En el contexto de un arco argumental complejo que lleva a modificar la noción de “entorno”, “mundo” u “objetividad”, se parte de una objetividad sólo mecánicamente

estructurada y se intenta arribar a la objetividad propia del mundo humano a través de una inclusión de la teleología externa bajo la perspectiva de la Idea, que limita su validez.

Estas críticas de Hegel a la noción de teleología externa son enfatizadas por intérpretes como G. Lukacs, J. D'Hondt y J. Habermas.<sup>45</sup> Por ejemplo, J. Habermas señala, en su artículo "Arbeit und Interaktion" (1967), la importancia de los instrumentos en conexión con la noción del "término mediador" (*Mitte*) durante la producción filosófica de Hegel en Jena. En este sentido, también los instrumentos, además de las instituciones éticas y el lenguaje, serían instancias articuladoras de la subjetividad (interioridad).

Ahora bien, ¿qué implicación tiene esta crítica hegeliana para el modelo de la acción teleológica consciente y el vocabulario de los "fines"? Porque está claro que, si en los "medios" reales hay algo "configurante" para el sujeto que los "usa", no tiene por qué ser siempre un propósito. El propósito lo tiene siempre una conciencia, pero la conciencia no tiene un "medio de exposición" (los *Mitte* o "términos mediadores" de los que habla Habermas). Al parecer, Hegel estaría diciendo que hay algo que rebasa el orden de los propósitos conscientes y que tiene una incidencia "formadora" para la identidad de un sujeto. Pero, al menos de ahí, no se sigue que eso esté necesariamente estructurado de un modo teleológico. Podría haber una "lógica" o una "mecánica" disparada —a sabiendas o no— por las auto-afirmaciones excluyentes que producen las contradicciones reflexivas (cfr. la próxima Sección). Justamente sería a través de la consideración de las distintas posibilidades ante la contradicción reflexiva en la que puede verse envuelto un sujeto, que se podría comprender la apertura para la acción consciente.<sup>46</sup>

Dicho de otra manera, Hegel sostiene que no hay procesos teleológicos puramente externos en relación con la identidad de los sujetos, debido a que esas identidades están siempre "mediadas" (configuradas) por esos procesos.<sup>47</sup> Esto es una crítica a la teleología externa. Se trata de una categoría que no serviría para articular la noción de mediación racional como auto-realización. A continuación, Hegel introduce la noción de "idea", ejemplificada por entidades "sujeto-objetivas" (como también llama a los seres vivos). ¿Dispone Hegel de una noción de "finalidad interna" para explicarnos qué es la mediación propia de la "idea"? Es incorrecto inferir de la negación de la existencia de fines puramente externos que todos los procesos formadores de

<sup>45</sup> Cfr. los textos de G. Lukacs y J. D'Hondt citados más arriba en nota 2.

<sup>46</sup> Cfr. G. W. F. Hegel, W 2.241 y W 9.20, textos en los que Hegel se refiere a esas instancias mediadoras, costumbres y leyes, por un lado, y categorías, por el otro, como potencias que, habiendo formado prerrelexivamente la identidad de los individuos, los dominan como si fueran "objetos", y a las posibilidades subjetivas de intervenir críticamente de un modo consciente.

<sup>47</sup> La noción de "mediación" debe ser conectada con todo el vocabulario relacionado con los términos 'bilden' y 'gestalten'.

identidad (Cfr. Capítulo 2, Sec. 2, §2) son fines internos, por lo pronto porque no todos esos procesos son conscientes y a disposición de un sujeto.

Si fueran conscientes, entonces tendríamos el caso en el que los propósitos de un sujeto tendrían en parte una incidencia en la formación de su propia identidad (no habría por qué negar *a priori* esta posibilidad).<sup>48</sup> Pero dije “en parte”, porque la crítica hegeliana habría mostrado que no podría haber un “control” individual completo sobre ese proceso como si fuera externamente manipulable y, en este sentido, siempre habría un resto no centradamente manipulable por un individuo. Entonces, si esos procesos fueran conscientes, sólo podrían ser limitadamente teleológicos, ya no –claro- en el sentido de ser puramente instrumentales, sino con un tipo de “finalidad interna”, es decir, “formadora” o “reestructurante”. Éste sería el único sentido aceptable de “fin interno” y, por lo que intenté mostrar, siempre operaría en un marco no finalista, porque la conciencia por la propia teoría de la reflexión que elabora Hegel está parcialmente descentrada. Pero entonces, si tomamos el caso de procesos formadores de identidad no conscientes, ¿hay algún sentido aceptable en el que se les pudiera atribuir “finalidad” (interna o externa)?<sup>49</sup>

El concepto de mediación racional incluye un tipo de relación formadora de la identidad de los *relata*, que impide confundirlo con el concepto de teleología externa y, además, le permite criticarlo. Pero cuando, en la lógica de la “idea”, Hegel tiene que seguir articulando la noción de “mediación racional” recurre al concepto de finalidad interna que sólo es inteligible, porque ya le dimos sentido a la noción hegeliana de mediación.

§4. Ahora bien, a pesar de todo lo dicho, no hay que dejar de subrayar la importancia que Hegel le otorga a la dimensión teleológica de la racionalidad. Esto se explica en parte por las arduas tareas que le hace desempeñar. En el marco mismo de la lógica de la Idea, el tránsito hacia la “idea absoluta” en términos de la mediación entre “idea teórica” e “idea práctica” involucra la teleología de un modo muy especial.<sup>50</sup> En efecto, para pasar a la “idea absoluta” hay que justificar su absoluta “universalidad”, en el sentido de que nada de lo que hay podría dejar de ser racional según el paradigma de la idea. Esto tiene por consecuencia que, al exponer la mediación entre “idea teórica” e “idea práctica”, Hegel tenga que poder concebir los procesos

<sup>48</sup> Cfr. textos citados en la nota 6.

<sup>49</sup> En la *Fenomenología del espíritu*, la distinción entre la “historia real” y la “historia de la formación de la conciencia para la Ciencia” plantea este problema.

<sup>50</sup> Sobre las nociones de “teoría”, “praxis” y “poiesis” y sus relaciones en la obra de Hegel, cfr. G. Lukacs (1948), J. Habermas (1969), D. Brauer (1982) y J. De Zan (2003).

diacrónicos de interacción entre individuos como mediaciones “controlables” o, para decirlo de una manera más precisa, como mediaciones que tengan una orientación “propia” o “benéfica” para la realización de la libertad humana. Sólo de ese modo se probaría el imperio absoluto de la Idea Absoluta, esto es, al eliminar la posibilidad de aquello que en el Prefacio de la *Filosofía del Derecho* se llama el “ateísmo del mundo ético” (W 7.16).

En conclusión, creo que la presión que ejerce el racionalismo metafísico<sup>51</sup> sobre Hegel lo lleva a desvirtuar su novedoso concepto de mediación, que no es explicable en términos de una teleología objetiva, y a querer controlar la apertura radical que ese concepto implica –al descentrar al sujeto individualista de la modernidad temprana– con el modelo, más o menos estrecho de la acción consciente. Estas “operaciones” llevan, en última instancia, a un sujeto de “gran formato”.

#### Sección 4: La lógica de la reflexión aniquiladora

§1. Uno de los temas más discutidos y polémicos del hegelianismo sigue siendo la contradicción dialéctica. En el contexto de nuestra investigación, nos interesa discutir las dos siguientes cuestiones: (1) ¿Tiene la contradicción reflexiva un compromiso ineludible con la teleología?; (2) ¿Hay “contradicciones reales”?

A fin de abordar estas cuestiones, es necesario explicar algunos aspectos de la concepción hegeliana de la contradicción reflexiva. Partamos de la caracterización concisa que Hegel da del entendimiento y de la razón negativa en los §§ 80 y 81 de la *Enciclopedia* de 1830:

§ 80 “α) El pensar como *entendimiento* permanece inmóvil en la determinidad fija y en la diversidad de ella frente a otra.”<sup>52</sup>

§ 81 “β) El momento *dialéctico* consiste en que esas determinaciones finitas se suprimen a sí mismas y transitan hacia sus determinaciones contrapuestas.”<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Puede caracterizarse el racionalismo metafísico con el principio de razón tomado en sentido ontológico: “nada hay sin razón”. En la versión peculiarmente hegeliana, dice que la razón está en la naturaleza y también en la historia humana.

<sup>52</sup> “Das Denken als *Verstand* bleibt bei der festen Bestimmtheit und der Unterschiedenheit derselben gegen andere stehen; ein solches beschränktes Abstraktes gilt ihm als für sich bestehend und seiend.”

<sup>53</sup> “Das *dialektische* Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten.”

En esta caracterización, dos cosas llaman la atención. En primer lugar, la auto-supresión (*Sichaufheben*) de las determinaciones finitas no se produciría, si no se entablara sobre ellas una pretensión de validez (“... *gilt ihm als für sich bestehend und seiend*”). Aquello que Hegel llama “entendimiento” se caracteriza, a la vez, por operaciones de trazar diferencias y por una tesis atomista semántica respecto del carácter autocontenido y fijo de las mismas. La razón dialéctica es, entonces, la auto-destrucción de la “razón identitaria formal” **absolutizada**. En este sentido, la dialéctica es la dialéctica “del” entendimiento. La tesis de Hegel, en este respecto, es que el entendimiento se auto-destruye. Aquí es donde está el núcleo escéptico.

Ahora bien, la pretensión de validez que entabla el entendimiento no es sino la **aseveración especulativa**: lo abstracto limitado vale para el entendimiento como algo que es y subsiste de por sí (sin relación con ninguna otra cosa), como “absoluto”. Esta es la autonomización pretendida por el entendimiento, de modo que sin aseveración especulativa, sin el acto de afirmación de algo como absoluto, no habría dialéctica. Son las propias pretensiones absolutistas del entendimiento las que llevan a la auto-supresión de sus distinciones. Pero esas pretensiones lo incluyen ya en la órbita de la razón especulativa. Esto quiere decir, entonces, que el entendimiento es dialéctico en cuanto es un momento de “lo lógico” o de “todo lo lógico-real” (*logisch-reell*, W 8, §79).

En segundo lugar, la auto-supresión (*Sichaufheben*) tampoco tendría lugar, si la aseveración especulativa no se hiciera sobre determinaciones **finitas o abstractas**. Esta condición apunta a la tesis de la constitución relacional de las determinaciones del pensar o de todo aquello que, al autonomizarse en el sentido de aislarse de una trama relacional que constituye su sentido, se auto-aniquila. La dialéctica es la refutación de una tesis atomista relativa al significado de las determinaciones del pensar y, en consecuencia, respecto de la misma razón.

Entonces, también por este lado hay una vinculación entre la razón negativa y la razón especulativa: porque la razón en su integridad no tiene una constitución atomista es que podemos encontrarnos con el fenómeno de la auto-supresión.

En la *Ciencia de la lógica*, Hegel intenta defender esta concepción de la contradicción en la “Lógica de la esencia”, particularmente en el capítulo dedicado a las determinaciones reflexivas, es decir, determinaciones que corresponden a la manera de determinar propia de la “esencia” (W 6.64-80). El capítulo desarrolla la negatividad de la “identidad”, en cuanto “esencia”, en una secuencia que recorre las distintas formas de la “diferencia” hasta llegar a la “contradicción”, como máxima posición de esa negatividad en la “oposición” y, a la vez, como su auto-

supresión. La “contradicción”, de manera perfectamente peritrópica, “se disuelve a sí misma” (W6.67). La “contradicción” tiene un resultado negativo, el cero (*Null*) o la neutralización mutua de las pretensiones de independencia de los contrapuestos (lo positivo y lo negativo), y además un resultado positivo: “La contradicción disuelta es, por lo tanto, el fundamento, la esencia como unidad de lo positivo y lo negativo. [...] En el fundamento, la oposición y su contradicción está, entonces, tanto suprimida como conservada.” (W 6.69)

La explicación que da Hegel está anclada en una tensión entre la pretensión de independencia (*Selbständigkeit*) de los contrapuestos y la efectuación de la exclusión (*Ausschliessung*). La “contradicción” se presenta en el momento en que la reflexión determinante (relacional) de los contrapuestos toma la forma de una reflexión excluyente (cfr. W 6.65). Mientras la reflexión determinante está implícita, es posible pensar la independencia de lo positivo y lo negativo, su reflexión dentro de sí mismos. Pero por esto mismo, la afirmación de su independencia no puede ser sino excluyente:

“La reflexión-dentro-de-sí, a través de la cual los lados de la oposición se toman en auto-relaciones independientes, es ante todo su independencia como momentos *diferenciados*; por lo tanto, ellos son esta independencia sólo *en sí*, pues aún son contrapuestos; y el hecho de que lo sean *en sí*, constituye su ser-puestos. Pero su reflexión excluyente suprime este ser-puesto, los torna en independientes que son de por sí, en independientes que son tales, no sólo *en sí*, sino a través de su relación negativa con su otro; de este modo, también su independencia está puesta. Pero además, a través de este poner suyo, se tornan en un ser-puesto. Ellos se dirigen a su aniquilación, al determinarse como lo idéntico consigo mismo, porque así se determinan como lo negativo, como un idéntico consigo mismo que es relación con otro.” (W 6.67)<sup>54</sup>

Tenemos, entonces, en la *Ciencia de lógica* los mismos elementos explicativos que en los §§ 80-81 de la *Enciclopedia*, a saber: a) la constitución relacional de las determinaciones del pensar

<sup>54</sup> “Die Reflexion-in-sich, wodurch die Seiten des Gegensatzes sich zu selbständigen Beziehungen auf sich machen, ist zunächst ihre Selbständigkeit als *unterschiedener* Momente; sie sind so nur *an sich* diese Selbständigkeit, denn sie sind noch entgegengesetzte, und dass sie es *an sich* sind, macht ihr Gesetzsein aus. Aber ihre ausschliessende Reflexion hebt dies Gesetzsein auf, macht sie zu fürsichseienden Selbständigen, zu solchen, die nicht nur *an sich*, sondern durch ihre negative Beziehung auf ihr Anderes selbständig sind; ihre Selbständigkeit ist auf diese Weise auch gesetzt. Aber ferner machen sie sich durch dies ihr Setzen zu einem Gesetzsein. *Sie richten sich zugrunde*, indem sie sich bestimmen als das mit sich Identische, aber darin vielmehr als das Negative, als ein mit sich Identisches, das Beziehung auf Anderes ist.” (W 6.67) Sobre este pasaje de la *Ciencia de la lógica*, cfr. C. Iber (1990), 468-471.

y b) la aseveración especulativa bajo la forma de una auto-afirmación excluyente, i.e. una pretensión de autonomización o independencia.

§2. Abordemos nuestra primera pregunta: ¿Tiene la contradicción reflexiva un compromiso ineludible con la teleología? Trataré de mostrar que la contradicción reflexiva no depende necesariamente de la teleología objetiva, si bien está en necesaria relación con la noción de “idea”.

Si tratamos de establecer una relación con la Idea, encontramos que la “auto-supresión” depende de la Idea en el sentido de que ella no tendría lugar si, por un lado, no hubiera entidades capaces de realizar actos de afirmación como la aseveración especulativa y si, por el otro, no hubiera tramas relacionales no atomistas.

Los actos de la aseveración especulativa no tienen que ser necesariamente verbales, pueden realizarse mediante acciones no verbales de auto-afirmación excluyente. De ahí que, ya en el caso de los seres vivos no humanos (que son también ejemplos de la estructura Idea), podamos encontrar este tipo de situación. En el otro extremo, es decir en el caso del espíritu, también es perfectamente concebible que una institución, se auto-afirme de manera excluyente. Entonces, si hubiera tramas de relaciones de dependencia (del tipo que fuere) entre la “entidad” que realiza el acto y lo excluido, tendríamos el caso de una “contradicción dialéctica”.

Ahora bien, si las características de la Idea que son relevantes para la “contradicción reflexiva” pueden ser conceptualizadas sin recurrir a conceptos teleológicos objetivos, entonces la contradicción reflexiva no depende de ellos. Es particularmente interesante que uno de los sentidos que cubre la expresión “fin en sí mismo” (*Selbstzweck*) tenga que ver con la auto-afirmación de un individuo vivo en relación con su entorno natural o social, independientemente de si ese individuo es un “organismo” estructurado objetivamente de manera teleológica.

Y sin embargo, sabemos que la noción hegeliana de Idea los incluye. Y por eso la cuestión no es tan simple. El mismo Hegel, en la tercera observación que sigue a la sección titulada “La contradicción” de la *Ciencia de lógica*, establece de manera explícita la relación, no sólo con la Idea, sino además con sus aspectos teleológicos. Vale la pena citar el texto:

“el auto-movimiento interno, el auténtico [auto-movimiento], *el impulso* en general (el apetito o *nisus* de la mónada, la entelequia de la esencia absolutamente

simple) no es otra cosa que el hecho de que algo sea, en uno y el mismo respecto, *dentro de sí mismo* y la carencia, *lo negativo de sí mismo*. La identidad abstracta consigo mismo no es aún vitalidad; lo positivo, por el hecho de que es en sí mismo la negatividad, sale de sí y se altera. Por lo tanto, algo está vivo sólo en cuanto contiene dentro de sí la contradicción y es, ciertamente, la fuerza de incluir y mantener la contradicción dentro de sí. Pero cuando un existente no puede, en su determinación positiva, trascender a la vez hacia su [determinación] negativa y sujetar una dentro de la otra, [cuando] no [puede] tener la contradicción dentro de sí mismo, entonces no es la unidad viviente misma, no es fundamento, sino que se aniquila en la contradicción.” (W 6.76)<sup>55</sup>

Además de lo ya dicho en el cuerpo de la sección, Hegel señala en esta nota que la disolución (*Auflösung*) de la contradicción no sólo tiene un lado negativo –“nada” o “cero”–, sino también un lado positivo por el que la contradicción es “absoluta unidad” y “absoluto fundamento”, y agrega: “principio de todo auto-movimiento”, “raíz de todo movimiento y vitalidad”, “impulso” (*Trieb*). Algunas de estas características representan un problema para aquellos intérpretes que, si bien no están dispuestos a aceptar la relación entre contradicción dialéctica y teleología, no pueden explicar por qué Hegel las relaciona ni qué relación habría entre la contradicción dialéctica y la noción de “actividad” (*Tätigkeit*).

Consideremos la interpretación de Michael Wolff que nos permitirá arrojar luz sobre estas y otras cuestiones.<sup>56</sup>

1. Ante todo Wolff distingue entre nota y texto principal. Dado que las características mencionadas aparecen en la nota, entonces cabe hacer la suposición de que la nota emplearía un lenguaje metafórico para algo que el texto principal intentaría aclarar conceptualmente.

<sup>55</sup> “Ebenso ist die innere, die eigentliche Selbstbewegung, *der Trieb* überhaupt (Appetit oder Nisus der Monade, die Entelechie des absolut einfachen Wesens) nichts anderes, als daß Etwas *in sich selbst* und der Mangel, *das Negative seiner selbst*, in einer und derselben Rücksicht ist. Die abstrakte Identität mit sich ist noch keine Lebendigkeit, sondern daß das Positive an sich selbst die Negativität ist, dadurch geht es außer sich und setzt sich in Veränderung. Etwas ist also lebendig, nur insofern es den Widerspruch in sich enthält, und zwar diese Kraft ist, den Widerspruch in sich zu fassen und auszuhalten. Wenn aber ein Existierendes nicht in seiner positiven Bestimmung zugleich über seine negative überzugreifen und eine in der anderen festzuhalten, den Widerspruch nicht in ihm selbst zu haben vermag, so ist es nicht die lebendige Einheit selbst, nicht Grund, sondern geht in dem Widerspruche zugrunde.” (W 6.76)

<sup>56</sup> Para todo lo que sigue, cfr. M. Wolff (1981), 159 y ss.

2. Como las metáforas se conectan con el lenguaje de la metafísica tradicional, cree M. Wolff que podrían dar indicaciones indirectas sobre los problemas “objetivos” que “Hegel cree poder resolver con su teoría de la contradicción”.<sup>57</sup>
  
3. *Mutatis mutandis*, habría un parentesco que conectaría el pensamiento del joven Kant con el pensamiento de Hegel sobre la contradicción como principio de todo auto-movimiento. Ya el joven Kant, en el *Ensayo para introducir magnitudes negativas*, conectaba sus reflexiones sobre magnitudes negativas con reflexiones “metafísicas” y “cosmológicas”: todo auto-movimiento en el mundo se podría explicar como “supresión” recíproca de lo positivo y lo negativo. Según M. Wolff, éste habría sido un punto de partida para cosmologías no mecanicistas posteriores. Kant intentaría con esto reconducir las relaciones entre lo positivo y lo negativo a relaciones dinámicas y por eso habría entendido el cero como un *nihil privativum*, como resultado de una sustracción (*Beraubung*) recíproca. Pero según el programa de Hegel no habría ya más “fuerzas mecánico-metafísicas” —expresión ésta que parece suponer la equivalencia entre ‘metafísico’ y ‘mecánico’—, sino “inconsistencias internas lógico-objetivas de lo positivo y lo negativo, que son responsables en parte de la supresión de todas las determinaciones objetos en cero, en parte de todo movimiento de las cosas.”
  
4. Por otro lado, las metáforas de *Trieb* y *Tätigkeit* no lo conectarían con Kant, sino más bien con la monadología de Leibniz, que Hegel cita expresamente en la nota 3. Aquí M. Wolff se refiere a dos teorías de Leibniz: a) el apetito como principio de la síntesis entre las percepciones de la mónada y b) el principio que dice “*praedicatum inest subjecto*”: las dos maneras en las que el sujeto puede “contener” en sí los predicados son o por contradicción, analíticamente, o sólo de facto, contingentemente, por el **principio teleológico del apetito de la mónada**. Todo juicio contingente verdadero tiene, según esta doctrina, su *fundamentum in re* en el principio del apetito (en última instancia en el de razón suficiente y en Dios). Ahora bien, **la teoría no teleológica de la contradicción hegeliana** se relacionaría con la filosofía de Leibniz debido a que el apetito de la mónada y la negatividad hegeliana producirían una conexión (un “contener”) no-analítico, fundamento sobre el que reposarían las predicaciones verdaderas, cuando no hubiera mera identidad. Según M. Wolff, a partir de la negatividad que existe entre las determinaciones (opuestas en sí, no contenidas analíticamente) resultaría una conexión interna de determinaciones. Resultado del mutuo “contenerse” y “excluirse” en la contradicción sería, como cero, una unidad que, sin las **metáforas** (*sic*) del *Aufheben* y

---

<sup>57</sup> M. Wolff (1981), 159.

del *Zugrundegehen*, significaría que la negatividad es una relación que se relaciona negativamente consigo misma, suprime lo negativo y a sí misma como negativo. La negatividad tendría así un carácter **auto-referencial**, cuyo resultado sería una identidad, debido a que “la contradicción se disuelve a sí misma”.<sup>58</sup> La “cosa” como portadora de determinaciones sería una representación metafórica de la esencia en sí contradictoria de las cosas, del *Grund* en tanto negatividad de las determinaciones mismas, a la vez que identidad que se refiere negativamente a sí misma.

5. En síntesis, la monadología, los proyectos metafísicos del joven Kant y la lógica objetiva de Hegel serían todos ellos “intentos de fundamentación filosófica de todas las ciencias reales”.<sup>59</sup>

Quisiera formular a continuación algunas críticas a esta interpretación. Primero, M. Wolff realiza análisis particulares muy importantes, pero en diversos niveles y campos que después no puede integrar. Así, al tratar la oposición dialéctica kantiana –su libro trata también sobre la filosofía kantiana– “da a luz” a su concepto de “sustrato lógico-reflexivo”. En ese contexto dicho concepto parece funcionar como el concepto de presuposición aplicado al caso de presuposiciones ontológicas. Pero luego ya no alcanzo a saber qué significa cuando, por un lado, lo conecta con el concepto matemático de valor absoluto y, por el otro, cuando pasa a la filosofía de Hegel y define la contradicción dialéctica en términos de ese concepto (*obscurum per obscurum*).<sup>60</sup> Debido a esto, la presentación anterior de la posición de M. Wolff es una reconstrucción que ha tratado de no emplear el concepto de sustrato lógico-reflexivo.

En el nivel lógico-semántico, se produce una serie de enredos por la “coherencia” con que sostiene M. Wolff ese concepto y, además, por el excesivo paralelismo con el problema matemático de lo negativo, que lo lleva a formalizar,<sup>61</sup> con lo cual pierde la posibilidad de tematizar el problema de la resignificación de los términos que son llevados hacia la oposición. Esta cuestión me parece importante, dada la crítica hegeliana a la representación que implica la caída de la distinción “estática” y no meramente funcional entre analítico y sintético. M. Wolff parece seguir usando los términos ‘analítico’ y ‘sintético’ en sentido kantiano. Pero cabe preguntar en qué sentido la contradicción dialéctica puede funcionar como un principio de

<sup>58</sup> M. Wolff (1981) parece referirse a aquello que B. Longenese (1981), 84 y 97, llama el “carácter transitorio” de la contradicción y D. Brauer (1986), 316, llama su carácter “provisorio”.

<sup>59</sup> M. Wolff (1981), 160.

<sup>60</sup> Ya D. Brauer (1988), 325, nota 4, señala que no ve la “necesidad de postular en Hegel lo que M. Wolff llama un ‘sustrato lógico-reflexivo’.”

<sup>61</sup> Cfr. M. Wolff (1981), 111, nota 5, donde se refiere al problema de la formalización.

síntesis, cuando este concepto implica una externalidad radical respecto de lo sintetizado. A mi criterio, el aspecto “productivo” de la contradicción dialéctica habría que buscarlo en la resignificación que tiene lugar a través de operaciones restructurantes –enmarcadas en el programa lógico hegeliano- sobre algo ya dado con sentido.

Segundo, M. Wolff sostiene que la concepción hegeliana es lógico-reflexiva y que niega la concepción dinámica y privativa de Kant como resultado del problema más general de la negatividad. Pero, por otro lado, no sabe bien qué hacer con la nota 3 del capítulo de la contradicción de la *Ciencia de la lógica*, ni tampoco con el concepto de “fundanteo” (*Grund*) y el de cero. La contradicción dialéctica no sería dinámica, pero tendría cierta “actividad” que se conectaría con el apetito de la mónada leibniziana y con el aspecto no mecanicista de la concepción “dinámica” del joven Kant. Pero, ¿qué es exactamente ese “dinamismo”?

Creo que M. Wolff, con la interpretación que vino sosteniendo, no puede “desactivar” tan fácilmente aquello que considera como simples “metáforas”. *Trieb y Tätigkeit son categorías* que aparecen más adelante en la *Ciencia de la lógica*, de modo que habría ante todo –aunque sea para probar que es inconducente- que hacer un análisis que buscara explicar por qué la “prospectiva categorial” –recordemos que la *Ciencia de la lógica* está llena de “prospectivas” y “retrospectivas” categoriales- resultó adecuada para Hegel en esa nota. Justamente es la presencia de esas categorías la que torna relevante plantearse el interrogante acerca de la dependencia de la concepción hegeliana de la contradicción reflexiva respecto de la categoría de finalidad interna.

En conclusión, aquí se presenta la dificultad de articular semántica y ontología, de modo que ésta última no caiga por detrás del giro crítico kantiano. Según la interpretación de M. Wolff parece como si Hegel cayera en una metafísica precrítica. Su pregunta de “en qué medida la crítica de Hegel a la doctrina de la oposición real no es una restauración de la metafísica criticada por Kant, sino una continuación de la crítica kantiana”,<sup>62</sup> lo tendría que haber llevado a preguntarse, respecto del **problema de un principio real de síntesis, por la relación con la síntesis kantiana y el sujeto trascendental como actividad**, antes que con Leibniz. Sobre todo, teniendo en cuenta que el texto de la *Ciencia de la lógica* que M. Wolff cita en ese contexto conecta expresamente negatividad, verdad y subjetividad.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> M. Wolff (1981), 74.

<sup>63</sup> M. Wolff (1981), 164-165; el texto de Hegel a que se refiere está en W 6.496.

Ahora bien, según lo expuesto en la sección anterior de la presente investigación, las conexiones que Hegel establece en la “Observación 3” se explican perfectamente, si se tiene en cuenta el conjunto de características que Hegel reúne en su noción de “idea” en función del papel que le hace desempeñar en el proyecto de su ontología general afirmativa (ontoteológica).<sup>64</sup> Y si bien la contradicción dialéctica no podría independizarse de toda noción de “actividad”, pues dependería de actos de afirmación, sí podría independizarse de la noción de “fin objetivo”, toda vez que “actividad” y “fin objetivo” fueran separables.

§3. Pasemos ahora a la segunda cuestión: ¿Hay “contradicciones reales”? Está claro que, en el planteo hegeliano de la *Ciencia de la lógica* como una ontología general afirmativa, las contradicciones reflexivas son perfectamente reales, debido a que todo aquello que realmente existe es “idea” y la “idea” es la unidad de concepto y objetividad como auto-realización negativa.

Pero aun cuando no se aceptara la posibilidad de una ontología general afirmativa, creo que tiene sentido plantear que hay contradicciones dialécticas reales. La contradicción reflexiva real puede defenderse tal vez como elemento de una ontología negativa reflexiva o como elemento de una ontología regional. No sería correcto hablar de contradicciones reales con una extensión ontológica o máxima, como si quisiéramos decir que toda “la” realidad o toda realidad es contradictoria. Pero, según se explicó más arriba, sí sería correcto decir que hay contradicciones reflexivas reales en la medida en que se dan las condiciones para su existencia, a saber, 1) entidades capaces de realizar la operación de la auto-afirmación excluyente y 2) tramas objetivas de relaciones multidependientes que dan cuenta de los procesos de formación de la identidad de algunas entidades.

Tal como ejemplifiqué en el § anterior, es perfectamente comprensible hablar en estos términos acerca de la contradicción que atraviesa a una institución vigente como dinámica dependiente de sus actos de auto-afirmación excluyente sobre la trama de interdependencias que configuran su identidad. Esa dinámica **puede** llevar, o bien a su supresión completa (*zugrundegehen*), o bien a su reconfiguración racional (incluyendo reconocitivamente a lo excluido) o irracional (aniquilando o incluyendo desequilibradamente a lo excluido). Resalté el término ‘puede’, pues

<sup>64</sup> Entiendo por ontología general “afirmativa” toda ontología que determina el ente en tanto ente y en su totalidad, y la distingo de una ontología general “negativa” en el sentido de un examen puramente crítico de toda determinación ontológica afirmativa a fin de mostrar lo excluido por ella, pero sin determinar la totalidad de lo que es. Ahora bien, la ontología afirmativa puede ser a su vez “positiva” o “negativa”

según intenté mostrar en la Sección 3 de este capítulo, no habría causalidad final objetiva que garantizara la realización ni la dirección de la realización. También es perfectamente comprensible que se pueda realizar una crítica “inmanente” de esa institución exhibiendo la “contradicción reflexiva” en la que estaría atrapada. Un escéptico, como alguien que practica autonomizadamente este tipo de crítica, tendría éxito en su empresa precisamente por la manera de ser la realidad existente. Como veremos en el próximo capítulo, en la medida en que la institución no se “reconociera” en esa crítica, su propia auto-reflexión se le presentaría como algo “extraño” (*fremd*) en el ejercicio del escéptico.<sup>65</sup>

---

(ahora en otro sentido de esta expresión): ejemplos de la primera podrían ser las filosofías de Parménides, Platón, Leibniz; ejemplo de la segunda sería la tesis hegeliana de que el ser es la esencia.

<sup>65</sup> En la *Ciencia de la lógica*, Hegel caracteriza a la reflexión que opera en el ámbito de la “diversidad” (*Verschiedenheit*) como una reflexión “extrañada respecto de sí” (*sich entfremdet*) o “exteriorizada” (*enttäussert*) (cfr. W 6.50 y 55, respectivamente).

#### *Capítulo 4: El escepticismo en la Fenomenología del espíritu.*

El cuarto paso de nuestro examen consiste en abordar el problema de la introducción sistemática al sistema bajo la forma de una **fenomenología del espíritu**. Como intenté mostrar en el Capítulo 2, en el conjunto de las problemáticas pirrónicas visualizadas por Hegel, habría algunas que harían que el planteo de una introducción sistemática no sea prescindible para su concepción de la racionalidad. Ahora bien, intentaré mostrar en este capítulo cómo esas problemáticas explican por qué el método (o sea, la racionalidad dialéctico-especulativa), siendo uno y el mismo que opera en la *Ciencia de la lógica* y en la *Fenomenología del espíritu* según declaración explícita de Hegel, obtiene en la *Fenomenología* un perfil declaradamente escéptico desde una perspectiva extrasistemática. Como se verá, este perfil toma cuerpo en la interacción entre un “nosotros” que “juega” de escéptico frente a una “conciencia” que excluye de su auto-comprensión inicial la reflexión aniquiladora. La tarea de “formación” de esa “conciencia”, tal como se plantea desde un punto de vista sistemático, consistirá en lograr mediante una crítica inmanente, i.e. libre de toda petición de principio, que esa “conciencia” llegue a una auto-comprensión en la que se haya interiorizado, entre otras cosas, la reflexión aniquiladora como un momento esencial de su auto-comprensión racional.

Dicho de otro modo, la *Fenomenología del espíritu* se caracterizaría, según esta tesis, por la problemática de la determinación y justificación críticas de una subjetividad racional “absoluta”, i.e. libre del tipo de relatividad escéptica que lleva a la suspensión de toda pretensión epistémica respecto de la naturaleza del saber y del objeto del mismo en un contexto determinado por la diversidad equipolente de saberes en competencia. Sin embargo, la noción de saber absoluto que resultaría de allí no excluiría toda relatividad, sino que, por el contrario, se instituiría al integrar la reflexión aniquiladora (*vernichtend*) escéptica como condición de toda ciencia. Esto sería posible porque, según el diagnóstico de Hegel, esa reflexión no sería más que el efecto que resulta de una auto-comprensión deficiente de las diversas pretensiones de saber y que aparece – debido a ello – excluido como distinto de ellas. Mediante la compleja modalización fenomenológica que se le daría al método en la *Fenomenología* se buscaría eliminar esa “abstracción excluyente” al incorporar (“recordar-interiorizar”) la reflexión aniquiladora en un proceso de auto-determinación auto-correctivo, autónomo y autoconciente.

---

## Sección 1: Escepticismo y modalización fenomenológica del método

§1. En la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* Hegel habla del escepticismo en dos sentidos, por un lado, del escepticismo como método y, por el otro, del escepticismo como una figura de la autoconciencia.<sup>1</sup> En el primer caso se trata de aquello que llama “escepticismo consumado” (PhG 61.13-14) y que distingue cuidadosamente, tanto de un procedimiento de duda,<sup>2</sup> como de un subjetivismo insuficientemente crítico, i.e. dos rasgos que caracterizan al escepticismo moderno, en particular al cartesiano. A diferencia de éste, el escepticismo como método tiene en común con el escepticismo pirrónico la manera de proceder, pues también emplea el principio que recomienda “oponer a cada argumento otro del mismo peso o fuerza”.<sup>3</sup> Este procedimiento no requiere de ningún supuesto al estilo de los “hechos de la conciencia”<sup>4</sup> que, de alguna u otra manera, caracteriza a muchas de las formas de la filosofía moderna. Con todo, el escepticismo consumado difiere del escepticismo como figura en que, mientras éste termina por paralizar a la razón al tomar de manera abstracta el resultado de sus oposiciones, aquél interpreta ese mismo resultado de manera concreta, i.e. como una **negación determinada**. Esta noción junto con la noción de **oposición** constituyen elementos centrales del **método** que le confiere a la ciencia los rasgos de necesidad e integridad que la hacen sistema.

§2. El contexto recién mencionado de la *Introducción* determina en términos generales muchos de los interrogantes que Hegel se plantea sobre el escepticismo en el marco de la *Fenomenología del espíritu*. Ahora bien, cabe preguntarse **por qué es necesario que la empresa fenomenológica esté ligada, en su metodología, con alguna forma de escepticismo, con el antiguo en particular**. Intentaré responder esta pregunta en dos pasos, tal como se desprende de la *Introducción* a la *Fenomenología del espíritu*.

Ya vimos en el Capítulo 2, que la necesidad de la *Introducción* se explicaba por el reconocimiento del desafío planteado a la ciencia por los modos escépticos (agrípicos) de la hipótesis y de la diferencia de opiniones y, en última instancia, por la noción pirrónica de equipolencia.<sup>5</sup> Aquí hay que plantear una segunda pregunta para comprender por qué la empresa

<sup>1</sup> Cfr. Hegel, PhG, “Introducción”, párrafos 6, 7 y 15. Para referirme a la “Introducción” y al texto del capítulo de la autoconciencia dedicado al escepticismo tendré en cuenta el número de párrafo.

<sup>2</sup> Hegel también distingue entre el pirronismo y la mera duda en su escrito sobre el escepticismo de 1802 (SA) (W 2.224 y 228), Cfr. también sus *Lecciones sobre historia de la filosofía*, W19.362.

<sup>3</sup> Sexto Empírico (1993. 93 y 140-141); cfr. G. F. W. Hegel, W2.230.

<sup>4</sup> Hegel emplea esta expresión en conexión con el escepticismo en W2.218 y ss. para referirse al escepticismo de G. Schulze.

<sup>5</sup> Sexto Empírico (1993. 95 y 130-132); G. F. W. Hegel, W2.243-247 y 19.386-401.

fenomenológica vincula su metodología con el escepticismo: **¿Cómo puede proceder su examen sin quedar atrapado en la aporía de la presuposición injustificada?** ¿No se ve obligado a aceptar, sin posibilidad de justificar, un criterio para el examen de las formas del saber no verdadero? Aquí es donde Hegel se aproxima más a la metodología escéptica, pues uno de los ingredientes que permite eludir la crítica escéptica es la manera en la que el pirronismo emplea el principio de oposición (citado más arriba). Hegel señala que para el examen de cada una de las figuras del saber no es necesario presuponer un criterio, pues cada una de esas figuras aporta el criterio para su propio examen, de manera que, en sentido estricto, el examen se apoya en el auto-examen de las figuras (cfr. párrafos 12 y 13). ¿Cómo es esto posible? Precisamente enfrentando a una figura con todas sus afirmaciones y señalando que entre ellas hay un conflicto en los mismos términos de la figura. Como es sabido, esta es una de las formas de argumentación *ad hominem* empleadas por los escépticos para escapar ellos mismos a la aporía de la hipótesis.<sup>6</sup> Esta forma de argumentación no es sino una crítica inmanente, según la forma de expresión hegeliana.

En la *Fenomenología del espíritu* el examen toma la forma de un auto-examen y, éste, si se aceptan las determinaciones abstractas del saber y la verdad, la forma de una comparación entre el “saber” y el “objeto” que caracterizan a una figura particular del saber. Esa comparación toma la forma de una contraposición *ad hominem*. Se trata de una contraposición porque en la comparación se presentan tanto un “en sí” (*A*) como también su negación “un en sí sólo para ella” o sea “un en sí que no es tal” ( $\sim A$ ), un “en sí” relativizado, cuyo resultado es aquello que Hegel llama una “nada” (*A* y  $\sim A$ ). Y se trata de una de las formas del *ad hominem* porque es la misma conciencia que se identifica con una figura expuesta a la crítica la que se ve obligada a afirmar tanto *A* como su negación. Aquello que para el crítico es, desde el punto de vista argumental, un *ad hominem*, es para la conciencia una auto-contradicción inevitable. Aquí parecería estar funcionando una estructura antinómica del estilo: “*A* implica  $\sim A$  y  $\sim A$  implica *A*”. Como ya se señaló en el capítulo 2, en términos generales la argumentación pirrónica es más indeterminada que la hegeliana, pues con una simple contradicción es suficiente para arribar a la equipolencia. El refuerzo *sui generis* del principio de contraposición pirrónico con la problemática de la antinomia kantiana es característicamente hegeliano tal como ya se desprende de su obra sobre el escepticismo de 1802.<sup>7</sup> Esta conexión pone de relieve también algunos de los significados de la expresión “movimiento dialéctico” (párrafo 14) que Hegel explica en la Introducción de la *Fenomenología*.<sup>8</sup>

<sup>6</sup> Sobre argumentación *ad hominem* cfr. el Capítulo 1.

<sup>7</sup> Cfr. G. F. W. Hegel, W 2, entre otros lugares, 230, 240, 246. Cfr. sobre esto el Capítulo 2.

<sup>8</sup> En este contexto no abordo el problema del concepto fenomenológico de “experiencia” que Hegel también relaciona con el “movimiento dialéctico”.

Frente a los procedimientos de crítica típicamente modernos, la crítica llevada a cabo por un escepticismo universal y antinómico da un modelo de examen radical, pues su examen de las diversas alternativas del saber que aparecen en competencia, en primer lugar, a diferencia de la mera crítica de la autoridad externa propia de un subjetivismo insuficientemente acrítico, no se apoya en supuesto alguno relativo a “hechos de la conciencia” y, en segundo lugar, atañe al contenido a diferencia de la mera duda: penetra en la no-verdad (*Nichts* o *Nichtigkeit*) del saber que se manifiesta o, dicho de otra manera, pone al descubierto la estructura antinómica de la figura.

Ahora podemos responder nuestra pregunta inicial. La vinculación de la empresa fenomenológica con el escepticismo antiguo no es una mera cuestión de estrategia expositiva que pudiera sustituirse por otra, sino que apunta al nudo de la cuestión: al concepto de razón y al problema de la justificación epistémica, en última instancia al concepto de ciencia y su posibilidad. Pues, en primer lugar, toda empresa racional comprometida con alguna formulación del principio de razón tiene que hacerse cargo de la crítica radical del escepticismo, si quiere justificarse ante sí misma y, en segundo lugar, para responder a esa crítica tiene que “aprender” del mismo procedimiento escéptico.

§3. Este “aprendizaje” tiene como base precisamente algo que el escéptico rechaza, a saber la negación determinada. De ahí que, si bien la empresa fenomenológica tenga que vincularse desde el punto de vista metodológico con el escepticismo pirrónico, no obstante tiene que saber colocarse frente a él, en el preciso momento en el que “petrifica” la contraposición *ad hominem* en una figura del saber cuyo único resultado es la “nada vacía” ( $A$  y  $\sim A$ ) y, como consecuencia de la equipolencia, la suspensión del juicio. En la *Introducción*, Hegel enfatiza esta objeción contra el escepticismo como figura. La objeción tiene otro lado que se refiere a la heteronomía a la que se ve librado el escéptico en su práctica de la negación, pues es totalmente contingente el que haya opiniones en conflicto con las cuales encontrarse. Por el contrario, la negación determinada le permite al escepticismo consumado proceder autónomamente en el recorrido de la serie de las figuras.

Pero esta objeción tiene su lugar propio en el capítulo sobre la autoconciencia en donde se expone críticamente al **escepticismo como una figura de la autoconciencia**, tema del cual nos vamos a ocupar en la próxima sección. Aquí hay que profundizar en algunos aspectos relativos a la particular modalización “escéptica” que obtiene el único método científico en su empleo

fenomenológico. Me estoy refiriendo a la particular **duplicidad entre “un nosotros” y “la conciencia”** que estructura la marcha de la *Fenomenología del espíritu*. Para tematizar esta cuestión retomaré el problema del criterio, al que se aludió más arriba, y recorro los siguientes pasos: primero, presento de una manera compacta y esquemática la aporía del criterio con sus diversas transformaciones tal como se presenta en la “Introducción” de la *Fenomenología del espíritu*; segundo, presento, a manera de rodeo para llegar a mi propia interpretación, una interpretación particular –pero que creo corresponde a todo un estilo de interpretación– que intenta solucionar la aporía acentuando al máximo el rol de la “pura observación” en la empresa fenomenológica; tercero, someto a crítica esa interpretación; y cuarto, haciendo frente a varias objeciones que, al parecer, harían inviable la tarea de la *Fenomenología del espíritu*, trato de aproximarme a una respuesta a través de una propuesta de interpretación del discutido *nosotros* de la *Fenomenología del espíritu*, teniendo en cuenta particularmente el capítulo 2 de la presente investigación.

§4. En la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, Hegel presenta la siguiente serie de dificultades en relación con el **conocimiento** como objeto de la *Fenomenología del espíritu*. Presento a continuación una reconstrucción esquemática que se irá complicando a medida que avance la exposición.

- 1.1. En todo examen se requiere un criterio, de modo que *nuestro* examen del saber también presupone un criterio, pero este criterio no necesariamente tiene que ser adecuado a aquello que se examina.<sup>9</sup>
- 1.2. Pero como el objeto que consideramos, i.e. el saber, presenta el mismo un criterio, *nosotros* no necesitamos introducir un criterio, sino que *nos* limitamos a observar y describir qué le pasa a una figura del saber cuando no se ajusta a su propio criterio.<sup>10</sup>
- 2.1. Sin embargo, de esta manera *nosotros* tendríamos a lo sumo una yuxtaposición de formas del saber y su correspondiente aniquilación, pero no llegaríamos a nada. Si la conciencia tuviera un nuevo objeto, no se ve por qué tendría que estar relacionado con el anterior.<sup>11</sup>
- 2.2. Pero *nosotros* intervenimos y mostramos que el resultado a que llega cada figura no es una negación pura y simple, sino que contiene una determinación, de manera que de la serie de las experiencias de la conciencia *nosotros* hacemos ciencia. O dicho de otra

<sup>9</sup> PhG, Introducción, §§9 y 11.

<sup>10</sup> Idem, §12.

<sup>11</sup> Idem, §15.

manera, *nosotros* vemos en el nuevo objeto el resultado de una inversión de la conciencia, i.e. nada ajeno a ella.<sup>12</sup>

2.3. Pero entonces no describimos meramente, sino que intervenimos con *nuestra* teoría de la negación. De manera que o *nosotros* simplemente describimos y yuxtaponemos las experiencias de la conciencia, pero así corremos el riesgo de un escepticismo, o *nosotros* intervenimos, pero nos comportamos arbitrariamente ya que no podemos justificar nuestra intervención ante la conciencia.<sup>13</sup>

En esta formulación, se pueden observar dos niveles. Por un lado, está el nivel de la identificación de una figura como una forma de “saber” mediante la atribución de determinadas pretensiones de validez a la conciencia que se identifica con ella. Esta estructuración normativa de la conciencia que pretende saber es también para ella, no sólo una atribución desde una tercera persona. De ahí que el uso de un criterio “ajeno” (*fremd*) no sólo sea arbitrario, sino también “injusto” en relación al derecho -que se reivindica y se concede- a la primera persona. Se ve entonces que se intenta esquivar el peligro de cometer una petición de principio en el examen acudiendo a la mera “observación” y “descripción” de su auto-evaluación o auto-examen, que es la forma en la que se presenta aquí la argumentación *ad hominem*.

Por otro lado, está el nivel de la articulación entre una serie de figuras: ¿ajeno a la conciencia, a las conciencias, a las figuras? ¿Ante quien hay que justificar esa articulación? Anticipándome un poco a lo que sostendré más adelante, mi respuesta a estas preguntas es: por lo menos, ante la conciencia, en el sentido de que si se hizo cargo de la auto-crítica, debería modificar o abandonar su posición (su identificación con una pauta o un criterio), y no atrincherarse en su defensa empecinadamente; o dicho de otra manera: ante la conciencia si ésta también pretendiera que sus identificaciones con ciertos criterios o actitudes son racionales. Esto no quiere decir que ella acepte la teoría de la negación determinada. Mas bien esta teoría debe justificarse ante una conciencia que pretende identificaciones racionales, i.e. guiadas por “razones”. Si, como dice Hegel, la conciencia identificada con una figura se atrincherara “sostisticamente” en su posición a fin de salvarla ya no racionalmente, estaría la dimensión de los lectores o, mejor, la audiencia a la que se dirige el discurso hegeliano. De esta audiencia se esperaría sí una identificación (o desidentificación) racional con la figura bajo examen. Entonces, se trataría de una justificación ante esta audiencia. Con lo cual, se tiene: el fenomenólogo, la conciencia que se “identifica” con las figuras (objeto temático) y la audiencia (el público de lectores). De este modo, se repone la dimensión de la intervención textual

<sup>12</sup> Idem, §15.

<sup>13</sup> Cfr. K. R. Dove (1970), “Hegel’s Phenomenological Method”, *Review of Metaphysics*, XXIII, 4, 629.

filosófica como “operador” o “parte” de los procesos formadores de la “comunidad auto-sapiente” y también se repone la existencia histórica de aquello que Hegel llama el espíritu absoluto.

§5. Ahora bien, varios intérpretes han intentado desarmar estas dificultades mostrando que la intervención o la contribución –como dice Hegel- del *nosotros* consiste propiamente en una abstención. Me referiré aquí en particular a la interpretación que Kenley R. Dove defiende en su trabajo titulado “Hegel’s Phenomenological Method”,<sup>14</sup> debido a que allí se expone la tesis descriptivista en su versión extrema.

K. Dove sostiene que el método fenomenológico no es en absoluto dialéctico, sino más bien descriptivo. Esto significa que involucra una doble abstención: por un lado, la de introducir modelos interpretativos que interrumpan el desarrollo inmanente de la cuestión tratada y, por el otro, “la abstención de una actitud puramente negativa”, ciega para “la negación inherente al contenido, que es lo que propiamente busca describir el método”.<sup>15</sup> Dialéctico es, según esta interpretación, sólo el objeto de la descripción, i.e. la conciencia. Y el método se esfuerza por observar “puramente” ese objeto tan peculiar.

Entonces, para entender cómo es posible que la *Fenomenología del espíritu* llegue al cumplimiento de su empresa con este método descriptivo, hay que dirigir la mirada a la peculiaridad de su objeto. Según la Introducción a la *Fenomenología del espíritu*, el objeto de la descripción se caracteriza por el hecho de que: i) distingue entre saber y verdad, ii) ambos elementos caen dentro del saber y iii) la comparación entre ambos también cae dentro de la conciencia, de modo que iv) así es posible una evaluación inmanente al objeto mismo de la descripción fenomenológica. De esta manera, si los nuevos objetos del saber se consideran como surgiendo de ese movimiento evaluativo, será porque la conciencia misma, que es dialéctica, da lugar a ello. El método, para evitar el reproche de que realiza una evaluación a partir de una presuposición que puede no convenir a lo evaluado y estar así injustificado, tiene que limitarse a constatar ese carácter de la cosa.<sup>16</sup>

Ese movimiento inmanente a la conciencia es aquello que Hegel llama *experiencia*. Esta es, entonces, “dialéctica en la medida en que genera nuevos objetos para sí misma”. Esto significa

<sup>14</sup> K. R. Dove (1970), 615-641. El antecedente más importante de este tipo de interpretación es Martin Heidegger (1950). Más recientemente se encuentra en la ponencia de K. Tsujimura (1983).

<sup>15</sup> K. Dove (1970), 615-516.

<sup>16</sup> K. Dove (1970), 617-622.

que i) consiste en un proceso de alteración del primer objeto y su pauta y que ii) esa alteración es una negación determinada del fenómeno del primer objeto de la conciencia.<sup>17</sup>

Sin embargo, K. Dove advierte que Hegel no siempre dice que ese *nosotros* se limita a observar. En el §15 de la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, se lee que

“Este modo de considerar la cosa [el que el nuevo objeto se revela como algo que ha llegado a ser por medio de una inversión de la conciencia] lo añadimos nosotros [*unsere Zutat*] y gracias a él se eleva la serie de las experiencias de la conciencia a proceso científico [...]” (PhG 67)

Aquí surge entonces el problema de la diferencia entre la perspectiva de la conciencia y la del *nosotros*: “lo que para la conciencia es un nuevo objeto es para *nosotros* una nueva actitud hacia la objetividad”.<sup>18</sup> En consecuencia, la tesis descriptivista se ve enfrentada a desarmar el dilema arriba señalado.

1. “si *nuestra* observación es considerada como totalmente determinada por el tema, el desarrollo del fenómeno en la experiencia”, entonces estamos al borde del desacuerdo no decidido (MD), pues la negación determinada que permite efectuar la reducción del nuevo objeto a la experiencia de la conciencia estaría excluida de ésta;
2. pero si *nosotros* elevamos a ciencia la serie de las experiencias de la conciencia, entonces hacemos una descripción “*sub specie aeternitatis*” que corre el riesgo de ser “arbitraria”. Si el *nosotros* se compara con un narrador omnisciente, habría que pensar que tiene algo así como un acceso privilegiado a la verdad. (Dove 1970, 629)

¿Cómo salva K. Dove este dilema? Ante todo, K. Dove se pregunta por el referente de la expresión ‘*nosotros*’ y para ello compara las interpretaciones de H. Marcuse, G. Lukács, N. Hartmann, J. Hyppolite, R. Kroner y M. Heidegger.<sup>19</sup> De todas ellas recoge una serie de sugerencias. Dice:

<sup>17</sup> K. Dove (1970), 622-623.

<sup>18</sup> K. Dove (1970), 628.

<sup>19</sup> H. Marcuse (1941), 97; G. Lukács (1948), 460 y ss.; N. Hartmann (1960), II 123; J. Hyppolite (1946), 26-27; R. Kroner (1924), II 369-370; M. Heidegger (1950), 173 y 175.

(1) Siguiendo a Marcuse, nuestra atención debe fijarse en el problema de la *inteligibilidad* de la *Fenomenología del espíritu* y (2), siguiendo a Lukács, esta *inteligibilidad* hay que buscarla, en la medida de lo posible, en conexión con los *prerrequisitos* específicos para la comprensión por “nosotros” como *lectores* inteligentes (pero también humanos). (3) Como Hyppolite ha señalado, algunos de estos *prerrequisitos* son *históricos*. (4) Pero tampoco tenemos que olvidar, como observa Hartmann, que el “nosotros” tiene que captar la *necesidad* en el desarrollo de las experiencias descritas de la conciencia. Será de particular importancia comprender precisamente en qué consiste esta necesidad. (5) Pero nuestra comprensión de esta necesidad se verá oscurecida si nos negamos a distinguir *dos* procesos paralelos de necesidad que actúan en la *Fenomenología del espíritu*, como Kroner indica. (Dove 1970, 638)

A continuación, K. Dove señala –apoyándose en ciertos estudios– que el *nosotros* tiene un aspecto general que se vincula con una especie de *Verfremdungseffekt* (Dove 1970, 627) que “sirve para recordarnos a nosotros [lectores] (a) *que* somos el público, la audiencia, y (b) *que* *aquello que* como audiencia estamos viendo o hemos visto es una presentación [*appearance*] en el espacio público; eso nos previene de perder nuestra orientación [descriptiva] al absorbernos, por ejemplo, en la acción pública del drama como si fuera la experiencia privada de un protagonista. A su vez, no nos enajena del punto de vista de la descripción sugiriéndonos, tácita o explícitamente, que el “nosotros” representa alguna inteligencia extraordinaria que nosotros lectores vemos a través de un vidrio, pero de manera ofuscada.”<sup>20</sup>

Finalmente, criticando a todos esos intérpretes, señala que no sólo hay que considerar el Prólogo y la Introducción a la *Fenomenología del espíritu* para decidir la cuestión del significado y función del *nosotros*, sino que hay que rastrear sus significados y funciones diferenciadas a lo largo de todo el texto (Dove 1970, 637). De las sugerencias de los intérpretes mencionados y del recorrido, no sólo del “Prólogo” y la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu*, sino de toda la obra resultan, según K. Dove, dos funciones distintas del ‘*nosotros*’:

- i. En los capítulos I a III de la *Fenomenología del espíritu*, el *nosotros* tiene la **función de actualización filosófica del lector y la conciencia**, que están en un estadio filosófico prehegeliano. Se trata de que los lectores y la conciencia alcancen el punto de vista del espíritu, i.e. el punto de vista según el cual se

comprende que el yo no puede constituir al espíritu, sino a la inversa. Esta actualización se realiza haciéndole jugar al *nosotros* un rol en las experiencias de la conciencia: “*nosotros* [...] nos tomamos a nosotros mismos como instancias de sustitución del protagonista, la conciencia.” En estos capítulos, se expone “un diálogo entre la conciencia y el “nosotros” [¿el espíritu?] en que “nosotros” [lectores] participamos. Resultado de este diálogo es que la conciencia, mediante su inversión, llega a presentársenos ella misma como el aparecer *de* la experiencia cuya esencia (el espíritu) “nosotros” ya no distinguimos de su aparecer.” (Dove 1970, 640-641).

- ii. En los capítulos IV a VIII, los lectores ya no participan activamente, sino que sólo son espectadores de un diálogo (drama y no novela, como se ha sugerido por algún otro intérprete) entre la conciencia y el espíritu. Habiendo *nosotros* captado la esencia del espíritu, “ya no interferimos más con la conciencia [...], “nuestra contribución” *deviene* “el puro acto de observación””. (Dove 1970, 641). Y esto es aquello que bien habría visto Heidegger, según Dove, más allá del resto de su interpretación que es sometida a crítica (Dove 1970, 640). Así la fenomenología de la conciencia *deviene* fenomenología del espíritu.

El punto de transición y donde se alcanza la igualdad esencia = fenómeno, certeza = verdad, se encontraría en el capítulo IV de la *Fenomenología del espíritu*. Allí se pasaría de la fenomenología de la conciencia a la auténtica ciencia del espíritu, i.e. la fenomenología del espíritu (Dove 1970, 640). En suma, en los primeros capítulos, se hace adoptar a los lectores puntos de vista que no son los de ellos, a manera de un *role-playing*, para entrever adónde conducen esos puntos de vista; definitivamente adoptado el punto de vista del espíritu, *nuestra* contribución es la de la abstención de toda intervención.

§6. Ante todo, es importante señalar la relación ambivalente de K. Dove con respecto a la interpretación de M. Heidegger: critica elementos centrales de su interpretación, pero toma un aspecto también central de la misma, a saber la contribución del *nosotros* como un *erscheinen lassen*. Esto le trae problemas. Por ejemplo: la *Fenomenología del espíritu* parece terminar en el capítulo IV; hay un momento de intervención y otro de abstención, pero si en la intervención de lo que se trata es de la acreditación del punto de vista del espíritu como mejor que el de los

<sup>20</sup> K. Dove (1970), 632. Este aspecto de la interpretación de Dove tiene que ver con una cuestión central de la misma en la que aquí no entro, a saber, que el tipo de fenómeno básicamente descrito en la PhG

lectores, el método no es puramente descriptivo y además ¿cuál sería el sentido en que no habría acceso privilegiado a la ciencia? Por otra parte, no establece con suficiente claridad la relación entre el *nosotros* lector y el *nosotros* que hace su aparición en el capítulo IV. Y la acentuación de la observación lo lleva a la separación entre cosa y método (cfr. *Fenomenología del espíritu*, “Prólogo”, §57); etc.<sup>21</sup> Con esto el dilema queda desplazado, pero no resuelto.

Sin embargo, hasta aquí sólo habríamos considerado las consecuencias de su interpretación. Creo que Dove, a pesar de las ricas sugerencias –de las que me aprovecho– no puede resolver la paradoja precisamente por su tesis central. Esta tesis es completamente errónea y esto, entre otras razones, porque ya el planteo de la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* tiene poco de descriptivo. En la presentación de la aporía del criterio, se diferenciaron dos problemas. El primero consistía en que todo examen parece externo a lo examinado y así utiliza presuposiciones injustificadas y el segundo en que para transformar la serie de figuras del saber en ciencia hay que apelar a una intervención del *nosotros* ajena a la conciencia. K. Dove acepta simplemente la solución del primer problema y discute el segundo. Por el contrario, quisiera mostrar que lo descriptivo del planteo mismo no es algo evidente y aceptable para todos en ninguno de los dos problemas, sino que encierra una serie importante de presuposiciones sin las cuales no funcionaría la marcha fenomenológica, pero que a la vez no es evidente cómo se justifican. Como consecuencia de esto resultará que la respuesta al problema del *nosotros* no puede pasar por su no intromisión, sino que, por el contrario, la respuesta tiene que tomar en cuenta la imposibilidad de la neutralidad descriptiva en cuanto a las intervenciones del *nosotros*. Aquí, la “teoría” filosófica –el espíritu absoluto– tiene efectos.

Quisiera a continuación citar tres textos de Hegel en los que se formulan las dificultades reconstruidas más arriba.

Texto A: “Es cierto que el objeto parece como si fuera para la conciencia solamente tal y como ella lo sabe, que ella no puede, por así decirlo, mirar por atrás para ver cómo es, *no para ella*, sino *en sí*, por lo cual no puede examinar su saber en el objeto mismo.” (“Introducción” §13, tr. W. Roces y R. Guerra, p. 58).<sup>22</sup>

---

consiste en actos, en lo que se dice o hace, “*language and work*” (cfr. K. Dove 1970, 623-626).

<sup>21</sup> En su artículo “Die Epoché der Phänomenologie des Geistes” (*Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974, 605-621), K. Dove acentúa la tendencia descriptivista a través de una comparación con la *epoché* de Husserl y no con la *epoché* auténticamente pirrónica que resulta de la equipolencia ( $A \sim A = 0$ ).

<sup>22</sup> G.W.F. Hegel, PhG 65-66.

Texto B: “Esta exposición, representada como el comportamiento de la *ciencia* hacia el saber tal como *se manifiesta* y como *investigación y examen de la realidad del conocimiento*, no parece que pueda llevarse a cabo sin arrancar de algún supuesto que sirva de base como *pauta*. En efecto, el examen consiste en la aplicación de una pauta aceptada y la decisión acerca de si estamos ante algo acertado o no consiste en que lo que se examina se ajuste o no a la pauta aplicada; y la pauta en general, y lo mismo la ciencia, si ella es la pauta, se considera aquí como la *esencia* o *el en sí*. Pero, en este momento, cuando la ciencia aparece apenas, ni ella misma ni lo que ella sea puede justificarse como la esencia o el en sí, sin lo cual no parece que pueda llevarse a cabo examen alguno.” (“Introducción” §9, tr. W. Roces y R. Guerra, p. 56, con modificaciones de MMH)<sup>23</sup>

Texto C: “Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su ser *para nosotros*; lo que afirmáramos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.” (“Introducción”, §11, tr. W. Roces y R. Guerra, p. 57)<sup>24</sup>

El primer texto se refiere a una dificultad respecto del saber en general y los dos últimos respecto del saber del saber. En ellos se pasa de la cuestión de la inaccesibilidad del objeto para la conciencia a la cuestión de la inadecuación de una pauta pretendida como “en sí” o “la esencia”, de la cuestión del “mirar por atrás”, a la “aplicación de una pauta aceptada”. ¿Cómo es posible efectuar este pasaje de una formulación a otra?

Para hacer esta “traducción”, Hegel presenta lo que llama las “determinaciones abstractas del saber y la verdad, tal y como se dan en la conciencia” (*Fenomenología del espíritu*, “Introducción”, §10). De ellas me interesa subrayar los siguientes rasgos.<sup>25</sup> La conciencia:

<sup>23</sup> G.W.F. Hegel, PhG 63-64.

<sup>24</sup> G.W.F. Hegel, PhG 64.

<sup>25</sup> Existe un arduo debate sobre la interpretación de estas “determinaciones abstractas”. Cfr. en particular K. Cramer (1978) y (1983); E. Tugendhat (1979), Lecciones 14 y 15; R. Pippin (1989), 109-115; y el comentario de A. Graeser en: G.W.F. Hegel (1988).

- “**distingue de sí** algo con lo que a su vez **se relaciona**” (“Introducción”, §10) (se trata de la forma más inmediata en que está presente el objeto *qua* objeto y, por tanto, de una expresión vaga).
- “**sabe en general** de un objeto” (“Introducción”, §13).
- “**declara** [*erklärt*] dentro de sí algo como **lo en sí, lo verdadero**” (“Introducción”, §12).
- el objeto pertenece esencialmente a **un saber** (“Introducción”, §13).
- “se considera a sí misma [*es hält sich für*] **como saber real**” (i.e. que cumple su pretensión de ser saber de lo absoluto) (“Introducción”, §6).

A partir de estas determinaciones, se puede sostener que la conciencia:

- i) es una posición (pretendida, no necesita ser lograda) de la objetividad del objeto (saber en general);
- ii) bajo alguna categorización del mismo (i.e. interpreta al objeto *qua* objeto de una u otra manera y, por lo tanto, se articula como una figura particular del saber) y
- iii) es auto-referencial (distingue de sí).

Luego de señalar estas determinaciones, la primera formulación se puede reformular diciendo que el en sí del objeto es un en sí para la conciencia, que aquello con lo que la conciencia cree comparar su saber es lo que la conciencia cree que es el objeto en sí.

Ahora bien, la transformación que aparece en los Textos A, B y C es parecida al movimiento de la “Lógica Trascendental” kantiana en la *Crítica de la razón pura*. En la “Introducción” a esta Lógica, sección III, I. Kant parte señalando una dificultad (un **dialelo**, como él la llama) respecto de la pregunta qué es la verdad.<sup>26</sup> Ya citamos en el Capítulo anterior (3.1.4.) los textos correspondientes de la *Crítica de la razón pura* y las *Lecciones de Lógica* de 1800, en los cuales Kant explica la aporía.

Esta dificultad es exactamente la misma que la que aparece en el Texto A. ¿Hay alguna relación entre los otros dos textos y algunos elementos de la “Analítica Trascendental”, en particular la “Deducción Trascendental”? Se podría suponer que sí. Porque cuando Hegel, refiriéndose a la verdad, habla de la **correspondencia, explícitamente la presenta de dos maneras, de las cuales una es la interpretación de la otra en términos de la revolución crítica**: i) el concepto

<sup>26</sup> I. Kant, KrV B82. Sobre la interpretación de este pasaje, cfr. G. Prauss (1969); H. Wagner (1977); J. M. Palacios (1979); M. Baum (1983); M. Wolff (1984).

como saber se corresponde con el objeto como lo que es en sí; o ii) **considerando al objeto desde su concepto como la unidad esencial del mismo, el objeto como lo presente a la conciencia “se corresponde” con su concepto.**

Según esta interpretación, entonces, Hegel aceptaría la respuesta kantiana al problema que aparece en la primera formulación por el camino que indica la *Crítica de la razón pura*. Frente a la objeción escéptica de la circularidad en la definición nominal de ‘verdad’, Kant no está dispuesto a abandonar un cierto concepto de objeto que incluye esa definición, a pesar de aceptar la irresolubilidad del problema de la trascendencia absoluta del objeto. Así en un texto como *Crítica de la razón pura* A104, luego de considerar el problema de la circularidad, Kant señala que, del objeto en general, epistémicamente sólo interesa el concepto del objeto que es el que posibilita la referencia al mismo. Por un lado, se encuentra una separación entre objeto en general y objeto en particular, por otro, se sostiene que la pretensión de objetividad es constitutiva del saber –por lo tanto, orientadora del mismo- y tematizable en su generalidad independientemente de objetos particulares.

Pero además, según Hegel, se podría aplicar la dificultad inicial reformulada al saber del saber. Entonces, la aporía volvería a plantearse, pero ahora al nivel del saber de nuestros conceptos de objetos en general, i.e. de nuestro saber categorial. A partir de esto puede releerse el Texto C:

“Si ahora investigamos la verdad del saber, parece que investigamos lo que éste es *en sí*. Sin embargo, en esta investigación el saber es *nuestro* objeto, es *para nosotros*; y el *en sí* de lo que resultara sería más bien su *ser para nosotros*; lo que afirmáramos como su esencia no sería su verdad, sino más bien solamente nuestro saber acerca de él. La esencia o la pauta estaría en nosotros, y lo que por medio de ella se midiera y acerca de lo cual hubiera de recaer por esta comparación, una decisión, no tendría por qué reconocer necesariamente esa pauta.” (“Introducción”, §11, tr. W. Roces y R. Guerra, p. 57)<sup>27</sup>

¿En qué consiste la crítica? El problema que señala el texto tiene dos caras:

- Se puede leer como la indicación de que la peculiar relación entre los conceptos de objeto y el sujeto trascendental no alcanza a despejar el fantasma de un subjetivismo, con el riesgo de que subsista un en sí que no caiga bajo ese concepto, o sea una cosa en sí.

<sup>27</sup> G.W.F. Hegel, PhG 64.

- Pero también se puede leer como la indicación del descubrimiento de una particularidad frente a la pretensión inicial de universalidad. Es decir, un concepto del objeto puede mostrarse como no cumpliendo la objetividad / universalidad que pretende. Aquí aparece el riesgo de la fijación de un concepto particular de objetividad como *la* objetividad, en el sentido en que Kant dice, al final del §21 de la *Crítica de la razón pura*, que la razón reconoce sus conceptos puros como una particularidad, un *factum*, para ella.<sup>28</sup>

Hegel sostiene que, debido a que “la naturaleza del objeto que investigamos rebasa esta separación o esta apariencia de separación y de presuposición” (“Introducción”, §12), se puede evitar la aporía, pues lo que se compara ahora no es nada que trascienda a la conciencia, sino diversas pretensiones de objetividad en competencia por la universalidad.

Aquí Hegel ya está proponiendo algo que pretende justificar mediante la exposición, a saber, que la representación de una cosa en sí se origina a partir de la fijación por principio de la inadecuación de una categoría respecto de su pretensión de universalidad absoluta. Según esto la incognoscibilidad de la cosa en sí no resultaría para Kant de la primera dificultad. De ella lo que resultaría es que la objetividad la pone el sujeto. Pero debido a la concepción kantiana del carácter formal de esta objetividad, tendría que haber un “fundamento” independiente de nosotros para lo que nos es dado. Hegel viene a proponer –y pretende establecer– que la incognoscibilidad surge de la fijación de la formalidad de las categorías, de su carácter no procesual o, más ampliamente dicho, de no cuestionar su modo de ser, no preguntarse si cabe decir qué son con los conceptos de “materia” y “forma”, tal como los caracteriza Kant.

Ahora me interesa señalar el carácter particular de la argumentación hegeliana, debido a que algunos críticos como Manfred Baum, al considerar que Hegel habla de un saber suficiente de cualquier tipo de objetos, no ven cómo se podría evitar la dificultad que se presenta en la primera formulación.<sup>29</sup> Pero Hegel no afirma que con su método pueda dar un criterio universal y material suficiente de la verdad, sino -debido al nivel “cuasitrascendental” en que se mueve- condiciones necesarias de toda referencia a un objeto, pero no suficientes en relación con lo empírico-real. Aquello que está en discusión son diversos conceptos de objetividad con la

<sup>28</sup> I. Kant, KrV, §21 (B 145-6): “Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes aber, nur vermittelt der Kategorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperzeption *a priori* zustande zu bringen, lässt sich ebensowenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese und keine anderen Funktionen zu urteilen haben, oder warum Zeit und Raum die einzigen Formen unseren möglichen Anschauung sind.” Cfr. Hegel, PhG, “Prólogo” §33, el pasaje que comienza así: “la pura certeza de sí misma [...] no se descarta o se pone a un lado, sino que abandona lo que hay de *fijo* en su ponerse a sí misma [...]”

<sup>29</sup> M. Baum (1983), 238-249.

pretensión de ser modelo de objetividad. Y el primer paso para resolver la dificultad de la primera formulación sería la interpretación de la correspondencia que hace Hegel.

Esta y otras objeciones surgen justamente por no ver como trasfondo polémico del texto a las deducciones trascendental y metafísica de las categorías. Por ejemplo, cuando Hegel dice que describir la operación de prueba como correspondencia del objeto con el concepto y como correspondencia del concepto con el objeto es exactamente lo mismo, Manfred Baum objeta que no es lo mismo, que la concordancia del objeto con su concepto es considerado como un modo superior de verdad respecto de la concordancia del concepto con el objeto y que, en última instancia, el concepto es determinante unilateralmente y no hay determinación recíproca entre concepto y objeto.<sup>30</sup> Pero para Hegel, las dos descripciones son la misma porque, en vistas de la primera formulación, hace una interpretación de la segunda en términos kantianos.

Todo lo que vengo diciendo apunta a mostrar que:

- Ya el planteo mismo está articulado desde la perspectiva de la ciencia –correcta o no. Las figuras del saber ya están descritas en términos tales que tenga sentido hablar de sus “experiencias” en el sentido enfático hegeliano, pero esos términos son los de la ciencia.
- Esta involucra una importante reapropiación –correcta o no- del planteo trascendental kantiano.
- Esta reapropiación, por lo menos por lo que se lleva dicho, no puede ser vista en la “Introducción” a la *Fenomenología del espíritu* sino como una presuposición injustificada.

Respecto de la transformación de una serie en ciencia simplemente me limito a unas breves observaciones dirigidas contra otro costado de la tesis descriptivista. Hegel dice explícitamente que lo propio del conocimiento conceptual es la negación determinada. La ciencia, entonces, está operando a través de las intervenciones del *nosotros*. Además, en el Prólogo, se da a entender que la ciencia no es observar, sino efectuar algo, una actividad (*Tätigkeit*) o una acción (*Tun*) transformadora (*Umbildung*).<sup>31</sup>

<sup>30</sup> M. Baum (1983), *idem*.

<sup>31</sup> Hegel, PhG, “Prólogo”, §30: “lo que resta y requiere una superior transformación es la representación y el conocimiento de las formas. [...] actividad [...] el saber se vuelve, por el contrario, contra la representación así se produce contra ese ser conocido, es la acción del sí mismo universal y el interés del pensamiento.” Cfr. también “Prólogo”, §§12 *in fine* y 39 *in fine*.

Por lo expuesto en esta sección, cabe decir lo siguiente. Primero, la descripción se comprende y tiene sentido sólo a partir de las presuposiciones que diseñan su campo de acción, en particular la tensión entre el ser para la conciencia y el ser en sí. Pero esta distinción se corresponde con esta otra: para la conciencia / para nosotros. De manera que es desde el *nosotros* presente que se abre el campo de tensión *en sí / para sí* que permite un movimiento y una reconstrucción, una “historia conceptual”. ¿Qué otro sentido puede tener hablar de la “naturaleza” de la conciencia (“Introducción”, §5, cfr. “Prólogo”, §54) que no sea el campo que diseña el *nosotros* para su fenomenización? La descripción, insisto, sólo es posible en ese campo de tensión *en sí / para ella* articulado por el *nosotros* desde el presente y no fuera de él. Para observar un movimiento inmanente a la conciencia hay que entender a ésta con una estructuración tal que permita tal inmanencia.

Segundo, con todo esto creo que se puede dudar justificadamente de la tesis descriptivista. En última instancia esta tesis sostiene respecto del saber del saber una interpretación del conocimiento como un reflejo pasivo de objetos que se presentarían de manera directa, sea sensible o inteligiblemente. Por otra parte, si la tesis descriptivista tuviera razón, sería imposible evitar varias de las objeciones que formula Ernst Tugendhat.<sup>32</sup> Hay una oposición de fondo entre un describir puro que supone un acceso directo de la mano de una filosofía del origen, por un lado, y el discurso acerca del criterio, que supone el carácter aperceptivo de todo saber y así el acceso ya siempre mediado. La apropiación de la filosofía kantiana por parte de Hegel se conecta con el rechazo de toda filosofía de la inmediatez, debido a que toda referencia a objetos, i.e. a una universalidad, está mediada por una auto-referencia determinada categorialmente.<sup>33</sup>

Tercero, a esta altura de las dificultades parece más razonable dudar de la posibilidad de toda la empresa fenomenológica. Pues si no supone cierta apropiación, por parte de Hegel, de la problemática trascendental kantiana, funcionan las objeciones de M. Baum y también las de E. Tugendhat. Un análisis detallado del texto permite sostener tal apropiación. Pero en tal caso, son pertinentes dos objeciones de K. Cramer, a saber, que la *Fenomenología del espíritu* presupone la teoría especulativa de la negación determinada<sup>34</sup> y que se vale de importantes resultados de la deducción trascendental sin presentar la deducción misma.<sup>35</sup> Entonces, ¿hay que abandonar la *Fenomenología del espíritu*, por lo menos en su pretensión de ser una introducción científica a la ciencia? A pesar de todas las objeciones, creo que la respuesta es “no”, como traté de mostrar.

<sup>32</sup> Cfr. E. Tugendhat (1979), Lección 14.

<sup>33</sup> Hegel hace críticas también de índole práctica al saber inmediato en relación con el riesgo de que la convicción propia sea autoritaria (cfr. PhG, “Introducción” §6 y “Prólogo” §57).

<sup>34</sup> K. Cramer (1983), 147.

<sup>35</sup> K. Cramer (1978), 385.

§7. Ante todo, creo que a partir de lo dicho no es del todo correcto comparar la *Fenomenología del espíritu* ni con una novela, ni con un drama. La cuestión central no es sólo la de la **inteligibilidad** del texto, a la que Hegel se refiere explícitamente en los §§13, 14, 55, 63 y 67 del Prólogo, sino también la de una **justificación** de la ciencia ante el lector a cargo del filósofo que intenta sostener la validez del punto de vista de la ciencia. En este sentido, la *Fenomenología del espíritu* tiene una intención “probatoria”, como ya dejamos en claro en el Capítulo 2.

El *nosotros*, entonces, tendría una doble referencia: por un lado, el filósofo que intenta sostener el punto de vista de la ciencia y, por el otro, los lectores. ¿Por qué con el mismo término ‘*nosotros*’ se referiría a sujetos distintos? Para indicar la relación entre el que propone algo (el filósofo) y aquél a quien va dirigida la propuesta (los lectores) en tanto pertenecientes a una situación de problemas contemporánea a ambos. Los lectores son también filósofos y la relación entre ambos tiene que ver con una comunidad del saber filosófico. Es más, los lectores podrían ser kantianos, como señala H. Marcuse. Si esto es así, no habría entonces un uso meramente editorial del ‘*nosotros*’ en el Prólogo –como sostiene Dove- y luego un uso distinto a partir de la Introducción. Creo que Dove sugiere en parte esta interpretación a través de la cuestión de la actualización filosófica del lector y el *role-playing*. Pero, debido a su tesis descriptivista tiene que limitar estas intervenciones sólo a una parte de la obra para dejar que en la obra funcione el “puro observar”.

Entonces, Hegel en calidad de filósofo que “defiende” determinada propuesta filosófica se dirige a un otro, también filósofo, a quien “debe y tiene” que introducir en la ciencia convenciéndolo de que su propuesta es mejor que la de él. Pero lo central es que esta tarea de introducir a la ciencia al otro que filosofa no es indiferente a la ciencia (“Prólogo” §26), precisamente por lo que podría llamarse su “conciencia argumental de la aceptación del saber”. La ciencia acepta como buena crítica el que una simple aseveración valga tanto como otra – ambas son como tales manifestaciones de fuerza-, de modo que para legitimarse ante sí misma tiene que legitimarse frente a los otros filósofos. Es inaceptable para ella misma ser inaccesible a una comunidad del saber filosófico (“Prólogo”, §§13, 14 y 71). Pero ¿cómo hacerlo? Esta tarea es particularmente difícil debido a que la ciencia no puede apelar para ello a ningún tipo de intuición, ni sensible ni intelectual, de modo que se ve atrapada en las aporías de la fundamentación. Tiene que quedar claro que **no puede haber una introducción al sistema que no presuponga sus tesis centrales**. La salida de esta dificultad consiste en acreditarse frente a otros filósofos (cfr. “Prólogo”, §71 sobre la relación entre verdad y tiempo o época)

cooptándolos para su punto de vista. ¿Cómo? Poniéndolo en juego, de tal manera que desde él le muestre a los otros las “dificultades” de sus propios puntos de vista y que el suyo puede “integrarlos”, a la vez que salvar esas dificultades.

A su vez, esta acreditación frente a los otros no es improductiva para el saber. Hegel señala que el acceso privilegiado está excluido para el pasaje del saber “en su concepto” al saber “en su realidad”. Dicho pasaje, que piensa de manera concreta la universalización del sujeto del saber – que como señala Hegel no es nada esotérico-, involucra una transformación o reestructuración mediada tanto por los otros, como por el descubrimiento de las inadecuaciones del mismo.

Entonces, hay un filósofo situado, i.e. con una conciencia filosófica determinada, i.e. una conciencia de su punto de vista y de su formación filosófica, que se dirige a sus lectores, que también situados tienen su formación filosófica. Cuando este filósofo dice *nosotros*, se dirige explícitamente a los lectores con la intención de poner en juego su punto de vista de que la serie de experiencias de la conciencia se puede transformar en una serie progresiva.

Que el saber de la ciencia ya está en juego en la descripción de una figura no se puede negar. Lo importante es que la superioridad de su saber se exhiba por su capacidad de integración de las problemáticas presentes y así, por la medida de identificación racional, que logre, de los otros filósofos en relación con las figuras descritas.

La ciencia toma, además, conciencia de su dimensión temporal y por eso elabora una teoría que le permita intentar no dejar afuera a ningún otro que filosofa, por lo menos a ninguno que haya habido hasta el propio presente. La ciencia pretende que ella misma es el resultado de un proceso de formación de la conciencia que se puede correlacionar con la historia de la filosofía y la historia mundial. Desde este particular punto de vista, la ciencia presenta su tema como “la historia exhaustiva de la *formación* de la conciencia hacia la ciencia” (“Prólogo”, §6).

Resumiendo. Lo que propongo es una interpretación del *nosotros* en términos de la relación entre la universalidad pretendida del concepto y los lectores, que también filósofos, desafían esa universalidad: el defensor del punto de vista del concepto –situado en un momento de la historia del saber- no sólo tiene la obligación de “formar” al lector filósofo –también situado históricamente- en aquello que propone como “mejor” punto de vista, sino que, reconociéndose en desventaja frente a la aceptabilidad de los puntos de vista establecidos, tiene que asumir la carga de la prueba y así “vindicar la ciencia para el concepto” (“Prólogo”, §71) ante los lectores filósofos.

Recién llegados a este punto comenzamos a entender los graves problemas que suscita el “nosotros” de la *Fenomenología del espíritu*, presente tanto a nivel de la modalización del único método y al nivel del objeto temático mismo de la disciplina que opera con ese método. Hay particularmente un problema que quisiera dejar planteado aquí. El “concepto” como saber diseña una doble relación con los otros que está presente en el sentido mismo de la *Fenomenología del espíritu* como *introducción*: por un lado, en tanto se sabe “superior”, la tarea de introducir a los otros tiene el sentido de una *formación*; por el otro, en tanto se relaciona como individuo entre otros individuos que están a la par, la tarea de introducción toma la forma de una acreditación ante los otros: a éstos se debe convencerlos “racionalmente”. Entonces, el problema consiste en una cierta tensión inmanente al “concepto” desde el momento en que reconoce que la comunidad del saber está atravesada por relaciones “políticas” que tienen que ver con el reconocimiento recíproco. O dicho más brevemente, se trata del problema de la identificación no violenta con los otros. Esta cuestión se refleja en la insistencia de Hegel en dos dificultades: i) la tarea formativa debe evitar violar los “derechos epistémicos” de la autoconciencia y ii) la conciencia, en las figuras particulares del saber, se resiste a aceptar su propia inadecuación.

## Sección 2: El escepticismo como una figura de la autoconciencia

§1. Como se señaló más arriba, Hegel expone críticamente, en el capítulo sobre la autoconciencia, al **escepticismo como una figura de la autoconciencia**, tema del cual nos vamos ahora a ocupar. Recordemos que ya se había objetado 1) el compromiso del escéptico con la negación abstracta y 2) la “heteronomía” propia de la contextualidad de su práctica. Aquí se avanzará hacia la “dialéctica” del escepticismo.

La sección del capítulo de la autoconciencia dedicada al escepticismo como figura intenta mostrar, por un lado, la significación positiva del escepticismo en la “historia exhaustiva de la formación (*Bildung*) de la conciencia para la ciencia” (PhG 61.23-24). Nuestra pregunta orientadora será, por lo tanto, ¿en qué contribuye el escéptico a esta formación? Por otro lado, intenta mostrar los límites del escepticismo. Aquí nos enfrentamos con la objeción de que el escepticismo se contradice a sí mismo. La pregunta orientadora sobre esta cuestión será: ¿cómo se relaciona la auto-contradicción que Hegel atribuye al escepticismo como figura con algunas de las objeciones tradicionales al escepticismo? Pero antes de intentar responder estas preguntas

es preciso abordar la difícil tarea de explicar qué entiende Hegel por ‘autoconciencia’ dado que el escepticismo es presentado como una figura de la **autoconciencia**.

§2. Podría resultar extraño y hasta cierto punto un sin sentido presentar al **escepticismo como una figura del SABER**, aunque no fuera más que del **saber que aparece** (*erscheinendes Wissen*).<sup>36</sup> Pues, si el escéptico suspende el juicio, no podría considerarse “inmediatamente ... como el saber real” (PhG 60.40).<sup>37</sup> Y sin embargo en el párrafo siete Hegel introduce la noción del escepticismo como una figura de la conciencia:

“La conciencia natural, tomada en términos generales, tiene de sí misma esa opinión unilateral [a saber, que la exposición de la conciencia no verdadera en su no-verdad es un movimiento sólo negativo]; y el saber que convierte a esta unilateralidad en su esencia es una de las figuras de la conciencia incompleta [...]. En efecto, se trata del escepticismo, que sólo ve en el resultado la pura nada” (PhG 62.10-17)<sup>38</sup>

Dado que Hegel atribuye esta unilateralidad al escepticismo, parece prejuzgar en contra del escepticismo como si éste tuviera un carácter absoluto, i.e. como si se tratara de un escepticismo que suspendiera el juicio no sólo de manera **provisoria**.<sup>39</sup> Y sin embargo, no hay que olvidar que Sexto Empírico caracteriza al escepticismo pirrónico mediante la búsqueda de la verdad y no mediante la búsqueda de la mera individualidad (“el ser para sí”, PhG 63.29; o como dice en PhG 63.26-27: *das trockne Ich*). Sin ninguna relación con el concepto de verdad (*das Allgemeine*, PhG 63.28-29) el escepticismo pirrónico no sería entendido correctamente. Si se tiene presente que, tanto en la Introducción como en el capítulo sobre la autoconciencia, Hegel señala el riesgo de que la “práctica escéptica” degenera en mero “subjetivismo” (*Eitelkeit*, PhG 63; *Gezänke, Freude, eigensinnig*: PhG 143), entonces no parecería del todo incorrecto hablar del escepticismo como una figura de la conciencia o del saber. Pero quizá la respuesta esté en el hecho de que se presente al escepticismo no como una figura de la conciencia en el estricto

<sup>36</sup> En sentido estricto Hegel habla de “figuras de la conciencia”, pero la conciencia es caracterizada en términos epistémicos.

<sup>37</sup> Cfr. también los siguientes textos: “des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das Reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisierte Begriff ist” (PhG 61.11-13) y “dem, was das Bewußtsein innerhalb seiner für das an sich oder das Wahre erklärt” (PhG 65.4-6).

<sup>38</sup> “eine solche einseitige Ansicht [nämlich, daß die Darstellung des nicht wahrhaften Bewußtseins in seiner Unwahrheit [...] eine bloß negative Bewegung ist] hat das natürliche Bewußtsein überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewußtseins [...]. Sie ist nämlich der Skeptizismus, der in dem Resultate nur immer das reine Nichts sieht” (PhG 62.10-17).

sentido de la primera parte de la *Fenomenología*, sino de la autoconciencia. ¿Hay alguna relación entre el ejercicio de la contraposición *ad hominem* y la autoconciencia? Pues quizá no es tanto la afirmación proposicional de la negación, sino la significación esencial del ejercicio real de la “negación” aquello que le da a Hegel el derecho de hablar del escepticismo como figura.<sup>40</sup>

§3. ¿Qué es la autoconciencia?<sup>41</sup> De la dialéctica de la conciencia resulta una certeza que es igual a su verdad, esto quiere decir que aquello que la conciencia considera como la esencia llega a tener la misma estructura que ella como saber. Podría decirse que, considerada de manera totalmente abstracta, esa estructura es la estructura que Hegel señala ya en la Introducción al decir que la conciencia “distingue ... de sí algo con lo que a la vez se relaciona” (PhG 64.11-12). Aquí podemos distinguir los siguientes momentos, primero la conciencia que se relaciona consigo misma (la conciencia como “objeto” de sí misma), segundo algo que la conciencia distingue de sí (un segundo objeto de la conciencia) y, tercero, un modo particular de relación entre la conciencia y aquello que distingue de sí. En síntesis, se trata de una estructura expresable de manera abstracta como una “auto-referencia negativa” o una “auto-referencia posibilitada por una alioreferencia”. Ahora bien, mientras que inicialmente la conciencia no considera que su objeto tenga su propia estructura y, en este sentido, lo considera como un otro extraño en relación con ella, el resultado de su dialéctica es que, aun teniendo una relación con un otro, la autoconciencia considera a ese otro como **en apariencia** (*scheinbar*) extraño e independiente respecto de ella, pues ahora tiene la certeza que ella misma es lo “en sí” (*das an sich*), de manera que lo “en sí” tiene su propia estructura. Lo otro, sin embargo, no desaparece. Pero recibe para la conciencia la determinación de un fenómeno, i.e. de un fenómeno de la conciencia misma. Pero entre la conciencia y su fenómeno (ese otro) se da aún una oposición cuyo movimiento de supresión (*aufheben*) constituye esencialmente a la autoconciencia en su unidad estructural. En consecuencia, en la autoconciencia sin que se modifique la estructura de la auto-referencia negativa sale a la luz su aspecto procesual. Por lo tanto, no es que primero la conciencia se refiera a sí misma y luego se relacione con un otro, sino que tanto su mera auto-referencia como su auto-conocimiento en calidad de la esencia se logran mediante un movimiento de realización en el que necesariamente está en juego alguna u otra relación con lo

<sup>39</sup> Sobre esta distinción cfr. M. Hossfeldler (1973), 639 y ss.

<sup>40</sup> Soy consciente de que empleo la palabra ‘negación’ de manera no unívoca a veces para referirme a la acción de negación, a veces al término negado ( $\sim A$ ), a veces al todo ( $A$  y  $\sim A$ ). También Hegel emplea esa palabra de manera equívoca. A veces emplea para referirse al todo la expresión ‘*Nichts*’. Con todo, esta equívocidad no me parece peligrosa en el presente contexto.

<sup>41</sup> Sobre este punto cfr., entre otros, W. Marx (1986), R. Valls Plana (1971), J.-P. Labarriere (1979), L. Siep (2000).

otro. Esto pone de manifiesto el carácter complejo y procesual que tiene el concepto de la autoconciencia.

“Recién con estos tres momentos, el concepto de la autoconciencia está completo; a) el yo no-diferenciado y puro es su primer objeto. b) Pero, esta inmediatez es ella misma mediación absoluta; ella sólo es en cuanto supresión del objeto independiente, o es apetito. La satisfacción del apetito es, sin duda, la reflexión de la autoconciencia dentro de sí misma, o la certeza que se ha tornado en la verdad. c) Con todo, la verdad de la misma es, más bien, la reflexión duplicada, la duplicación de la autoconciencia.”  
(PhG 126)<sup>42</sup>

Si bien en este texto Hegel considera al movimiento de superación de la objetividad independiente como “apetito” (*Begierde*), lo central es el movimiento mismo que a lo largo del capítulo de la autoconciencia va tomando otras formas. El primer momento es el planteo de la pretensión de ser el “en sí”; el segundo es el proceso de acreditación de esta pretensión y el tercero su resultado. Las diversas formas de realización de este movimiento de auto-satisfacción (*Selbstbefriedigung*) dan lugar a las figuras de la autoconciencia, a saber la relación dominio / servidumbre, el estoicismo, el escepticismo y la conciencia desgraciada.

Ahora bien, cuando se examina rápidamente el capítulo que nos ocupa salta a la vista otra noción importante: la noción de libertad. ¿Es que hay alguna relación entre auto-conocimiento y libertad en el caso de la autoconciencia? La respuesta es “sí”. Trataré a continuación de explicar por qué. Los párrafos introductorios del capítulo ofrecen las determinaciones a partir de las cuales es posible explicar el concepto de la libertad de la autoconciencia. La realización de la certeza de la autoconciencia presupone que se objective realmente como condición para conocerse como la esencia. Esto significa que es insuficiente que la autoconciencia se conozca a sí misma sólo como un objeto abstracto (meramente pensado). Ella tiene que llegar a ser para sí misma un objeto real (efectivo). Hegel rechaza a la introspección como un medio adecuado para el auto-conocimiento. Esto tiene por consecuencia, entonces, la necesidad de la existencia de un otro tan independiente y tan esencial como la autoconciencia. De lo contrario no podría “encontrarse” en ningún objeto. El encontrarse en el objeto está a la base del auto-conocimiento. Pero esta situación en la cual lo otro no se suprime, sino que en su independencia “refleja” a la

<sup>42</sup> “In diesen drei Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewußtseins vollendet; a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Befriedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewußtseins in sich selbst, oder die zur

autoconciencia como la esencia es una de las determinaciones del concepto hegeliano de libertad. La libertad es caracterizada como el permanecer junto a sí mismo en el ser otro. El auto-conocimiento implica, entonces, la duplicación de la autoconciencia y a la vez la realización del reconocimiento mutuo. Dicho de otra manera, conocerse como la esencia significa objetivarse en calidad de la esencia. Pero esta duplicación se funda en la negatividad que caracteriza a la autoconciencia. Su hacer es un hacer negativo contra otro y contra sí misma y mediante este hacer llega a ser aquello que pretende ser. Sin embargo, la autoconciencia como pura negatividad carece de la subsistencia adecuada, i.e. de una objetividad propia. Esta objetividad no puede ser sino el reconocimiento mutuo realizado y permanente.

Pero todavía hay que considerar otra nota decisiva del concepto de libertad. Pues el concepto del reconocimiento (el encontrarse en lo otro) no es su única determinación. Este otro elemento sale a la luz cuando se realiza un examen más detallado de todo el capítulo. De ello resulta una serie de formas de libertad: libertad como “tenacidad” (o: capricho, obstinación, terquedad: *Eigensinn* –Hegel juega con el sentido de las palabras que la componen: “sentido propio”), libertad abstracta, libertad viviente. La comparación entre ellas conduce al resultado de que el concepto de libertad debe ser entendido, al menos, en el marco de dos oposiciones. La primera oposición es aquella a la que ya nos hemos referido: encontrarse en lo otro y su negación o dicho de otra manera, *eigen* y *fremd*. La segunda es universal (*allgemein*) y particular (*besonder*). Ambas oposiciones son independientes entre sí, de manera que se las puede combinar de la siguiente manera:

Libertad	Particular	Universal
“Extraño” ( <i>fremd</i> ) No “encontrarse” en lo otro	Servidumbre (en rel. con el amo) ↓	<b><u>Escepticismo</u></b> ←
“Propio” ( <i>eigen</i> ) “Encontrarse” en lo otro	Servidumbre (en rel. con la natural.) → “Sentido propio” ( <i>Eigensinn</i> )	↑ Estoicismo

Hegel comienza recién al final de la sección A (“Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewußtseins”) a ocuparse de manera más detallada del concepto de libertad. Allí habla del “sentido propio” (*Eigensinn*) como una forma todavía inadecuada de libertad en comparación

---

Wahrheit gewordene Gewißheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewußtseins.” (PhG 126.31-40)

con sus formas abstracta y viviente. Incluso podría quizá decirse que en ningún sentido se trata de una forma de libertad. El trabajo del esclavo es, sin duda, en comparación con el hacer del amo una forma del encontrarse en la independencia del ser; sin embargo carece del momento de la universalidad. Es “sentido propio”, i.e. “la libertad que se aferra a una singularidad y permanece dentro de la esclavitud” (PhG 138.36-38; cfr. PhG 143.19). La esencia no es todavía la forma pura, el formar universal (*das allgemeine Bilden*), el concepto absoluto. Éste recién se alcanza con la figura de la autoconciencia estoica. De ahí que, en la sección *B*, Hegel comience a hablar de libertad en sentido estricto, pues por primera vez una figura de la autoconciencia reúne las dos determinaciones, a saber la universalidad y el encontrarse en lo otro. Hegel caracteriza a este primer elemento del encontrarse en lo otro como la libertad del pensar.

En conclusión, ahora estamos en condiciones de comprender por qué para Hegel el autoconocimiento y la libertad de la autoconciencia se conectan entre sí mediante su autoobjetivación: la autoconciencia se realiza como objeto para el conocimiento de sí misma y a la vez como libre.

§4. Con todos estos elementos podemos intentar responder las preguntas que planteamos inicialmente sobre el escepticismo como una figura de la autoconciencia, a saber: ¿Cuál es la significación positiva del escepticismo en la “historia exhaustiva de la formación de la conciencia para la ciencia”? La respuesta a esta pregunta se encuentra en los tres primeros párrafos de la sección dedicada a la autoconciencia escéptica.

En el primer párrafo se caracteriza al escepticismo en relación con las figuras anteriores de la autoconciencia. El escepticismo es la realización completa de la libertad del pensamiento. Esto quiere decir que él lleva a cabo la negación de todo, absolutamente todo, lo determinado. Gracias al estoicismo (primera figura de la sección *B*) la acción negativa que ya había aparecido al considerar la primera figura (sección *A*) ha adquirido la universalidad y el desprendimiento necesarios que le permiten dirigirse contra todo lo finito, incluso contra su propia finitud como individuo. Por lo tanto, el escepticismo es tan universal, que no hay posibilidad de atrincherarse en la subjetividad como si ésta ofreciera a la autoconciencia la seguridad de un ámbito (óptico) particular de hechos, los “hechos de la conciencia”. Y ello es imposible precisamente porque, para el escéptico (pírrónico), la subjetividad no es ningún “ser”, ninguna región óptica particular frente a otra, sino el “no lugar” de la apariencia (*Schein*). Ahora toda diferencia es atravesada, relativizada, por la “infinitud” o “universalidad” de la actividad negativa del pensar:

“esta dirección polémica contra la independencia múltiple de las cosas [...] tiene el pensar, o la infinitud, en ella misma, y así las independencias según sus diferencias son para ella sólo como magnitudes que desaparecen. [...] todo ser diferenciado [se torna] en una diferencia de la autoconciencia.” (PhG 140-141)<sup>43</sup>

Los dos párrafos siguientes relacionan al escepticismo con todas las figuras anteriores desde el comienzo del recorrido fenomenológico y son decisivos para entender el sentido particular en que esta figura es un momento crucial de la historia de la formación. El escepticismo es aquella figura en la que deviene para la conciencia misma (y no sólo para nosotros como había sido el caso hasta ahora) el hecho de que todo el movimiento dialéctico, desde la certeza sensible hasta el estoicismo, es el producto de su propia [práctica de] negación, consciente, explícita. Ahora deviene para la conciencia algo de su propia “naturalidad”: aquello que perdió no era nada más que su aferrarse a algo finito y la pérdida no se realizó sino por su propio hacer “infinito”, un hacer ante el cual sucumbe todo lo que es. Por lo tanto, el escepticismo como figura colabora en la formación de la conciencia por el hecho de que destruye, tanto la pretensión de absoluto reivindicada para sí por todos los contenidos y formas finitos, como también el carácter extraño (*Fremdheit*) que tenía para la conciencia desde el comienzo su propia práctica de negación. A diferencia del formalismo estoico que creía que el pensar abstracto puede proceder de manera autónoma, tomando sus criterios para lo verdadero y lo bueno de un contenido extraño (cfr. PhG 139), señala el escéptico la no-verdad de todos los criterios finitos.

§5. El escepticismo pone fin a la “naturalidad” que caracteriza a la conciencia natural. Esta pone su verdad en algo finito y se aferra a ello cuando teme su pérdida. El escepticismo pone de manifiesto la no verdad de lo finito e intranquiliza a la conciencia natural hasta su desesperación. Pero, ¿no es la conciencia escéptica misma conciencia natural? Hegel ya señalaba en la Introducción que la autoconciencia escéptica se auto-comprende como conciencia natural en tanto y en cuanto fija la negación como una “nada vacía” debido a que la conciencia natural misma es caracterizada mediante la aceptación de la negación abstracta como la “esencia”, i.e. como algo incuestionable, razón por la cual siempre desespera frente a la comprensión de su no verdad. Pero lo mismo vale para la autoconciencia escéptica. Esta consideración nos lleva ahora a los últimos párrafos dedicados al escepticismo. En ellos se expone la “dialéctica del escepticismo” y el tránsito a la próxima figura, a saber la conciencia

<sup>43</sup> “diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge [...] das Denken, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Größen sind. [...] alles unterschiedene Sein [wird] zu einem Unterschiede des Selbstbewußtseins.” (140.32-141.1)

desgraciada.<sup>44</sup> Como señalamos más arriba las preguntas que nos interesan aquí son las siguientes: ¿en qué consiste la dialéctica del escepticismo? ¿cómo se relaciona la autocontradicción que Hegel atribuye al escepticismo como figura con algunas de las objeciones tradicionales al escepticismo?

Abordaré en primer lugar el quinto párrafo, pues creo que señala, de manera más clara que el cuarto, el eje temático de todo el capítulo. En él se ponen en relación tres figuras de la autoconciencia: estoicismo, escepticismo y conciencia desgraciada. De la comparación resulta que el tema central es la duplicación de la conciencia como momento esencial del concepto de autoconciencia. No sólo en el caso del escepticismo, sino también en el caso de la conciencia desgraciada se exhibe una conciencia auto-contradictoria. Y en ambos casos esta auto-contradicción se refiere a la duplicación de la conciencia en un sentido determinado, a saber que ella tiene dos pensamientos incompatibles sobre sí misma. Por lo tanto, la diferencia entre ambas figuras se funda ante todo en la manera en la cual cada una de ellas se conduce frente a la duplicación. La conciencia escéptica mantiene separados a ambos pensamientos. Hegel se refiere a esta conducta con la expresión “carencia de pensamiento [*Gedankenlosigkeit*] del escepticismo sobre sí mismo” (PhG 143.27). La conciencia desgraciada los reúne, aunque no en el sentido de que los pusiera de acuerdo (los armonizara, los conciliara) – para eso hay que recorrer todo el movimiento dialéctico de la conciencia desgraciada y llegar hasta el capítulo sobre la razón-, sino en el sentido de que ella no busca sustraerse a esta difícil situación ignorándola. Su estrategia particular consiste, en primer lugar, en una duplicación de la conciencia para que cada uno de los pensamientos incompatibles no caigan del mismo lado, en segundo lugar, en una identificación con la conciencia finita y, en tercer lugar, en una proyección de la conciencia infinita en un “más allá”. En ambas figuras la conciencia se vale, sin embargo, de una estrategia distinta para enfrentarse con la contradicción. Si la contradicción que aquí está en juego descansa en la necesaria duplicación de la autoconciencia, entonces no sólo tiene que ver con la autoconciencia escéptica, sino también con todo el capítulo. La conexión conceptual que Hegel establece entre la duplicación y el concepto del espíritu, pero también el hecho de que la unidad de la autoconciencia consigo misma no se realice en este capítulo, confirman el sentido y el alcance de la contradicción que aquí se presenta.

Vayamos ahora al cuarto párrafo en el que Hegel expone la dialéctica de la autoconciencia escéptica. Dicho de manera breve, Hegel intenta mostrar la necesidad de la duplicación de la conciencia escéptica, i.e. la necesidad de que ésta tenga dos pensamientos incompatibles sobre sí misma, los cuales no puede evitar, pero tampoco armonizar. La autoconciencia es a la vez: 1)

<sup>44</sup> O, como también se suele traducir: desventurada (W. Roces), infeliz.

“vida individual, contingente y de hecho animal y autoconciencia perdida” (PhG 142.24-25) y 2) “[autoconciencia] universal igual a sí misma ... [en tanto] la negatividad de toda individualidad y de toda diferencia” (PhG 142.26-28). Su igualdad consigo misma (la realización de su certeza) está estructuralmente relacionada con su contingencia, pues sólo se realiza mediante lo singular y contingente: “Ella misma no reúne ambos pensamientos sobre sí misma” (PhG 142.35-37). Hegel se refiere al estado de la igualdad consigo mismo también con el concepto escéptico de la “ataraxia”, i.e. la imperturbabilidad o tranquilidad que se obtiene como resultado contingente de la suspensión del juicio. Curiosamente Hegel jamás habla en este texto de la suspensión, cuestión que sí conoce como se desprende de su lectura de Sexto Empírico (cfr. el *Skeptizismusaufsatz* de 1802, en *Werke* 2).

Después de estas consideraciones, Hegel hace la siguiente afirmación: “su hacer y sus palabras se contradicen siempre” (PhG 143.9-10). Esta afirmación apunta a objeciones que Hegel mismo hace contra el escepticismo. Pero, ¿cuál es su significado más preciso? Abordemos esta cuestión. Por lo general se suelen hacer dos tipos de objeciones contra el escepticismo universal. Por un lado, está la objeción de que se auto-contradice, la objeción de AUTO-REFUTACIÓN. Esta objeción, como es sabido, sólo puede atacar a un escepticismo que, además de universal, sea absoluto, i.e. que se extienda a todo contenido y que afirme que no conocemos nada. Sin embargo, no se puede aplicar al escepticismo pirrónico tal como lo presenta Sexto Empírico en sus *Esbozos pirrónicos*, pues según este autor el pirrónico no hace afirmaciones; más bien expresa su “parecer” mediante emisiones que no pretenden validez objetiva alguna. Emplea por eso expresiones como: “hasta ahora ... me parece ...”, nunca como “... es ...”. Meta de la contraposición *ad hominem* pirrónica es reducir todo enunciado que pretenda validez objetiva (que emplee un “... es ...”) a una mera exteriorización de su opinión privada (la exteriorización de un “parecer”, *Schein*).<sup>45</sup>

Por otro lado, está la objeción clásica de APRAGMASIA, que se refiere a la imposibilidad práctica de una vida de acuerdo con el pirronismo. En versión humeana, dice que la naturaleza es el gran opositor de todo escepticismo: éste sólo puede sostenerse teóricamente, pero en cuanto se trata de la vida el escepticismo es inofensivo y queda a un lado porque no estamos en condiciones de suspender a voluntad nuestro asentimiento sobre cualquier cosa. Respiramos y sentimos de la misma manera que juzgamos. Por lo tanto, sin ser posible, no es necesario refutar al escéptico extremo.<sup>46</sup> Son las fuerzas reflexivas de la naturaleza las que lo moderarán (cfr. D. Hume, *Investigación sobre el entendimiento humano*, Sección 12, parte 3). También habría que

<sup>45</sup> Sexto Empírico (1993) 96-97 y 135-140.

<sup>46</sup> Cfr. David Hume (1967), I, 183.

recordar que, más allá del éxito de su respuesta, Sexto Empírico da su parecer acerca de la vida escéptica, de modo que no es tan claro que esta segunda objeción logre su cometido.<sup>47</sup>

Con respecto a la primera objeción, es difícil decidir si Hegel presenta a la autoconciencia escéptica como un escepticismo absoluto o como un escepticismo relativo. No se trata de que Hegel ignorara esa distinción. Por el contrario, en su escrito sobre el escepticismo de 1802 deja muy en claro que el escepticismo antiguo a la manera de Sexto no es absoluto.<sup>48</sup> Como se dijo, es curioso que en la *Fenomenología del espíritu* ni siquiera hable de la suspensión del juicio. Con todo, es posible encontrar, tanto en la “Introducción” como en la sección correspondiente de la autoconciencia, textos a favor y textos en contra. Por ejemplo, a favor del carácter relativo del escepticismo habla el hecho de que Hegel insista en ambos textos en la dependencia del escéptico respecto de la contingencia, de tal manera que la suspensión del asentimiento dependería de un contexto no cerrado en el sentido de que nunca estaría impedida **por principio** la afirmación. Justamente es el lado de su dependencia. Otro indicador en esa misma dirección está dado por el empleo que hace Hegel del término ‘*ausdrücken*’ para referirse a las emisiones del escéptico: “expresa el absoluto desaparecer ... expresa la nulidad del ver, oír, etc., ... expresa la nulidad de las esencialidades éticas ...” (PhG 143.4-8). No dice que el escéptico “afirme” tal cosa. Si esto es así, el tipo de objeción que Hegel estaría haciendo precisamente en el contexto en que presenta esas frases sería de otro tipo.

Pero en contra, se podría mencionar la insistencia con la que Hegel dice que el escéptico tiene una **certeza** y, en consonancia con ello, el hecho de que en la interpretación de Hegel el concepto de ataraxia sea reducido casi por completo al concepto de libertad (igualdad consigo mismo). Esto parece un elemento extraño al pirronismo que Hegel ya había introducido en el *Skeptizismusaufsatz* de 1802.<sup>49</sup>

En fin, mi opinión sobre esta objeción es que, aun cuando quizá no sea posible decidir esta cuestión, ella no es pertinente en relación con la problemática central del capítulo. Pues el tema de la duplicación de la autoconciencia y el problema de la compatibilidad o incompatibilidad de los pensamientos sobre sí misma que se presentan en su realización son independientes e indiferentes respecto de la cuestión de si el escepticismo como figura es absoluto o relativo. El

<sup>47</sup> S. Empírico, PH I cap. 11: la guía de la naturaleza, la compulsión de la necesidad, las costumbres locales y el ejercicio de una “técnica”. En todos los casos, se trata o bien de instancias que operan prereflexivamente en la conducta de un individuo o bien de “saberes” informales vinculados con distintas prácticas. Esto pone de manifiesto que el objeto de ataque pirrónico es “un exceso de reflexión”, i.e. una concepción internista extrema de todo saber.

<sup>48</sup> Cfr. G. F. W. Hegel, W2.231-232.

<sup>49</sup> Cfr. G. F. W. Hegel, W2.242 y 19.369.

único caso claro en el que Hegel se refiere a una contradicción semántica proposicional (PhG 143.15-22) tiene el fin evidente de poner de manifiesto la actitud que toma el escéptico frente al conflicto que lo aqueja. El escéptico abandona la seriedad de la búsqueda de la verdad con la que había empezado y se abandona a la disputa por la disputa misma, a la mera búsqueda del “ser para sí” (cfr. PhG, “Introducción”, párrafo 7). Más arriba se dijo que no es casual que se emplee el término ‘*eigensinnig*’ en ambos textos dedicados al escepticismo, cuando propiamente se lo introduce en la sección A del capítulo sobre la autoconciencia para referirse a la “libertad no verdadera” del esclavo. La retirada que emprende el escéptico desde la objetividad hacia la mera “subjetividad” –recuérdese que no se trata de ninguna región óptica sino maneras determinadas de conducirse!- no resulta de la contradicción verbal (que llega a resultarle indiferente), sino del conflicto de su propia libertad. Aquí se da algo de esa sofistería que la conciencia natural pone en marcha cuando intenta aferrar su verdad unilateral precisamente en su no verdad (cfr. PhG 62-63, 90.12 y 141.28). En realidad, como se verá a continuación, se trata de una retirada hacia la “naturaleza”.

La “contradicción” decisiva en el movimiento de la figura es, entonces, “la duplicación de la autoconciencia dentro de sí misma” (PhG 143.40). Esta duplicación es inevitable porque tanto la libertad viviente (real) como la individualidad viviente (real) son propias de la autoconciencia, de manera que no se puede decidir o bien a favor de una, o bien a favor de la otra. O la autoconciencia sigue siendo escéptica, se pierde como autoconciencia y se reduce entonces a “animal” (cfr. PhG 142.24). O bien se convierte en conciencia desgraciada.

Pero, ¿no se puede relacionar este problema con la segunda objeción contra el escepticismo, i.e. con la objeción de apragmasía? Creo que aquí se encierra una cuestión importante. Esta objeción parece más pertinente que la primera, tanto por el contexto (libertad y acción) como por la formulación: “su hacer y sus palabras se contradicen siempre” (PhG 143.9-10). Sin embargo, no parece que Hegel quisiera concluir lo mismo que Hume y que el pirronismo antiguo: el naturalismo. Más bien, parece defender tesis opuestas, a saber: (1) que la negación escéptica es un momento esencial de la realización de la libertad del pensar frente a toda absolutización de “lo natural”; (2) que el escéptico queda, sin embargo, preso en la “naturaleza”; (3) que renuncia a la búsqueda humana de la verdad para mantener a toda costa su fijación de la negación abstracta como la esencia. Desde el punto de vista hegeliano, el “naturalismo” sería la salida simple, i.e. no verdadera, del escéptico frente al dilema que le plantea su auto-realización, la realización de su libertad. Esto se desprende de las dos consideraciones siguientes.

Por un lado, hay que señalar que la conciencia escéptica no es para Hegel un mero juego teórico, sino que es un momento esencial de la realización de la autoconciencia. El problema para el escéptico consiste en que la comprensión de su práctica de la negación lo vuelve en última instancia impotente (indefenso) contra la contingencia que su misma práctica ayuda a poner de manifiesto tal como es en verdad, frente a cualquier pretensión en contrario: un falso absoluto.

Por otro lado, todo el capítulo de la autoconciencia parece insistir, frente a las pretensiones de la autoconciencia de ser lo absoluto, en que, por más contingente que sea la vida, no hay realización de la libertad sino en medio de la vida. Si la autoconciencia pretende simplemente aniquilarla o dominarla o ser indiferente frente a ella o simplemente despreciarla, entonces pasa por alto la única base que tiene para su realización (un momento de su propia realización). En todas las figuras de la autoconciencia la vida propia se le presenta a la conciencia como aquello ineliminable que, en el caso de la autoconciencia escéptica, contradice y desmiente su PRESUNTA inmutabilidad<sup>50</sup> y, en el caso de la conciencia desgraciada, desenmascara su hipocresía y pone al descubierto la necesidad de un otro que la reconcilie con su individualidad animal.<sup>51</sup>

§6. Quisiera por último examinar la interpretación de M. Forster (1989) sobre la auto-contradicción del escepticismo como figura. M. Forster (1989, 39-41 y 78-79) señala que en la obra de Hegel hay al menos tres versiones de la crítica de auto-contradicción. Dos proceden de la *Fenomenología del espíritu* y otra de la *Historia de la filosofía*. Cuando se examina con detalle la propuesta de Forster se ve, por un lado, que las tres versiones remiten en última instancia al mismo texto: a la sección sobre el escepticismo en el capítulo de la autoconciencia de la *Fenomenología* y, por el otro, que no cabe hablar de tres versiones, sino tan sólo de una.

<sup>50</sup> C. Hookway (1990), 17-18 y 34-37, se refiere al carácter históricamente relativo de la propuesta pirrónica de la ataraxia. En los contextos no atravesados por grandes conflictos de creencias y valores puede resultar atractivo atenerse a la "tradición" y ser conservador, pero en aquellos contextos donde no hay claridad respecto de cuál sea la tradición esa estrategia práctica no parece resultar. Para posiciones distintas de las que sostenemos aquí, cfr. M. Forster (1989) y M. O. Hardimon (1996).

<sup>51</sup> Si se comparan los resultados de la discusión, llevada a cabo en este §, sobre la "dialéctica de la autoconciencia escéptica", por un lado, con la sección titulada "Estado de derecho" del capítulo "Espíritu" de la *Fenomenología del espíritu* (316-320), por el otro, se ven confirmados en sus lineamientos centrales. Particularmente claro es el siguiente texto: "Aquella [la independencia abstracta del estoicismo] pasa a la confusión escéptica de la conciencia en un desvarío de lo negativo, que vaga, **carente de figura**, de una contingencia a otra del ser y del pensamiento, disolviéndolas, ciertamente, en la absoluta independencia, pero volviendo también a engendrarlas, y que de hecho sólo es la contradicción entre la independencia y la dependencia de la conciencia." (PhG 317, cito según la traducción de W. Roces y R. Guerra, p. 284) He resaltado la expresión 'carente de figura' (*gestaltlos*), pues indica que la tensión que atraviesa a la caracterización del escepticismo como una "figura del saber".

a) La *Fenomenología*: la objeción usual contra el escepticismo universal y absoluto.

“Hegel sostiene que el escéptico, en su esfuerzo por mantener la identificación con una concepción de las cosas que necesita a fin de vivir y criticar el dogmatismo, llega de manera inevitable a verse atrapado en su propia crítica, de modo que no puede evitar oscilar entre identificarse con una concepción y rechazarla.” (M. Forster, 1989.39)

Y cita en su apoyo la última parte del cuarto párrafo de la sección dedicada al escepticismo en la *Fenomenología* (PhG 143.1-24). M. Forster sostiene, además, que esta contradicción sería aquella que está a la base del desarrollo dialéctico de la figura del escepticismo y que lo lleva hacia la figura de la conciencia desgraciada.

Forster señala con razón que esta “crítica algo ingenua” (1989.39) ya la había presentado Hegel en su escrito sobre el escepticismo de 1802 (cfr. W2.249). Allí señalaba que, según esa objeción, el escéptico se vería atrapado en el dilema: o auto-destrucción o inconsistencia. Dicho de manera más explícita, el escéptico

1. “o tiene que dejar de identificarse con toda posición debido a su proscripción general de las afirmaciones objetivas: entonces se destruye a sí mismo”;
2. “o tiene que identificarse con una posición, en cuyo caso se compromete con una u otra afirmación objetiva: entonces se torna inconsistente con su prohibición general de aquella.”

Y sin embargo, rechazaba esa crítica al considerarla inaplicable al caso del pirrónico:

“Sexto Empírico está por completo listo para obedecer su prohibición general de afirmaciones objetivas aplicando el método de la equipolencia a sus propias fórmulas, cuando éstas son interpretadas de esa manera (como afirmaciones objetivas) y, sin embargo, esto no destruye su posición, porque todavía puede identificarse con sus fórmulas como expresiones de apariencias y no como afirmaciones objetivas. Así evita, o bien la auto-destrucción de su posición, o bien su inconsistencia.” (M. Forster 1989: 39; cfr. G.W.F. Hegel, W2.249).

¿Por qué, entonces, -se pregunta Forster- reaparece en la *Fenomenología* una objeción que era perfectamente contestada a favor del escéptico? Y responde lo siguiente:

“Es difícil evitar la conclusión de que lo hizo principalmente porque la forma de la objeción, a saber una acusación de auto-contradicción, encajaba de manera conveniente con el método dialéctico empleado en la *Fenomenología*, un método que involucra hacer la transición desde una figura de la conciencia hacia la próxima a través del desarrollo de una auto-contradicción.” (M. Forster 1989. 40)

Ahora bien, si en 1802 Hegel ya reconocía que esa objeción no era pertinente, entonces y sobre todo teniendo en cuenta, según se vio más arriba, que el texto de la *Fenomenología* en el que se apoya Forster no permite inferir claramente si el escepticismo en cuestión es absoluto o relativo, ¿no habría que preguntarse *caritativamente* si realmente es ésta la objeción que Hegel está allí formulando? Está claro que el método fenomenológico exige, como condición para el tránsito de una figura a la otra, una auto-contradicción (caracterizada más arriba como una contraposición *ad hominem*), pero también vimos que la temática de todo el capítulo sobre la autoconciencia permite y exige dar otra interpretación. En consecuencia, no es acertada esta primera versión de M. Forster.

b) *La Historia de la filosofía*: un sentido amplio de “contradicción”.

“Hegel percibe una contradicción entre, por un lado, la significación idealista del retiro escéptico a la subjetividad, la significación de que el sujeto mismo es o constituye toda la realidad, y, por otro lado, la contingencia y el desorden con los que las apariencias parecen confrontar al escéptico, el hecho de que las apariencias no estén sujetas a la voluntad ordenadora del sujeto.” (M. Forster 1989.40)

Y se apoya en el siguiente pasaje de la *Historia de la filosofía* (G.W.F. Hegel, W 19.401):

“Sin embargo, la autoconciencia escéptica es esta conciencia escindida que, por un lado, es el movimiento, la confusión de su contenido; es justamente este movimiento, que todo lo aniquila, en el que le es enteramente indiferente aquello que se le presenta, enteramente casual aquello que se le ofrece. Actúa según leyes que no valen para ella como verdaderas; es una existencia completamente empírica. Por otro lado, su pensar simple es la ataraxia del llegar a ser igual consigo misma; pero su realidad es contingencia, confusión, completas; su unidad consigo misma es algo completamente

vacío, y la realización [*Erfüllung*] efectiva es todo contenido, cualquiera sea. De hecho, es la contradicción que se suprime a sí misma de manera completa, simplicidad y confusión pura.”<sup>52</sup>

M. Forster sostiene, por un lado, que el sentido de contradicción que aquí estaría en juego es un sentido “amplio” (*extended*) y, por el otro, que esta crítica sólo podría resultar convincente, si ya se han aceptado varias de las premisas hegelianas sobre el papel que desempeña el escepticismo en la historia del pensamiento filosófico (M. Forster, 1989.40).

Ahora bien, el texto citado de la *Historia de la filosofía* es, en su contenido, igual al párrafo cuatro de la sección de la *Fenomenología del espíritu* dedicada al escepticismo y al cual recurría Forster para apoyar el primer sentido de la objeción de “contradicción”, a saber: la división de la conciencia en sí misma, la contradicción entre la presunta inmutabilidad de la auto-identidad, por un lado, y la confusión, contingencia e indiferencia de su contenido, por el otro. Pero si esto es así, entonces no se trata de un sentido “extendido” de contradicción, sino de un sentido estricto: la autoconciencia escéptica tiene dos pensamientos incompatibles sobre sí misma, se piensa a la vez como *A* y como  $\sim A$ .

Tal vez sea cierto que la auto-contradicción en juego sólo puede ser convincente, si se aceptan premisas hegelianas; pero aquí no está en cuestión la aceptabilidad de la objeción, sino cuál es. Si Forster quisiera criticarla, entonces debería fundamentar que es cuestionable con un argumento en contra -cosa que no hace-, sobre todo si se tiene en cuenta que el texto de la *Fenomenología* coincide con el de la *Historia de la filosofía* y que Forster investiga con mucho detalle las estrategias argumentales de la *Fenomenología* a fin de mostrar que son sumamente plausibles.

También hay un problema en la forma en la que describe la contradicción, pues da la impresión de que hubiera en juego un cierto tipo de idealismo subjetivo: “la significación idealista del retiro escéptico a la subjetividad, la significación de que el sujeto mismo es o constituye toda la realidad”. Pero Hegel critica el retiro a la subjetividad del escéptico como una auto-comprensión

<sup>52</sup> “Das skeptische Selbstbewußtsein aber ist dies entzweite Bewußtsein, das einerseits die Bewegung, Verwirrung seines Inhalts ist; es ist eben diese alles sich vernichtende Bewegung, in der ihm ganz gleichgültig ist, was ihm vorkommt, ganz zufällig, was sich ihm darbietet. Es handelt nach Gesetzen, die ihm nicht für wahr gelten; es ist ein vollkommen empirisches Dasein. Auf einer andern Seite ist sein einfaches Denken die Ataraxie des Sichselbstgleichwerdens; aber seine Realität ist vollkommene Zufälligkeit, Verwirrung, - seine Einheit mit sich selbst etwas vollkommen Leeres, und die wirkliche Erfüllung jeder Inhalt, der es sei. Es ist in der Tat der sich völlig aufhebende Widerspruch, - Einfachheit und reine Verwirrung.”

errada (por antinómica) de su práctica universal de la negación que, como actividad, es la infinitud de la autoconciencia exhibida sólo en su negación de lo finito.

El mismo M. Forster, cuando se ocupa de la *cultura escéptica* como una vía para explicar “naturalísticamente” –según sus propios términos- la emergencia de una conciencia alienada, ejemplificada ante todo por el cristianismo, para el cual la realidad está dividida en un mundo social y natural crudamente objetivo y en una deidad despótica y lejana (1989. 78-79), se refiere a la *Fenomenología del espíritu* en la que se encuentra

“la idea de que la significación más profunda de la disolución escéptica de la verdad dogmática era que “la autoconciencia misma es la realidad” o “se sabía en su pensamiento como lo absoluto”, una significación que contradecía la confusión y falta de conformidad con su voluntad, característica de las apariencias con las que el sujeto escéptico se confrontaba” (M. Forster, 1989.78).

De este modo, Forster se contradice, no sólo porque atribuye esta interpretación únicamente a la *Historia de la filosofía*, sino además porque, como vimos, según él el tránsito a la conciencia infeliz se operaba con el primer sentido que atribuye a la objeción de “auto-contradicción”. Aquí dice que el tránsito se opera con este segundo sentido y remite al párrafo 5 de la sección del escepticismo de la *Fenomenología*.

### c) Otra vez la *Fenomenología*

Las acciones y las palabras del escepticismo siempre se traicionan unos a otros. M. Forster piensa que esta versión es “la más persuasiva de la crítica de auto-contradicción contra el escepticismo antiguo” y que “parece repetir la concepción defendida por Hume [...] de que el ideal pirrónico de una vida sin creencia resulta ser vana de cara a la acción, la cual involucra necesariamente creencias” (1989.40).

Como vimos, Forster parece estar en lo cierto, sobre todo si se analiza todo el capítulo sobre la autoconciencia, pues en ella la “vida”, el individuo viviente en el mundo, desempeña un papel importante en la dialéctica de la autoconciencia. En el marco de esta versión, habría que considerar con más cuidado la cuestión de “vida con creencia” y “vida sin creencia”, donde por ‘creencia’ se entiende una afirmación (implícita o explícita) de cómo son las cosas. Cabe recordar que, al final del capítulo de la certeza sensible, Hegel se refiere a lo práctico (PhG 77) y a los animales (y a toda la naturaleza) como no excluidos de una “sabiduría” que estaría contenida en la acción negadora respecto de su entorno. Eso práctico a lo que se refiere es la

autoconciencia. Entonces, habría que chequear la relación entre acción y creencia, y también entre las nociones de creencia y figura de la conciencia.

Contra Forster cabe señalar, sin embargo, que, por un lado, según nuestro análisis esta versión de la objeción no difiere de la anterior y, por otro lado, que es importante para la comprensión del pensamiento hegeliano señalar, no sólo la coincidencia con la objeción humeana, sino también la diferencia en el sentido profundo que tiene en cada uno de estos autores.

## Conclusión

Haré a continuación un balance de los resultados a los que fuimos arribando a lo largo de esta investigación.

§1. En el primer Capítulo “Pirronismo y racionalidad”, luego de presentar los conceptos centrales que articulan la práctica pirrónica, se hizo una reconstrucción de las problemáticas agrílicas a través de una discusión crítica del tipo de interpretación usual de los modos de Agripa. El propósito y la importancia del mismo para el conjunto de esta investigación son dobles.

Por un lado, poner de manifiesto los supuestos fundacionistas y anti-contextualistas que operan en el tipo de interpretación usual de las problemáticas agrílicas permite ampliar el horizonte de problemas habitualmente relacionados con los modos de Agripa. Esto es central para evaluar la aproximación de Hegel a los mismos. Tanto la consideración explícita del primer supuesto, que le permitió avanzar con claridad hacia una posición coherentista, como la consideración del segundo, que le permitió tomar en cuenta la dimensión personal de la justificación que cobró forma propia en el proyecto de una “fenomenología del espíritu”, son un índice de la profunda comprensión, por parte de Hegel, de la variedad de problemas que se enlazan en los modos de Agripa.

Es más, si comparamos la reconstrucción de problemáticas agrílicas hechas en ese Capítulo (contextualismo y anticontextualismo; contraposición equipolente; argumentación *ad hominem*; parálisis de la racionalidad formalista e inmediatista) y la confrontamos con lo examinado en los Capítulos 2 a 4, vemos que no hay tema que Hegel no haya abordado, con total independencia de la aceptabilidad de sus propuestas.

Por el otro, convenía exponer especialmente la estrategia de crítica *ad hominem* propia del pirronismo, a raíz del papel central que desempeñó, tanto en el diagnóstico hegeliano del escepticismo, como en su metodología.

En el diagnóstico, porque si los modos de Agripa logran paralizar al interlocutor, se debe a que exhiben problemas internos de un tipo de racionalidad, cuyos supuestos los proporciona el interlocutor. En este sentido, si se concede la fuerza destructiva del ataque agrílico, sólo hay dos salidas: o bien abandonar toda noción de racionalidad o bien transformar la noción de

racionalidad cuya auto-destrucción exhibe el pirrónico. Hegel acepta que los modos muestran la auto-destrucción de esa racionalidad y que, si se ha preservado alguna noción de razón, entonces hay que examinar los supuestos de esa racionalidad internamente aporética. Precisamente, su profunda comprensión de la relevancia del modo de la relación le permitió avanzar hacia una crítica de los supuestos ontológicos de la noción “relación”.

La importancia de la estrategia de crítica *ad hominem* en su metodología, se debe, en primer lugar, a que 1) Hegel comprendió perfectamente que cualquiera sea la concepción de racionalidad que se proponga tiene que pasar exitosamente el test de la auto-reflexión. Y en segundo lugar, si se tiene en cuenta sus críticas a todo conocimiento inmediato, se debe a que comprendió que es a través de la auto-corrección, i.e. del descubrimiento de la no-verdad que se accede a la verdad. La auto-reflexión aniquiladora no es un cuerpo extraño en la racionalidad, sino su centro crítico y productivo, de modo que, de ahí en más, cualquier concepción que pretenda hacer frente a los dilemas de la racionalidad característica del entendimiento tiene que integrar, y no excluir, la dinámica peculiarmente pirrónica. El pirronismo, al paralizar la razón del interlocutor con los mismos recursos racionales del interlocutor, plantea el problema de la autonomía de la racionalidad con una gravedad incomparable. En relación con esto último, se comprende además por qué, dado que el problema de la libertad es también uno de los ejes centrales que atraviesa todo el pensamiento de Hegel, representó para él una tarea ineludible dar cuenta de la autonomía de la razón a través de la inclusión de la fuerza crítica del pirronismo.

Entonces, sin el primer capítulo, se corre el riesgo de tener una comprensión muy limitada y deformada del pirronismo agrípico y esto dificulta, luego, relacionar las problemáticas agrílicas con la obra de Hegel. A su vez muestra, cuando se lo relaciona con los capítulos restantes, que el filósofo suabo fue un finísimo intérprete del pirronismo y supo comprender su decisiva importancia, hasta el punto de valorarlo por sobre el escepticismo típicamente moderno.

**§2. La primera Sección del segundo Capítulo “Pirronismo y racionalidad en la época de Jena”** estuvo dedicada a un examen de la recepción y el diagnóstico del escepticismo que Hegel realiza ya desde el comienzo de su estadía en Jena en medio del campo intelectual filosófico configurado por la filosofía crítica kantiana y sus dos primeras etapas de recepción. Podría decirse que Hegel echa mano de la obra de Sexto Empírico para tomar distancia y a la vez una posición crítica dentro de ese campo. Hicimos hincapié particularmente en dos temas. En primer lugar, la crítica al fundacionismo epistémico por parte de Hegel se conecta, tanto con las críticas de I. Kant al empleo filosófico de una metodología que consideraba adecuada sólo para la

matemática, como con la insistencia de Kant en la necesidad de disponer de una noción de sistematización no finitista, no axiomáticamente estructurada, cuya posibilidad de efectuación será un desafío para Hegel. En segundo lugar, se enfatizó la conexión intrínseca de la “antinomía” kantiana con la racionalidad, a la vez que las transformaciones que Hegel opera sobre la misma. El diagnóstico de Hegel de los modos de Agripa en términos de un “dogmatismo de la finitud” se dirige justamente a los supuestos ontológicos y semánticos de la racionalidad en estrecha relación con el problema del significado de las categorías en la filosofía crítica y la insuficiencia, que a ojos de Hegel, exhibe su tratamiento.

Ahora bien, en la **segunda Sección** del segundo capítulo, se alcanza **el centro de esta tesis en lo que se refiere a la dimensión epistémica del saber filosófico**. Primero, identifiqué las dos transformaciones más importantes que, a este respecto, están ya presentes en la *Fenomenología del espíritu*: (1) la fusión de procedimientos negativos y de procedimientos positivos en una única concepción de la racionalidad, el monismo metodológico; y (2) la sustitución de una “lógica” por una “fenomenología del espíritu” como disciplina adecuada para cumplir la función de una introducción científica al saber filosófico. En segundo lugar, intenté mostrar, en conexión con estas transformaciones, que la dimensión epistémica del saber filosófico está articulada, en términos generales, desde la perspectiva de un coherentista epistémico que reflexiona sobre el conjunto de las problemáticas agrílicas. Se apoyó esta tesis mediante un examen de: 1) las objeciones tradicionales a la circularidad en la justificación, 2) el uso característicamente antifundacionista que Hegel hace de algunos de los modos y 3) el diseño de conjunto de la justificación epistémica propia del saber filosófico como respuesta a las objeciones de la circularidad. Y representé el diseño característico del circularismo epistémico hegeliano, según los tres niveles de problematicidad de la justificación circular, de la siguiente manera:

- 1 A nivel del formato inferencial de la justificación, se elabora la concepción dialéctico-especulativa de la racionalidad mediante el intento de **“fusionar”, en una única estructura inferencial**, las contradicciones reflexivas (la “dialéctica” o “reflexión aniquiladora”) y la “integración reestructurante” (*Aufhebung*) de esas contradicciones en un movimiento **–teleológicamente estructurado– de sistematización expansivo que opera auto-correctivamente** (negación determinada).
- 2 A nivel controversial, se trata de evitar la petición de principio mediante la estricta crítica *ad hominem* de las **posiciones alternativas**; en particular, se caracteriza por el **uso de contradicciones reflexivas con una intención crítica** (la “crítica inmanente”).

- 3 A nivel de la justificación global, se responde el ataque escéptico mediante el **“círculo completo”**, i.e. mediante la introducción de **fuertes exigencias de unicidad y exhaustividad** para el proceso expansivo de sistematización, de tal manera que:
- (1) a nivel controversial se logre integrar los desafíos reales, presentes en el campo controversial estructurado sincrónica y diacrónicamente, mediante una **reconstrucción racional de la historia real del saber**, en la que pueda reconocerse cualquier sujeto racional;
  - (2) a nivel no controversial se logre **suficiencia explicativa “objetiva”**, i.e. para cualquier ámbito de la realidad: ésta es una de las metas de un sistema “enciclopédico”.

Por supuesto, hay que señalar inmediatamente que cada una de estas propuestas plantea sus problemas peculiares. Justamente a examinar algunos de ellos estuvieron dedicados el tercer y cuarto Capítulos. A continuación, voy a hacer una evaluación de **algunos** de los elementos centrales de esta propuesta recogiendo los resultados de esos capítulos. Aclaro que **no todos** esos elementos fueron objeto de la presente investigación.

§3. Ante todo hay que señalar que, a partir de los puntos (2) y (3.1.) del diseño epistemológico arriba presentado, se pudo **explicar la particular modalización fenomenológica que adquiere el único método**, de tal modo que no deje de ser “ciencia” la “introducción a la Ciencia”. En primer lugar, en relación con el punto (2), es posible explicar por qué la introducción como “ciencia de la experiencia de la conciencia” se presenta como un **“escepticismo consumado”**: la dualidad “nosotros / conciencia” responde a la dimensión controversial de un modo tal, que la necesidad de que el “nosotros”, que ya ha accedido al punto de vista del saber absoluto, tenga que desempeñarse como escéptico frente a la “conciencia”, **de ninguna manera desarticula la unidad de lo lógico**, sino que la hace aparecer como disociada desde la perspectiva de la conciencia que no entiende aún esa unidad ni su sentido. Justamente, haber llegado al saber absoluto querrá decir, entre otras cosas, haber aprendido a reconocerse como sujeto racional en el ejercicio de la **reflexión aniquiladora**, sin importar quién la realice.

En segundo lugar, en relación con el punto (3.1.), es posible explicar por qué la “ciencia de la experiencia de la conciencia” no sólo tiene un perfil escéptico, sino además histórico y social en el sentido de una **“fenomenología del espíritu”**: se trata de una “historia de la formación de la conciencia para la ciencia” que involucra la refutación del individualismo y ahistoricismo

epistemológicos típicamente cartesianos. Enfatizo aquí que la construcción de esa historia desempeña un papel decisivo en la dimensión controversial de la justificación epistémica del **saber absoluto, cuyo sujeto se sabe plural e históricamente dimensionado**. No es casual que Hegel lo represente, en cuanto filósofo fenomenólogo, a través de un “nosotros” que (re)construye (racionalmente) una historia en la que recuerda aquello que la “conciencia” olvida.

Como dije en la “introducción” al Capítulo 4, la *Fenomenología del espíritu* se caracteriza por la problemática de la determinación y justificación críticas de una subjetividad racional “absoluta”, i.e. libre del tipo de relatividad escéptica que lleva a la suspensión de toda pretensión epistémica respecto de la naturaleza del saber y del objeto del mismo, en un contexto determinado por la diversidad equipolente de saberes en competencia. Y enfatiqué que la noción de **saber absoluto** que resulta de allí no excluye toda relatividad, sino que, por el contrario, se instituye al integrar la reflexión aniquiladora (*vernichtend*) escéptica como condición de toda ciencia. Esto es posible porque, según el diagnóstico de Hegel, esa reflexión no es sino el efecto que resulta de una auto-comprensión deficiente de las diversas pretensiones de saber y que aparece –debido a ello– como excluido y, por lo tanto, como distinto de ellas. Mediante la compleja modalización fenomenológica que se le da al método en la *Fenomenología* se busca eliminar esa “abstracción excluyente”, al incorporar (“recordar-interiorizar”) la reflexión aniquiladora en un proceso de auto-determinación auto-correctivo, autónomo y autoconciente.

§4. El punto (1) del diseño epistemológico del saber filosófico expresa el aspecto más característico y decisivo del coherentismo epistémico hegeliano: **que no busca excluir el desafío pirrónico, sino integrarlo constructivamente** como un “momento” de “toda racionalidad futura que pueda presentarse como ciencia”. Esto quiere decir que el pirronismo no sólo es apropiado por Hegel para perfilar una introducción científica a la Ciencia, sino **como el “corazón” dialéctico de su concepción de la racionalidad**. Como se explicó en el Capítulo 2, para Hegel la necesidad de esta integración tiene que ver con el empleo antifundacionista de los modos. Pero ahí no se acaban los problemas. Justamente tornar fructífero ese intento supone además resolver, al menos, dos tareas: (1) justificar la **posibilidad y la forma de integración de aquellas instancias de racionalidad que Hegel llama “entendimiento”, “razón negativa o dialéctica” y “razón positiva o especulativa”**; y (2) probar que el pirronismo se puede

**“reducir” a una “dialéctica” caracterizada en términos de un movimiento immanente al entendimiento autonomizado.**

En lo que concierne a la primera tarea, podemos comenzar planteando los problemas involucrados a través de una referencia a la multiplicidad de sentidos que Hegel conecta con el término ‘Aufhebung’, pues en su acumulación yuxtapositiva se torna evidente el problema de las interrelaciones constituyentes. A comienzos de la época de Jena, el término es empleado por Hegel, sobre todo con un sentido negativo (“negar” como “suprimir”, “cancelar”, etc.), principalmente en conexión con la práctica de la “aniquilación” o la “reflexión aniquiladora” que caracteriza a la “antinomía” o “contradicción que se suprime”. Pero desde la época de la *Fenomenología del espíritu*, Hegel comienza a insistir incansablemente en el doble sentido del término, pues además del sentido negativo (*Negieren*) Hegel quiere retener su sentido positivo: “conservar” (*Aufbewahren*) (PhG 80). El hecho de que algo se conserve es explicado por Hegel con el concepto de “negación determinada”, pero eso no quiere decir que lo conservado quede intacto. Justamente hay un tercer sentido, no siempre señalado por Hegel, que es “elevar” (*Erheben*) y que justamente tiene que ver con las modificaciones que hacen posible la integración en la unidad “concreta” de los contrapuestos.

En estrecha relación con este tercer sentido, se encuentra otra de las insistencias permanentes de Hegel, ya desde la *Fenomenología*. Hegel señala que no basta con **nombrar la unidad** que resulta de la “contradicción”. La “contradicción” establece sin duda que hay una conexión, pero la unidad debe ser **expuesta**, de tal modo que los mismos contrapuestos exhiban sus relaciones entre sí y, así, con el todo. Un ejemplo claro del problema que esto involucra está dado por el cambio semántico que se opera en las categorías “ser” y “nada” al comienzo de la *Ciencia de la lógica* (W5.111-115): que hay una unidad entre ellas lo justifica el tránsito entre una y otra, pero el sentido “concreto” de esa unidad -denominada ‘devenir’ (*‘werden’*)- recién se comienza a exponer cuando se resignifican como “surgir” (*Entstehen*) y “perecer” (*Vergehen*). Dicho en términos no hegelianos, la “elevación” tiene el efecto de que un núcleo semántico, a primera vista monádico, se tenga que “redescribir” como poliádico. En el capítulo final de la *Ciencia de la lógica*, Hegel emplea la expresión “redeterminar” (*weiterbestimmen*, W6.570) y habla de “adensar” (*verdichten*) y “enriquecer” (*bereichern*, W6.569) el significado de una categoría o de un conjunto enlazado de categorías. Pues cuando un conjunto de categorías, que ya forman una “totalidad”, ingresa en una relación con otra, vuelven a alterar su significado.

He tratado de expresar este tercer sentido de *'Aufheben'*, “elear”, que implica una modificación semántica, al vertirlo al español como “integración reestructurante”. De este modo, se enfatiza que el “trabajo del Concepto” no sólo es producir la contradicción reflexiva, sino además “configurar” la unidad resultante, “fabricarla” (*Herstellen*, como dice Hegel en W6.564). El “concepto” tiene una productividad semántica y esto quiere decir que tiene una dimensión “poiética”: el nuevo sentido tiene que “esculpirse”, por decirlo de algún modo, en los términos contrapuestos para que puedan exhibirse como momentos de una totalidad, pues la totalidad no es un tercero distinto de ellos.

Pero como, sin embargo, la “producción” del Concepto tampoco debe ser arbitraria, en una de las formulaciones más características de Hegel se reúnen tanto la dimensión epistémica de la justificación como la dimensión semántico-categorial de la determinación del sentido. Me refiero a la fórmula: “fundamentación regresiva del comienzo y ... redeterminación progresiva del mismo” (W6.570).

Ahora bien, ¿cómo conceptualiza Hegel esta integración? Por un lado, se trata de “**mediar inferencialmente**” la exposición de la unidad mediante la incorporación, en el sentido propio, de lo antes excluido. La “inferencia totalizadora” no es un formalismo, no es un algoritmo, sino que es productiva, aunque no de manera arbitraria. Precisamente hay un fin que orienta la producción inferencial. Y sin embargo, tampoco se trata de un fin en el sentido de que su realización sólo actualizara una potencia que ya contendría prefijadamente el sentido que se actualiza. La realización es productiva, aunque orientada. Aquí ingresa la **mediación como auto-realización**, es decir la lógica de la Idea.

§5. En la primera Sección del tercer Capítulo “El problema de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa”, presenté el marco teórico dentro del cual Hegel busca resolver estos problemas. Su concepción de la racionalidad cobra la forma de una teoría de la subjetividad racional dentro del programa de una “ciencia de la lógica” como “la verdadera crítica de la razón pura”. De la mano de la crítica inmanente a algunas tesis de la filosofía teórica de I. Kant, se explicó allí que la tercera parte de la *Ciencia de la lógica*, la “lógica del concepto”, debe proporcionar una determinación positiva de la subjetividad racional que logre integrar la reflexión aniquiladora y resolver los problemas de la objetividad del saber. Si bien toda la “lógica del concepto” está dedicada a esta tarea, son decisivas dos determinaciones de la

“subjetividad racional”: por un lado, la “inferencia totalizadora” en la “lógica de la subjetividad” y, por el otro, la “idea” en la “lógica de la idea”.

En la **Sección 2** de ese mismo Capítulo, examiné la primera forma de integrar la “reflexión aniquiladora” como “inferencia totalizadora”. Toda aproximación a la “lógica del concepto subjetivo” debe partir del hecho de que Hegel intenta solucionar allí muchos problemas con su teoría de la “inferencia”. Y si bien nos referimos a algunos de ellos a lo largo de la exposición, hay dos que son centrales para esta investigación.

Ante todo, está el problema de **cómo lograr una forma de sistematización donde el peso de la justificación, del “fundamento”, no recaiga en primeros principios conocidos inmediatamente (problema epistemológico de una estructura coherentista de la fundamentación)**. Como ya se dijo varias veces, se trata de un problema en cierto modo heredado del planteo crítico de I. Kant, quien sostuvo que el auto-conocimiento de la razón debe adquirir la forma de un sistema “orgánico”.

Pero este problema se intersecta, en manos del Hegel de Jena, con el problema de **cómo lograr exponer lo absoluto, la razón, a través de medios finitos de exposición (problema semántico de la “exposición”, *Darstellung*)**. Justamente, en los primeros años de Jena, Hegel sostiene que la única forma de exposición posible es “negativa”, es decir, mediante la producción de un sistema de antinomias que apunten a lo expuesto a través de la “aniquilación” de las únicas determinaciones con las que se cuenta, que son finitas. En la *Fenomenología del espíritu*, el problema se plantea en el “Prólogo” en términos del carácter insuficiente de la “oración especulativa” como instancia expositiva de las verdades filosóficas o especulativas. Ya en esa obra, Hegel emplea la estructura “inferencial” como forma de exposición. Justamente, en la *Ciencia de la lógica*, el centro de su teoría de la “inferencia” consiste en desarrollar una forma de “inferencia” en la que el fundamento sea el movimiento sistematizador en su conjunto, gracias a la articulación de la unidad negativa del Concepto, o sea la contradicción reflexiva. Se trata de poder mostrar que la instancia mediadora es la totalidad concreta.

Reitero que Hegel, en esa parte de la *Ciencia de la lógica*, busca resolver además otros problemas, como por ejemplo, 1) el problema semántico de la articulación del sentido en términos inferenciales, 2) el problema de reducir toda necesidad metafísica y lógica a la necesidad de la razón como “subjetividad”, 3) el problema de “descosificar” las formas lógicas en cuanto formas de la “subjetividad”. También hay que señalar que, para el mismo Hegel, hay problemas que allí no se pueden resolver, razón por la cual la noción de “subjetividad racional”

que se alcanza en la “lógica de la subjetividad” es insuficiente para la determinación acabada de la “subjetividad” del Concepto y se requiere, entonces, de una noción de “subjetividad racional” más compleja.

Ahora bien, ¿cuál es el logro de la teoría de la “inferencia totalizadora” en relación con los dos problemas principales? Ante todo, no hay que perder de vista que la primera parte del trabajo la realiza la “contradicción reflexiva”, pues es su unidad negativa el movimiento articulario básico. Pero ese movimiento es inscripto por Hegel en la tercera Inferencia de la necesidad, a saber, la Inferencia disyuntiva. Esta “inferencia” permite, primero, representar una multiplicidad en un único esquema de conjunto cuyas posiciones están definidas por los distintos momentos del Concepto. En segundo lugar, permite planificar el trabajo mediador en el sentido de delimitar los cambios de posiciones a través de las cuales se reconfiguran los elementos. Y en tercer lugar, permite exhibir el fundamento en el todo. Sin embargo, como la “inferencia” no es un “algoritmo” de producción y, entonces, los cambios que hay que hacer están acotados pero no fijados de antemano en su particularidad, parece enfrentarnos a la siguiente disyuntiva: lo nuevo que aparece o bien no está fundado, o bien habrá que entender al fundamento sin que excluya lo nuevo, pero el fundamento así entendido no termina de estar expuesto.

Entendemos los problemas, vemos cómo Hegel opera en sus exposiciones dialécticas reelaborando el sentido de los términos, pero la impresión de conjunto es que le pide a la “inferencia disyuntiva” más que lo que ésta puede dar, pues no deja de tener algo de esquemático en el sentido de artificioso.

§6. En la Sección 3, abordamos la segunda forma de integración: la mediación racional como auto-realización, i.e la teoría de la Idea. Como se dijo arriba, Hegel busca construir aquí una noción más compleja de “subjetividad racional” que pueda dar cuenta de la duplicación de sentidos de la “objetividad” que se hizo presente en la “lógica de la subjetividad”. Nuestro examen se centró, en esa sección, en uno de los componentes con los que Hegel realiza esa tarea, a saber, la **finalidad**.

En la “lógica de la subjetividad”, ya la necesidad se había reducido a la necesidad del concepto subjetivo en el sentido de que toda necesidad es la que resulta de la unidad negativa (la dialéctica) integrada en la inferencia totalizadora. Pero esta totalización está orientada, no es ciega, responde a un fin. De modo que la necesidad “lógica” es una necesidad propia de la finalidad de la “subjetividad racional”. Como Hegel señala reiteradamente, hablar de “razón”,

“racionalidad”, es hablar de una “acción inteligente” en lugar de una “necesidad ciega”. Por eso nos dice con toda claridad en el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, que “la razón es la acción conforme a fin” (PhG 16).

Nuestro examen mostró, en primer lugar, que el recurso a la noción kantiana de fin interno es problemática, porque la noción kantiana de fin interno, o bien termina siendo una noción técnica, i.e. el fin externo; o bien, su explicación se mueve en una circularidad viciosa: reflexionamos sobre los seres vivos a partir de nuestra finalidad consciente, subjetiva, técnica, pero si queremos pensar la razón en términos que no sean técnicos, entonces debemos pensarla como un “organismo”.

En segundo lugar, se mostró cómo Hegel critica la conceptualización -propia del entendimiento, i.e. instrumentalista, subjetivista e individualista- de la finalidad externa. Esto es central y es un logro: la objetividad de la Idea no puede pensarse en terminos instrumentalistas, porque tiene que ver con su propia identidad, sea bajo el modo de la “alienación” o bajo el modo del “encontrarse en lo otro”.

¿Qué resulta de este examen? En primer lugar, no es su resultado que haya que abandonar toda noción de finalidad, sino que toda finalidad debe integrar dimensiones de “objetividad” y “subjetividad”; o: que toda finalidad, siendo consciente, requiere de instancias de objetividad (natural y social). Lo que resulta es una noción de “finalidad interna” que no está en Kant.

En segundo lugar, si esa finalidad consciente ha de ser racional en un sentido dialéctico, como mínimo debe integrar la instancia auto-correctiva de la reflexión aniquiladora: esto apunta a integrar lo excluido. Entonces, por este lado, aparecen condiciones objetivas de esa finalidad en relación con la contradicción reflexiva: siempre que haya tramas relacionales objetivas (según se explicó en la sección 4 del capítulo 3).

Porque la auto-realización como mediación racional, sea teleológica o no, tiene que ser dialéctica, al igual que en la “inferencia” totalizadora, pues si no, se pierde, justamente, el núcleo autocrítico: sólo habría integración sin auto-corrección mediadora.

En tercer lugar, esa noción de finalidad tiene condiciones que limitan su validez, de tal modo que no queda claro si la noción de Idea en general puede construirse teleológicamente o si sólo el “conocer finito” (conocimiento y praxis finitos) y el “conocer infinito” deben tener esa estructuración y esto además de una manera muy delimitada. Hay casos que son muy oscuros. La categoría “vida” es uno de ellos y el otro se refiere a procesos intersubjetivos sincrónicos y

diacrónicos, a procesos históricos, los cuales deberían poder caer bajo la determinación lógica del “conocer finito”. ¿Se puede atribuir “finalidad”, en el nuevo sentido de Hegel, y, por lo tanto, atribuir racionalidad a todo eso?

Tal vez, la forma en que está expresada mi crítica podría dar a entender que estoy afirmando que, si bien habría “fines internos” (en el sentido arriba señalado), éstos serían sólo “subjetivos” y no “objetivos”. Pero no es exactamente esto lo que quiero decir, porque uno de los logros de la “lógica de la idea” es hacer estallar, no sólo la oposición “interno” / “externo”, sino también la oposición “subjetivo” / “objetivo”.

Si como, dice Hegel, lo que existe en cuanto Idea es sujeto-objeto, entonces es obvio que las contraposiciones “interno / externo” y “subjetivo / objetivo” son inadecuadas para entender la finalidad. Pues la finalidad no por ser “subjetiva” (consciente e individual) carece de dimensiones de “objetividad” en la medida en que esas dimensiones presentan potenciales de racionalidad, en el sentido de que pueden ser apropiables subjetivamente de manera productiva por parte de un sujeto consciente. Esto último, la acción racional de los sujetos, involucra una dimensión teleológica. Por ejemplo, “elear a verdad y libertad” la razón presa en el lenguaje natural –tarea que se propone entre otras la *Ciencia de la lógica*- es una acción consciente propia del conocer filosófico (W5.27).

Tomemos por ejemplo el “Prólogo” de la *Fenomenología del espíritu*, donde se plantea que una única historia se puede ver desde dos lados: desde la conciencia que se apropia de su “sustancia inorgánica” y desde la “sustancia” que se da su autoconciencia. El problema es justamente este segundo lado. Pues aun aceptando que esto último pudiera conceptualizarse con no se sabe bien qué aparato teleológico para el caso de un proceso de socialización, de ninguna manera bastaría para conceptualizar un proceso histórico pensado en términos de una historia mundial universal que no fuera reconstructiva u ontoteológica.

Sin duda, la “lógica de la idea” plantea muchos enigmas, cosa que se advierte en las interpretaciones incompatibles de la misma. Como ya señalé al comienzo de la Sección 2 del Capítulo 3, M. Theunissen (1980) considera que esa lógica no es sino una yuxtaposición incompatible de una teoría de la comunicación y una ontoteología al estilo tradicional. V. Höslé (1988), para mencionar a otro intérprete, sostiene que el tratamiento de la noción de “subjetividad” es deficiente, porque el examen no se amplió hacia la intersubjetividad, cuando lo podría haber hecho. Con todo, a pesar de mis críticas, quisiera enfatizar que, aun teniendo muchos problemas, la noción hegeliana de “idea” es más novedosa e interesante que aquello que

esas discusiones plantean, pues se trata de una unidad dinámica sujeto-objetual en la que lo subjetivo y lo objetivo deben redefinirse para quebrar su semántica opositiva. La “subjetividad” existente es una subjetividad cuya identidad real es el resultado de procesos objetivos de formación, como por ejemplo, prácticas objetivas, de modo que el sujeto individual está atravesado por lo otro que no es él. Eso “otro” no es mera “cosa”, sino la objetividad de prácticas, normas, instituciones, producciones simbólicas, cuya realidad -dotada de sentido- no es independiente del hecho de que ellas vinculen a los sujetos a través de otros sujetos. O sea, “lo objetivo” que se intenta conceptualizar en la “lógica de la idea” es el tipo de realidad efectiva de prácticas y normas, en el sentido de que vinculan efectivamente a los sujetos a la vez que son apropiadas por ellos. La realidad consiste en el hecho de esa doble relación en la que se cruzan “lo objetivo” y “lo subjetivo”. Basta con recordar que Hegel emplea la categoría “idea” para definir la “eticidad” (*Sittlichkeit*) en el §142 de la *Filosofía del derecho* (W7.292) para entender de qué se trata y su importancia.

El problema es que no hay una conceptualización adecuada de las dimensiones subjetivas y objetivas involucradas en los procesos de la Idea, particularmente en los procesos del conocer finito (conocimiento y acción). El examen se mueve en una vaguedad tal que no es posible determinar adecuadamente las esferas legítimas de validez.

La conclusión, que se sigue del examen realizado en el tercer Capítulo, respecto del problema de la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa es que, si bien las dos formas que Hegel pone en juego para conceptualizar la unidad de la racionalidad dialéctico-especulativa presentan novedades y sugerencias importantes, no dejan de tener problemas. Respecto de la “inferencia totalizadora”, no se logra explicar los medios expositivos suficientes para agotar el problema de la exposición (*Darstellungsproblem*), pues una “inferencia disyuntiva” es un recurso muy limitado, sobre todo si se la compara con la práctica lógica del propio Hegel, quien dice y hace más cosas que las que puede hacer esa “inferencia”. Respecto de la teoría de la “idea”, por un lado, la noción de “finalidad” no impide la productividad racional consciente, dicho de otro modo, la auto-realización racional está orientada por metas, es auto-correctiva, pero tiene además que ser inventiva; aquí está el problema de la espontaneidad transformadora, poética, que se presenta como un momento central de la racionalidad: hay que inventar las soluciones y hay que inventar los medios de exposición, de tal modo que se rompen las barreras de la dicotomía clásica entre “teoría” y “poiesis”. Por otro lado, la noción de finalidad tampoco permite “racionalizar” la productividad no racional, sino retrospectivamente y de manera limitada; aquí está el problema de la “razón objetiva”.

§7. Volvamos ahora al escepticismo y consideremos la segunda cuestión (cfr. §4): **¿se puede “reducir” el pirronismo a una “dialéctica” caracterizada en términos de un movimiento immanente al entendimiento autonomizado?**

Si consideramos la lista de **problemáticas agrípicas** que se presentó en el Capítulo 1 y se compara con los Capítulos 2 a 4, no puede negarse que Hegel tuvo en cuenta y se ocupó de todas esas cuestiones. Tampoco puede negarse que Hegel intentó una apropiación de los **procedimientos** del escepticismo antiguo y **de una manera muy original y productiva**, ya sea como un momento dialéctico de todo lo lógico, ya sea como el perfil escéptico de la introducción fenomenológica en su carácter de “escepticismo consumado”, ya sea como una figura de la autoconciencia que desempeña un momento crucial en la historia de la formación epistémica de la conciencia.

A partir del examen realizado en la **Sección 4** del Capítulo 3, podría considerarse como un **logro** en cuanto a la forma de **integración** de la “oposición pirrónica” el hecho de que, para explicar el funcionamiento de la “razón dialéctica”, se requiera de los otros dos momentos de lo lógico. Con todo, se podría objetar que esta manera de integración es muy cuestionable respecto del pirronismo, si se considera, sobre todo, que hay un supuesto (la aseveración especulativa o la afirmación de incondicionalidad) que funciona en la explicación. Creo que esta objeción no es correcta. Si el pirronismo procede estrictamente *ad hominem*, entonces sus problemáticas deberían poder “reducirse” al campo intelectual filosófico en el que actúa, es decir, sus problemáticas no serían sino las antinomias propias de las filosofías con las que se encuentra. Si ese contexto es la metafísica clásica, entonces no sería nada extraño encontrarnos con supuestos como el señalado: la aseveración especulativa, la afirmación de lo absoluto o de incondicionalidad (cfr. por ejemplo la aporía del *Parménides* de Platón a la cual me referí en la sección 1 del Capítulo 3). Si esto es así, las problemáticas del pirrónico quedan reducidas a problemáticas de la metafísica y esto es aquello que habría visto Hegel desde su primer diagnóstico categorial en la época de Jena. Si esto es correcto, entonces la cuestión es si las problemáticas antinómicas de la metafísica pueden codificarse íntegramente en términos de las antinomias del “entendimiento autonomizado”. Sea esto como sea, es posible afirmar que el pirronismo —considerado como **pirronismo histórico**— no es sino la reflexión propia de las filosofías de la antigüedad y, en este sentido, es su dialéctica.

Pero, además de todo lo dicho, hay otro aspecto de la cuestión, pues la apropiación **crítica** que Hegel lleva a cabo incluye **una crítica al pirronismo histórico**. También en este punto Hegel ha sido muy lúcido y se puede afirmar que el pirronismo histórico queda “cancelado” por su

dialéctica. Pues, en primer lugar, el **diagnóstico categorial**, a la vez que explica la eficacia crítica del pirronismo, muestra su dependencia respecto de lo criticado. En este sentido, la  **fijación pirrónica de la negación revela la dependencia de las categorías del ser**, pero no sólo en las filosofías atacadas al verse paralizadas éstas por su reflexión destructiva, sino también en el propio escéptico. Hegel señala explícitamente en la “lógica de la apariencia” que el escéptico no ha podido pasar a un pensamiento esencial, tal como lo revela su posición respecto de los contenidos determinados “simplemente traducidos” al status de apariencia (W6.19-21). Podría parecer que Hegel presenta al pirronismo de manera más antinómica que lo que realmente es. Vimos cómo un intérprete como U. Claesges delimita entre equipolencia pirrónica, por un lado, y antinomía crítica y dialéctica, por el otro. Con todo, creo que Hegel tiene razón, pues la parálisis que produce el pirrónico no es casual ni local, sino completa, y esto se debe al tipo de pensamiento sobre el que opera *ad hominem*: es decir, que exhibe lo antinómico del pensamiento con el que se encuentra. En este sentido, se “cancela” al pirronismo como un momento de la razón.

Y en segundo lugar, tal como se vió en la segunda sección del Capítulo 4, el reconocimiento de **la dimensión práctica del pirronismo** se expresa en la inscripción del pirronismo como una figura de la autoconciencia. Pero como esto no es sino una muy buena comprensión del pirronismo histórico, la dialéctica de la autoconciencia escéptica que, como intenté mostrar, no es la habitual acusación de cometer una peritropé, sino que está anclada en todo el movimiento con que se estructura el capítulo de la “Autoconciencia”, es una *Aufhebung* del pirronismo histórico.

Por supuesto, no debe interpretarse mi respuesta como si dijera que Hegel habría inmunizado a la racionalidad dialéctico-especulativa contra todo tipo de escepticismo.

§8. Intenté mostrar a lo largo de esta investigación que Hegel, ya desde su producción filosófica más temprana durante su estadía en Jena, prestó particular atención al pirronismo antiguo y, especialmente, al conjunto de desafíos planteados por los modos de Agripa. También intenté mostrar que su manera de abordar estos problemas pone en juego, por un lado, un novedoso diagnóstico categorial que busca entender el tipo de racionalidad que, no sólo sería vulnerable a los modos de Agripa, sino además responsable de esas mismas problemáticas. Por otro lado, enfoca esos problemas desde una perspectiva epistemológica que, en términos generales, caracterizamos como coherentista: frente al trilema se vale del ataque escéptico contra el fundacionista e intenta responder los particulares desafíos que los modos le plantean a un

coherentista. Resultado de ello, son el diseño más general de su sistema para satisfacer las dos dimensiones de la justificación, extrasistemática e intrasistemática, y el intento de articular una concepción de la racionalidad que permita integrar en una única dinámica auto-correctiva el procedimiento destructivo al estilo pirrónico.

También intenté mostrar que algunas de las dificultades que plantea la propuesta hegeliana tienen que ver con sus tendencias racionalistas que lo llevan a forzar muchas de sus novedosas teorías y conceptos. Así, Hegel nos enseña a ver la racionalidad humana de una manera dinámica y transformadora en relación con algunos de los conflictos que se plantean en las interacciones desequilibradas entre los seres humanos y entre ellos y la naturaleza. No hay que perder de vista que el elemento auto-correctivo que involucra su teoría de la racionalidad tiene una estrecha conexión con su concepción del espíritu como auto-realización mediadora. Incluso traté de mostrar cómo su noción de mediación implica una dimensión de apertura productiva y configuradora. Y sin embargo, a la hora de conceptualizar la noción de mediación no deja de echar mano de una concepción teleológica que la deforma por completo y la torna sospechosa por las consecuencias que tienen sus aplicaciones en otras partes del sistema.

Por último, es importante destacar la relevancia de esta investigación en distintos ámbitos. En primer lugar, la reconstrucción de las problemáticas, pirrónicas efectuada en el Capítulo 1, pero sobre todo el examen de la apropiación crítica del pirronismo por parte de Hegel enriquecen **la comprensión del pirronismo histórico** al hacer evidente una multiplicidad de facetas habitualmente dejadas de lado.

En segundo lugar, se ha dejado en claro la importancia decisiva que tiene el recurso a las problemáticas agrílicas en su conjunto para **la comprensión de la complejidad que presenta la epistemología del saber absoluto, tal como lo plantea Hegel**. A lo largo de esta investigación se han podido examinar de una manera integrada varios problemas centrales en la exégesis de la obra de Hegel: 1) la articulación entre *Fenomenología del espíritu* y *Ciencia de la lógica* en términos de un único diseño de justificación doblemente dimensionado, 2) la explicación de la modalización fenomenológica del único método, 3) la comprensión del “círculo holista” en términos de nociones como “contradicción reflexiva”, “inferencia totalizadora” y “finalidad”, 4) la respuesta hegeliana al trilema de la fundamentación, 5) la problemática de la articulación entre los diversos componentes que integran la concepción hegeliana de la racionalidad.

Y en tercer lugar, la fuerte presencia de Hegel en la filosofía contemporánea señala la importancia que una mejor comprensión del coherentismo epistémico hegeliano y de su concepción de la racionalidad dialéctico-especulativa puede tener **para los debates actuales sobre racionalidad, conocimiento y escepticismo.**

## *Bibliografía*

### Hegel, G.W.F.

*Werke*, 20 Bände, 1986, Frankfurt, Suhrkamp + Register.

*Jenaer Systementwürfe I. Das System der spekulativen Philosophie*, 1986, Hamburg, Meiner.

*Jenaer Systementwürfe II. Logik, Metaphysik, Naturphilosophie*, 1982, Hamburg, Meiner.

*Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, 1987, Hamburg, Meiner.

*Phänomenologie des Geistes*, 1988, Hamburg, Meiner.

*Fenomenología del espíritu*, 1966, México, F.C.E., tr. W. Roces y R. Guerra.

### Bibliografía sobre Hegel y el escepticismo (ordenada cronológicamente)

#### **1. Bibliografía hasta 1980**

Fulda, H. F. (1965), *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt, Klostermann.

Buchner, H. (1969), "Zur Bedeutung des Skeptizismus beim jungen Hegel", *Hegel-Studien* 4, 49 y ss.

Düsing, K. (1969), "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel-Studien* 5, 95-128.

Gadamer, H.-G. (1971), *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid, Cátedra, 1981.

Düsing, K. (1973), "Die Bedeutung des antiken Skeptizismus für Hegels Kritik des sinnlichen Gewißheit", *Hegel-Studien* 8, 119-130.

Maluschke, G. (1974), *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, *Hegel-Studien*, Beiheft 13, Bonn.

Düsing, K. (1976), *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn, Bouvier, *Hegel-Studien*, Beiheft 15.

#### **2. Bibliografía 1980-1989**

Verra, V. (1981), "Hegel e lo scetticismo antico: la funzione dei tropi", en: *Lo scetticismo antico*, ed. G. Giannantoni, Nápoles, CNR, I, 47-60.

Rockmore, T. (1986), *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana UP.

Souche-Dagues, D. (1986), *Le cercle hégélien*, Paris, Presses Universitaires de France.

Röttges, H. (1987), *Dialektik und Skeptizismus. Die Rolle des Skeptizismus für Genese, Selbstverständnis und Kritik der Dialektik*, Frankfurt, Athenäum.

Hösle, V. (1988), *Hegels System*, Hamburg, Meiner.

Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, CUP.

Forster, M. (1989), *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P.

Westphal, K. (1989), *Hegel's Epistemological Realism. A Study of the Aim and Method of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Kluwer, Dordrecht.

#### **3. Bibliografía 1990-1999**

Riedel, M. (ed.) (1990), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp.

Buchner, H. (1990), "Skeptizismus und Dialektik", en: M. Riedel (1990), *Hegel und die antike Dialektik*, Frankfurt, Suhrkamp, 227-243.

Fulda, H. F. (1991), "Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik", en: D. Pätzold y A. Vanderjagt (eds.) (1991), *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln, Dinter, 62-82.

- Westphal, K. (1992), "Hegel", en: J. Dancy y D. Sosa (eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 167-170.
- Forster, M. (1993), "Hegel's Dialectical Method", en: F. C. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*, 1993, Cambridge U.P., 130-170
- Lécrivain, A. (1993), "Hegel et le scepticisme", en: *Scepticisme et exégèse. Hommage à Camille Pernot*, Ecole Normale Supérieure de Fontenay/Saint-Cloud, 343-362.
- Fulda, H. F. / Horstmann, R.-P. (eds.) (1996), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Popkin, R. / Zande, J.v.d. (eds.) (1998), *Skepticism at the End of the Eighteenth Century and the Beginning of the Nineteenth Century*, Leyden, Brill.
- Westphal, K. (1998), *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel "Wahrnehmung" in der Phänomenologie von 1807*, Frankfurt, Klostermann.
- Vieweg, K. (1999), *Philosophie des Remis. Der Junge Hegel und das 'Gespenst des Skeptizismus'*, München.

#### 4. Bibliografía 2000-2004

- Vieweg, K. y Bowman, B. (eds.) (2003), *Wissen und Begründung. Die Skeptizismus-Debatte um 1800 im Kontext Neuzzeitlicher Wissenskonzeption*, Würzburg, Königshausen & Neumann.

#### Otra bibliografía tenida en cuenta

- Ameriks, K. (2000), *Kant and The Fate of Autonomy: Problems in the Appropriations of the Critical Philosophy*, Cambridge, CUP.
- Annas, J. y Barnes, J. (1985), *The Modes of Scepticism*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Aristotle, *Posterior Analytics*, tr. J. Barnes, 1993<sup>2</sup>, Cambridge, CUP.
- Aschenberg, R. (1982), *Sprachanalyse und Transzendentalphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Barnes, J. (1990), *The Toils of Scepticism*, Cambridge, CUP.
- Baum, M. (1983), "Wahrheit bei Kant und Hegel", en: D. Henrich (ed.) (1983), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 238-249.
- Baum, M. (1990), "Kants Prinzip der Zweckmäßigkeit und Hegels Realisierung des Begriffs", en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), 158-173.
- Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge (Mss.), Harvard UP.
- Bender, J. W. (ed.) (1989), *The Current State of the Coherence Theory. Critical Essays on the Epistemic Theories of Keith Lehrer and Laurence Bonjour, with Replies*, Dordrecht, Kluwer.
- BonJour, L. (1985), *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge (Mss.), Harvard UP
- BonJour, L. (1992), "externalism/internalism", en: J. Dancy y E. Sosa (eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 132 y ss.
- BonJour, L. (1999), "The Dialectic of Foundationalism and Coherentism", en: J. Greco y E. Sosa (eds.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 117-142.
- Brauer, D. (1982), *Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Brauer, D. (1986), "Ser, nada y devenir. Una interpretación del comienzo de la *Ciencia de la lógica* de Hegel", *Revista latinoamericana de filosofía*, XII 3, 301-321.
- Brauer, D. (1988), "Contradicción apofántica y contradicción reflexiva", *Revista latinoamericana de filosofía*, XIV 3, 323-338.
- Brauer, D. (1993), "El secreto de la negación" (facilitado por el autor).
- Brauer, D. (1994), "Negación y negatividad en Hegel", *Escritos de filosofía* 25-26, 101-120.
- Brown, H. (1988), *Rationality*, London, Routledge.

- Burnyeat, M. (1982), "Idealism and Greek Philosophy: What Descartes saw and Berkeley missed", en *The Philosophical Review*, XCI, n. 1, jan/82.
- Cassini, A. (1991), "La justificación aristotélica de los axiomas: una evaluación global", RLF, XVII, N° 2, 291-306.
- Cassirer, H. (1938), *A Commentary on Kant's Critique of Judgment*, New York, Barnes & Noble.
- Claesges, U. (1996), "Das Doppelgesicht des Skeptizismus in Hegels *Phänomenologie des Geistes*", en: H. F. Fulda y R.-P. Horstmann (eds.) (1996), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, pp. 117-134.
- Cramer, K. (1974), "Erlebnis. Thesen zu Hegels Theorie des Selbstbewußtseins mit Rücksicht auf die Aporien eines Grundbegriffs nachhegelscher Philosophie", *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 537-603.
- Cramer, K. (1978), "Bemerkungen zu Hegels Begriff vom Bewußtsein in der Einleitung zur *Phänomenologie des Geistes*", en: R.-P. Horstmann (ed.), *Seminar. Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp, 360-393.
- Cramer, K. (1979), "Bewußtsein und Selbstbewußtsein. Vorschläge zur Rekonstruktion der systematischen Bedeutung einer Behauptung Hegels im § 424 der Berliner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften", *Hegel-Studien*, Beiheft 19, 215-225.
- Cramer, K. (1983), "Kant oder Hegel - Entwurf einer Alternative", en: Henrich, D. (ed.) (1983), 140-148.
- D'Hondt, J. (1970), "Téléologie et praxis dans la "Logique" de Hegel", en: J. D'Hondt (ed.) (1970), *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1-26.
- De Zan, J. (2003), *La filosofía práctica de Hegel. El trabajo y la propiedad privada en la génesis de la teoría del espíritu objetivo*, Río Cuarto, Icala.
- Demmerling, C. (1992), "Philosophie als Kritik. Grundprobleme der Dialektik Hegels und das Programmkritischer Theorie", en: C. Demmerling y F. Kambartel (eds.) (1992), 67-99.
- Demmerling, C. y Kambartel, F. (eds.) (1992), *Vernunftkritik nach Hegel*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Di Giovanni, G. (1992), "The First Twenty Years of Critique: The Spinoza Connection", en: P. Guyer (ed.) (1992), *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge, CUP, 417-448.
- Di Giovanni, G. (1998), "Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant", *Kant-Studien* 89, 44-58.
- Di Giovanni, G. y Harris, H. S. (eds./trs.) (2000<sup>2</sup>), *Between Kant and Hegel. Texts in the Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis / Cambridge, Hackett.
- Di Tommaso, G. V. (1988), "Teleologie und gesellschaftliches Handeln bei Hegel", en: Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1988), 557-571.
- Dotti, J. (1983), *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires, Hachette.
- Dove, K. (1970), "Hegel's Phenomenological Method", *Review of Metaphysics*, XXIII, 4, 615-641.
- Dove, K. (1974), "Die Epoché der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Studien*, Beiheft 11, 1974, 605-621.
- Duque, F. (1985), "Propuesta de lectura de la "Proposición Especulativa" de Hegel", en: F. Duque (1990), *Hegel. La Especulación de la Indigencia*, Granica, Barcelona.
- Düsing, K. (1986), "Syllogistik und Dialektik in Hegels spekulativer Logik", en: D. Henrich (ed.) (1986), pp. 15-38.
- Düsing, K. (1988), "Vorbemerkungen zum Kolloquium über Teleologie und Kosmologie", en: Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1988), 541-544.
- Düsing, K. (1990), "Naturteleologie und Metaphysik bei Kant und Hegel", en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), 141-157.
- Engstler, A. (1996), "Hegels Kritik am Skeptizismus Gottlob Ernst Schulze", en: Fulda y Horstmann (eds.) (1996), 98-114.
- Fichte, J. G., *Reseña de "Enesidemo"*, 1982, Madrid, Hiperión.

- Fleischmann, E. J. (1965), "Hegels Umgestaltung der Kantischen Logik", *Hegel-Studien* 3, 181-207.
- Fleischmann, J. (1964), "Objektive und subjektive Logik bei Hegel", *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 45-54.
- Fogelin, R. (1994), *Pyrrhonian Reflections on Knowledge and Justification*, Oxford, Oxford U.P.
- Forster, M. (1989), *Hegel and Skepticism*, Cambridge (Mass.), Harvard U.P.
- Forster, M. (1993), "Hegel's Dialectical Method", en: F. C. Beiser (ed.) *The Cambridge Companion to Hegel*, 1993, Cambridge U.P., 130-170
- Forster, M. (1996), "Hegel on the Superiority of Ancient over Modern Skepticism", en: Fulda y Horstmann (eds.) (1996), 64-82.
- Frede, M. (1996), "Introduction", en: M. Frede y G. Striker (eds.) (1996), *Rationality in Greek Thought*, Oxford, Clarendon.
- Fulda, H. F. (1973), "Unzulängliche Bemerkungen zur Dialektik", en: R. P. Horstmann (ed.) (1978), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp, 33-69.
- Fulda, H. F. (1973), "Zur Logik der Phänomenologie des Geistes von 1807", en: H. F. Fulda y D. Henrich (eds.) (1973), *Materialien zur Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Fulda, H. F. / Horstmann, R.-P. (eds.) (1996), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Fulda, H. F. y Henrich, D. (eds.) (1973), *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Fulda, H. y J. Stolzenberg (eds.) (2001), *Architektonik und System in der Philosophie Kants*, Hamburg, Meiner.
- Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Fulda, H.-F., Horstmann, R.-P. y Theunissen, M. (1980), *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels "Logik"*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Gawlick, G. y Kreimendahl, L. (1987), *Hume in der Deutschen Aufklärung. Umriss einer Rezeptionsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Graeser, A. (1988), *Kommentar zu Hegels Einleitung in die Phänomenologie*, Stuttgart, Reclam.
- Haack, S. (1993), *Evidence and Inquiry*, Oxford, Blackwell.
- Habermas, J. (1967), "Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes", en: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1969
- Hankinson, R. J. (1994), Reseña de Barnes (1990), *The Journal of Philosophy*, XCI, 2, 109-112.
- Hankinson, R. J. (1995), *The Sceptics*, London, Routledge.
- Hardimon, M. O., "Skepticism, Speculation, and Guidance: Hegel on the Pyrrhonian Guide to Action", en: Fulda, H. F. / Horstmann, R.-P. (eds.) (1996), *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1996, pp. 263-284.
- Hartmann, N. (1929), *La filosofía del idealismo alemán. II Hegel*, Buenos Aires, Sudamericana, 1960.
- Hartmann, N. (1951), *Teleologisches Denken*, Berlin, De Gruyter.
- Heidegger, M. (1950), "Hegels Begriff der Erfahrung", *Holzwege*, Frankfurt, 1950, 105-192.
- Henrich, D. - Düsing, K. (eds.) (1980), *Hegel in Jena. Die Entwicklung des Systems und die Zusammenarbeit mit Schelling*, Bonn, Hegel-Studien Beiheft 20.
- Henrich, D. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1988), *Metaphysik nach Kant?*, Stuttgart, Klett-Cotta.
- Hinske, N. (1991), "Die Wissenschaften und ihre Zwecke. Kants Neuformulierung der Systemidee", Akten des Siebenten Internationalen Kant-Kongresses, Bonn, Bouvier.
- Hookway, C. (1990), *Scepticism*, London, Routledge.
- Horstmann, R.-P. (1984), *Ontologie und Relationen. Hegel, Bradley, Russell und die Kontroverse über interne und externe Beziehungen*, Königstein, Athenäum / Hain.

- Horstmann, R.-P. (1991), *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt, A. Hain.
- Horstmann, R.-P. (ed.) (1978), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Hösle, V. (1988), *Hegels System*, Hamburg, Meiner.
- Hossenfelder, M. (1977), "Escepticismo", en: H. Krings et al., *Conceptos filosóficos fundamentales*, Barcelona, Herder, I, 639 y ss.
- Hossenfelder, M. (1993): véase Sextus Empiricus (B).
- Hoyos, L. E. (2001), *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1967.
- Hyppolite, J. (1946), *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, 1974, Barcelona.
- Iber, C. (1990), *Metaphysik absoluter Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin / New York, W. De Gruyter.
- Iber, C. (1999), *Subjektivität, Vernunft und ihre Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Irwin, T. (1988), *Aristotle's First Principles*, Oxford, Clarendon.
- Jaeschke, W. (ed.) (1993), *Der Streit um die Gestalt einer Ersten Philosophie (1799-1807)*, 1999<sup>2</sup>, Hamburg, Meiner.
- Kant, I. (1992), *Crítica de la facultad de juzgar*, tr. P. Oyarzún, Caracas, Monte Avila.
- Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, tr. Mario Caimi, Buenos Aires, Colihue.
- Kant, I. (1977), *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner.
- Kant, I. (1781, 1787), *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, 1998, Hamburg, Meiner.
- Kant, I. (1790), *Kritik der Urteilskraft*, Hamburg, Meiner, 1990.
- Kant, I., *Werkausgabe*, XII tomos, ed. W. Weischedel, 1982<sup>4</sup>, Frankfurt, Suhrkamp.
- Kim, J. y Sosa, E. (eds.) (1995), *The Blackwell Companion to Metaphysics*, Oxford, Blackwell.
- Kimmerle, H. (1970), *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels "System der Philosophie" in den Jahren 1800-1804*, Bonn, Hegel-Studien Beiheft 8.
- Köhler, D. y Pöggeler, O. (eds.) (1998), *G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*, Berlin, Akademie.
- Kopper, M. (1991), *Die Systemfrage bei Hegel*, Würzburg.
- Kroner, R. (1924), *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 2 Bände.
- Kuhlmann, W. (1985), *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg / München.
- Kuhn, T. (1966), *Las revoluciones científicas*, México, F.C.E.
- Labarriere, P.-J. (1979), *La Fenomenología del espíritu de Hegel. Introducción a una lectura*, tr. 1985, México, F.C.E.
- Lehrer, K. (1990), *Theory of Knowledge*, London, Routledge.
- Lehrer, K. (1992), "Reid, Thomas", en: J. Dancy y E. Sosa (eds.) (1992), *A Companion to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 427-428.
- Léonard, A. (1974), *Commentaire littéral de la Logique de Hegel*, Paris, Vrin.
- Longenese, B. (1981), *Hegel et la critique de la métaphysique. Étude sur la doctrine de l'essence*, Paris, Vrin.
- Lukács, G. (1948), *Der junge Hegel: Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie*, Zürich / Vienna (reed. en Suhrkamp; tr. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, 1985, México, Grijalbo).
- Maluschke, G. (1974), *Kritik und absolute Methode in Hegels Dialektik*, Hegel-Studien, Beiheft 13, Bonn, Bouvier.
- Marcuse, H. (1941), *Reason and Revolution*, Boston (tr. Madrid, 1984).
- Marx, W. (1971, 1981<sup>2</sup>), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in "Vorrede" und "Einleitung"*, Frankfurt, Klostermann.
- Marx, W. (1986), *Das Selbstbewußtsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt, Klostermann.
- Moro Simpson, T. (1964), *Formas lógicas, realidad y significado*, Buenos Aires, Eudeba, 1975.
- Mure, G. R. G. (1950), *A Study of Hegel's Logic*, (1967, 3ra. ed.), Oxford, OUP.

- Nenon, T. (1986), *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*, Tübingen / München.
- Nudler, O. (1996), "Introducción", en: O. Nudler (comp.) (1996), *La racionalidad*, Buenos Aires, Paidós.
- Nuzzo, A. (2003), *System*, Bielefeld, transcript.
- Palacios, J. M. (1979), *El idealismo trascendental: teoría de la verdad*, Madrid, Gredos.
- Paredes Martín, M. (19), "Estudio Preliminar", en: G. W. F. Hegel, *Diferencia entre los sistemas de la filosofía de Fichte y Schelling*, Madrid, Tecnos, 1990.
- Perelman, C. y Olbrechts-Tyteca (1958), *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, Madrid, Gredos.
- Pippin, R. (1989), *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, CUP.
- Platón, *IV Cratylus, Parmenides, Greater Hippias, Lesser Hippias*, tr. H. N. Fowler, London, Heinemann LTD, 1926
- Pöggeler, O. (1966), "Die Komposition der Phänomenologie des Geistes", en: H.-F. Fulda y D. Henrich (eds.) (1973), *Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt, Suhrkamp, 329-390.
- Prauss, G. (1969), "Zum Wahrheitsproblem bei Kant", *Kant-Studien* 60, 166-182.
- Puntel, L. B. (1973), *Darstellung, Methode und Struktur. Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels*, Hegel-Studien, Beiheft 10
- Puntel, L. B. (1975), "Hegels "Wissenschaft der Logik" - eine systematische Semantik?", *Hegel-Studien*, Beiheft 17, 1977, 611-621.
- Puntel, L. B. (1983), "Transzendentaler und absoluter Idealismus", en: D. Henrich (ed.) (1983), *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 198-229.
- Puntel, L. B. (1996), "Lässt sich der Begriff der Dialektik klären?", *Journal for General Philosophy of Science* 27, 131-165.
- Rescher, N. (1979), *Cognitive Systematization*, Oxford, Blackwell.
- Rockmore, T. (1986), *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, Indiana U.P.
- Röttgers, K. (1975), *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*, Berlin / New York, de Gruyter.
- Schick, F. (1994), *Hegels Wissenschaft der Logik – metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen*, Freiburg / München, Alber.
- Schmitz, H. (1992), *Hegels Logik*, Bonn, Bouvier.
- Schnädelbach, H. (1992), *Die Rehabilitierung des animal rationale*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Schulze, E. G. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassungen der Vernunft*, ed. Manfred Frank, Hamburg, Meiner, 1996.
- Sexto Empírico (1996), *Hipotiposis Pirrónicas*, tr. R. Sartorio Maulini, Madrid, Akal.
- Sexto Empírico A, *Outlines of Pyrrhonism. Adversus Mathematicos*, ed. R. G. Bury, 4 vols., Cambridge (Mss.) / London, Harvard U.P., 1990 (1993).
- Sexto Empírico B, *The Skeptic Way. Sextus Empiricus's Outlines of Pyrrhonism*, tr. B. Mates, 1996, Oxford, OUP.
- Sexto Empírico C, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, ed., trad. e introd. por M. Hossenfelder, Frankfurt, Suhrkamp, 1968 (1993).
- Sexto Empírico D, *Hipotiposis Pirrónicas*, ed. R. Sartorio Maulini, 1996, Madrid, Akal.
- Siep, L. (2000), *Der Weg der Phänomenologie des Geistes. Ein einführender Kommentar zu Hegels "Differenzschrift" und "Phänomenologie des Geistes"*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Simon, J. (1982), *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid, Taurus.
- Solana Dueso, J. (ed.) (1996), *Protágoras de Abdera, Dissoi Logoi, Textos relativistas*, Madrid, Akal.
- Souche-Dagues, D. (1986), *Le cercle hégélien*, Paris, PUF.
- Souche-Dagues, D. (1990), "Téléologie et Métaphysique Hegeliennes", en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), 191-204.

- Spinoza, B. de, *Ethik: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*, Hamburg, Meiner, 1999.
- Stanguennec, A. (1990), "La finalité interne de l'organisme, de Kant à Hegel: D'une épistémologie critique à une ontologie spéculative de la vie", en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), 127-140.
- Stekeler-Weithofer, P. (1992), *Hegels Analytische Philosophie. Die Wissenschaft der Logik als kritische Theorie der Bedeutung*, Paderborn, Schöningh.
- Surber, J. P. (1975), "Hegel's Speculative Sentence", *Hegel-Studien* 10, Bonn, 211-230.
- Taylor, C. (1975), *Hegel*, Cambridge, CUP.
- Theunissen, M. (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Torretti, R. (1967), *Manuel Kant. Estudios sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Buenos Aires, Charcas, 1980.
- Torretti, R. (1973), "Juicios sintéticos a priori", in: C. Cordua und R. Torretti (1992), *Variedad en la razón. Ensayos sobre Kant*, Río Piedras, 105-130.
- Toulmin, S. (1958), *The Uses of Arguments*, Cambridge, CUP, 1993.
- Toulmin, S., Rieke, R. y Janik, A. (1978), *An Introduction to Reasoning*, New York, 1984.
- Tsujimura, K. (1983), "Das Hegelsche 'für uns'", en: D. Henrich (ed.) (1983), *Kant oder Hegel?*, Stuttgart, Klett-Cotta, 374-387.
- Tugendhat, E. (1979), *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Tuschling, B. (1990), "Intuitiver Verstand, absolute Identität, Idee. Thesen zu Hegels früherer Rezeption der Kritik der Urteilskraft", en: Fulda, H.-F. y Horstmann, R.-P. (eds.) (1990), 174-188.
- Valls Plana, R. (1971), *Del yo al nosotros. Lectura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Barcelona, Laia.
- Vaysse, J.-M. (1994), *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idealisme allemande*, Paris, Vrin.
- Vernant, J. P. (1965), *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel.
- Villoro, L. (1982), *Creer, saber, conocer*, México, Siglo XXI.
- Wagner, H. (1977), "Berichte und Diskussionen zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal- und Transzendentallogik", *Kant-Studien* 68, 71-76.
- Walton, D.N. (1991), *Begging the Question. Circular Reasoning as a Tactic of Argumentation*, New York, Greenwood Press.
- Walton, D.N. (1998), *Ad Hominem Arguments*, Tuscaloosa / London, University of Alabama Press.
- Westphal, K. (1998), *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*, Frankfurt, Klostermann.
- Williams, M. (1980), "Coherence, Justification, and Truth", *Review of Metaphysics* 34, 243-272.
- Williams, M. (1986), "Descartes and the Metaphysics of Doubt", en: A. O. Rorty (ed.) (1986), *Essays on Descartes' Meditations*, California, 117-139.
- Williams, M. (1999), "Skepticism", en: J. Greco y E. Sosa (eds.) (1999), *The Blackwell Guide to Epistemology*, Oxford, Blackwell, 35-69.
- Williams, M. (2001), *Problems of Knowledge. A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford, OUP.
- Wohlfart, G. (1983), *Der spekulative Satz. Bemerkungen zum Begriff der Spekulation bei Hegel*, Berlin / Nueva York, de Gruyter.
- Wolff, D. (1986), "Über Hegels Lehre vom Widerspruch", en: D. Henrich (ed.) (1986), 107-128.
- Wolff, M. (1981), *Der Begriff des Widerspruchs. Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels*, Königstein.
- Zahn, M. (1973), "Sistema", en: *Conceptos Filosóficos Fundamentales*, Madrid, Herder.
- Zimmerli, W.C. (1974), *Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels "Differenzschrift"*, Bonn, Hegel-Studien, Beiheft 12.