



LÓGICA Y ESCEPTICISMO EN LA PRIMERA CONCEPCIÓN HEGELIANA DE UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Dr. Sergio Montecinos¹

Ruhr-Universität, Bochum, Alemania

Resumen: Entre los años 1801 y 1803, Hegel concibió su primer plan de una introducción sistemática al saber especulativo, consistente en una lógica cuyo fin sería la asunción de la reflexión finita. A diferencia de enfoques posteriores, esta primera lógica introductoria exhibe la importante presencia de una peculiar forma de escepticismo, cuyo concepto Hegel elabora a partir de una apropiación de las fuentes escépticas antiguas. Este artículo se propone hacer una reconstrucción de los pasos centrales de este plan con el objetivo de verificar y establecer el sentido de este encuentro entre lógica y escepticismo.

Descriptor: Sistema hegeliano · Filosofía especulativa · Escepticismo · Reflexión · Lógica · Dialéctica · *Aufhebung* (asunción).

Abstract: Between 1801 and 1803 Hegel conceives his first plan for a systematic introduction to the speculative knowledge which consists in a logic whose goal would be the assumption of the finite reflection. Unlike subsequent approaches, this first introductory logic presents an important and peculiar form of skepticism, whose conception Hegel elaborates from an appropriation of the sources of the ancient skepticism. This paper proposes a reconstruction of the central steps of this plan with the aim of verifying and establishing the meaning of this encounter between logic and skepticism.

Keywords: Hegelian system · Speculative philosophy · Skepticism · Reflection · Dialectic · Logic · *Aufhebung* (sublation).

Enviado: 23/03/2017. Aceptado: 08/06/2017

En la Observación al §78 de la *Enciclopedia*, Hegel sugiere que un “*escepticismo*, considerado como una ciencia negativa conducida a través de todas las formas del conocer podría ofrecerse como una introducción” al saber o a la ciencia, debido a que —como señala el cuerpo del párrafo— el “ingreso <Eintritt> a la ciencia” requiere “renunciar a todas las presuposiciones y prejuicios que podrían ser tomados de la representación o del pensar”, ya que ese contenido sólo puede tener un tratamiento organizado, deducido y justificado por el pensar

¹ Becario Conicyt Post-Doctorado en el extranjero. Doctor en Filosofía por la Universidad Autónoma de Madrid. Miembro investigador externo del grupo de investigación del Prof. Félix Duque (Universidad Autónoma de Madrid).



en el interior de la ciencia misma, como parte de su desarrollo inmanente. En tal sentido, la Observación señala que la función de este “escepticismo” sería precisamente la de exponer “la nulidad de tales presuposiciones”. Ahora bien, en la primera edición de la misma obra, aparecida en el año 1817 en Heidelberg, Hegel se refiere a este “escepticismo” usando prácticamente las mismas palabras. Además, pese a que el párrafo correspondiente (HeEnz §36) es un tanto más prosaico, éste conserva el mismo sentido. Sin embargo, la Observación contiene un pasaje que posteriormente Hegel suprimió por completo, probablemente debido a la confusión que siembra. Este pasaje hace alusión a la *Fenomenología del espíritu* como un intento de introducir a la ciencia a través de una “historia científica de la conciencia” (se trataría de una “primera parte de la filosofía” que “debía preceder a la “ciencia pura” en tanto “producción <Erzeugung> de su concepto”). La confusión que siembra el pasaje radica en que Hegel mismo también caracterizó la *Fenomenología* como un escepticismo (GW 9, p. 56), el cual sin embargo no se dirige —al menos no directamente— a las “formas del conocer”, sino a las *figuras de la conciencia* tal como ellas tienen existencia (*Dasein*). Con todo, es claro que Hegel diferencia la *Fenomenología* de un escepticismo introductorio *puro*, por así decir, de modo que ambas ciencias parecen haberse ofrecido para él en algún momento como una alternativa posible para una exposición introductoria, destinada a ser la primera parte del sistema. Es sabido que la *Fenomenología* fue la opción que Hegel finalmente desarrolló en profundidad. Sin embargo, no es claro qué es lo que lo lleva a mencionar en la *Enciclopedia* un segundo escepticismo, ni tampoco en qué consistiría éste o si alguna vez exploró realmente tal alternativa.

Parte de la investigación dedicada a la filosofía de Hegel ha reconocido la importante función que las fuentes antiguas del escepticismo tuvieron para la formación de su dialéctica especulativa.² La instancia específica que catapultó esta proyección del escepticismo al pensamiento de Hegel se constituye, precisamente, a propósito del problema de una introducción al saber. Antes de que el filósofo llegara a la concepción de la lógica como ciencia especulativa y base de su sistemática, intentó llevar a cabo una lógica introductoria destinada a la asunción del conocer finito en cuanto tránsito al saber especulativo propiamente tal. El primer diseño de esta lógica coincide con la llegada de Hegel a Jena, período en el que comienza la elaboración de un sistema filosófico propio, aunque lo hará influido en forma y fondo por el intuicionismo de Schelling y una comprensión todavía sustancialista de lo absoluto. Las primeras fuentes del período que nos han sido transmitidas permiten detectar una importante conexión entre los conceptos de lógica y escepticismo en el contexto del diseño de una introducción a la filosofía. Posteriormente, hacia

² Al respecto, Düsing (1976), p. 100 ss.; Buchner (1985) y (1990); Schäfer (2001), p. 81 ss.; Varnier (1986).



el año 1804, Hegel elabora con mayor detalle una lógica introductoria en la que, sin embargo, el escepticismo se ha fusionado con (o diluido en) una concepción metódica de la dialéctica que alcanzará una centralidad cada vez mayor en su pensamiento. Sin embargo, en la formulación temprana de una introducción, el papel del escepticismo habría sido de tal importancia que incluso se ha llegado a reconocer en esta concepción temprana de una lógica introductoria a una lógica de carácter escéptico (Düsing, 1976, pp. 100-102; Trede, 1972, p. 126).³ Si bien la naturaleza de las fuentes transmitidas impide saber si Hegel llegó o no a elaborar en detalle un proyecto para esta lógica, lo cierto es que se encuentran elementos dispersos para reconstruir su sentido general.

En el presente artículo sostenemos que no es aventurado considerar que aquel “escepticismo” dirigido a las “formas del conocer”, que Hegel sugiere en la *Enciclopedia*, se refiere, retrospectivamente, a esta temprana concepción de una introducción que, si bien fue abandonada prontamente por él, ejerció un profundo influjo tanto en su concepción de una introducción a la filosofía en particular como en aspectos metódicos de su filosofía en general.

A continuación intentaremos reconstruir sectores del pensamiento de Hegel en los primeros años de Jena, procurando establecer la conexión entre los conceptos de ‘escepticismo’ y ‘lógica’, en vista de la elaboración de una introducción al saber. Procederemos del siguiente modo: (1) En primer lugar señalaremos el giro que el pensamiento de Hegel da tras su llegada a Jena; (2) en segundo lugar, caracterizaremos la sistematicidad, los problemas y el sentido general de la idea de una introducción a la ciencia; (3) en tercer lugar, veremos cómo se conecta esta idea de una introducción con una lógica de la reflexión finita entendida como un escepticismo.

1. EL CAMBIO DE PARADIGMA EN JENA

Al llegar a Jena el año 1801 Hegel se ve enfrentado a la tarea de reformular el núcleo de su pensamiento en vista de un conjunto de problemas y necesidades histórico-culturales que ya había identificado durante su estancia en Frankfurt. Este conjunto de problemas y necesidades, que abarcan ámbitos diversos como la moral, la política, la religión y desde luego la filosofía, fue puesto en conexión por Hegel con una determinada forma de racionalidad que sería activa en las diversas esferas de la vida. La característica básica de esta forma de racionalidad —

³ Un antecedente valioso es aportado por Schelling quien, notoriamente influido por Hegel (que por entonces se ocupaba de una lógica), el año 1802 sostiene en una de sus lecciones (publicadas en 1803 con el título de *Lecciones sobre el método del estudio académico*): “(...) una ciencia tal aún no existe. Si ella fuera una *exposición pura de las formas de la finitud* en su referencia al absoluto, entonces debería ser un escepticismo científico” (6ta Lección).



correspondiente al derrotero tomado por la modernidad en la Ilustración— consiste en el establecimiento y la fijación de límites absolutos y abstracciones, de los cuales resulta una comprensión y una organización de las diversas dimensiones de la vida humana y la naturaleza dominada por separaciones, oposiciones y relaciones mecánicas o de dominación. Este principio de la cultura moderna fue denominado por Hegel y su grupo de amigos en Frankfurt (Höderlin, Zwilling y Sinclair) como *reflexión*, lo cual hace abiertamente referencia al acto espontáneo mediante el cual el yo reflexiona hacia sí desde su representación del objeto, el cual es en última instancia algo exterior, un material dado para su actividad ponente. Por este motivo, el término contiene también cierto diagnóstico crítico de las filosofías de Kant y, sobre todo, de Fichte, por cuanto ambas constituían la formulación más profunda, incluyente y radical de un pensamiento reflexivo. La oposición fundamental que la reflexión fija, y a partir de la cual expande su actividad limitadora, se conecta estrechamente con la autoposición del yo fichteano, es decir, de la unidad idéntica de la reflexión autoconsciente. Desde la oposición fundamental de la reflexión —el yo formal por un lado y el contenido que debe determinar por el otro— surge un campo de experiencia determinado exteriormente por la acción de ésta, a saber, un todo de representaciones subjetivas dentro del cual se comprende y organiza lo objetivo y lo subjetivo.

Más allá de los aspectos necesarios, valorables o irreductibles que Hegel reconoció en el modo en que la reflexión determina su mundo, en Frankfurt llevó a cabo un modelo religioso, fundado en la inmediatez ‘a-reflexiva’ del sentimiento (*Gefühl*) y la creencia (*Glauben*), destinado a superar las limitaciones de la reflexión y establecer un horizonte de sentido absoluto en el cual sus determinaciones abstractas pudieran ser referidas: se trataba de una elevación (*Erhebung*) desde la *vida finita* del entendimiento y su mundo hacia la *vida infinita* en cuanto espíritu. Hacia el final de su estancia en Frankfurt, Hegel abandonó este modelo religioso de unificación, pero la tarea misma de asumir la reflexión y todo el “suelo de finitud” (VdS, GW 4, p. 207) por ella producido será mantenida y radicalizada.

Como anunciamos, en Jena Hegel se enfrenta a la tarea de asumir la reflexión y sus productos, pero esta vez no considera suficiente al intento de unificación llevado a cabo en Frankfurt. Uno de los motivos que permiten explicar este giro se conecta con la comprensión cada vez más radical por parte de Hegel de la imposibilidad histórica de superar las oposiciones de la reflexión por medio de un acceso inmediato a lo absoluto tal como el que tiene lugar en el sentimiento religioso y la intuición sensible que lo catapulta. En este sentido argumenta el *Differenzschrift* cuando sostiene que “la suprema perfección estética, tal como se forma en una determinada religión (...) sólo ha podido ser enérgica en la formación cultural hasta cierto punto (...). La cultura al progresar se ha escindido de ella, colocándose *junto*

a ella o a *ella* junto a sí” (*Diff*, GW 4, pp. 14-15). En Jena, Hegel advierte que la moderna cultura del entendimiento es tan esencialmente reflexiva que instancias de unificación no reflexivas como las provistas por la religión y el arte han perdido la efectividad que tuvieron antiguamente, y ello no es simplemente reversible. Por este motivo tales instancias permanecen aisladas dentro de la cultura y no influyen enérgicamente a otras áreas. Más bien sucede lo contrario: en una cultura reflexiva la creencia ya “no expresa lo sintético del sentimiento y la intuición, es una relación reflexiva con lo absoluto” que “conserva la forma de la separación” (*Diff*, GW 4, p. 21), ya que su objeto, lo absoluto, adquiere una forma reflexiva y se contrapone a lo finito a la manera de un postulado. La consecuencia de esto es que “desde comienzos del período jenense Hegel intenta pensar la unificación de los términos contrapuestos radicalmente desde la escisión” (Bonsiepen, 1972, p. 30), vale decir: la reflexión es el modo en que lo absoluto aparece para nosotros, de modo que sus productos sólo pueden ser unificados si se permanece en ellos. Esta idea llevará a Hegel a establecer un modo de conocimiento cuyo carácter es *absoluto*. Frente a la creencia y el sentimiento, sería éste el modo en que es posible asumir la reflexión sin suprimir sus determinaciones.

1.1. REFLEXIÓN Y ESPECULACIÓN

En una de sus primeras lecciones en Jena, conservada como *Introductio in Philosophiam*, Hegel señala claramente la transformación de su enfoque: “sin ir hacia la oposición no es posible su asunción. Asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto” (GW 5, p. 265). La idea de un modo de conocer absoluto marca una continuidad y una diferencia con el modo de conocimiento reflexivo: por una parte, las categorías que empleamos para conocer *en general* son necesariamente reflexivas y finitas, son categorías del entendimiento. Por ello, nuestro conocimiento de lo absoluto debe llevarse a cabo, de algún modo, por medio de tales categorías. Sin embargo, por otro lado, tales categorías son precisamente el medio a través del cual la reflexión pone lo absoluto como algo finito, como algo abstracto y afectado por oposiciones: “La mera reflexión conoce las formas sólo en el interior de la contraposición, y entonces sólo las tiene en el modo de su finitud” (GW 5, p. 272). Por eso es necesario que el conocimiento absoluto se diferencie del finito, pese a encontrarse esencialmente conectado con él. Hegel denomina al conocimiento absoluto como *especulativo*, diferenciándolo de la reflexión (cf. Düsing 1969, 1980, 1988). A su vez, esta diferencia —que sustituye la división de disciplinas Filosofía-Religión— se asocia con la división entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*) que Kant establece en su primera crítica, pese a que modifica su sentido.

El objeto propio de la filosofía, la razón, sería accesible de un modo más pleno si la filosofía deviene especulación, es decir, si se encuentra con su modo



propio de conocimiento. Esto comporta el problema de establecer la conexión existente entre razón y reflexión:

“En cuanto ciencia de la verdad, la filosofía tiene propiamente al conocer infinito o el conocer de lo absoluto como objeto <*Gegenstand*>; pero este conocer infinito o la especulación no se encuentra frente al conocer finito o la reflexión como si ambos fueran absolutamente contrapuestos entre sí. El conocer finito o la reflexión sólo abstrae de la absoluta identidad aquello que en el conocimiento racional se encuentra referido entre sí, o igualmente puesto <*gleichgesetzt*> mutuamente; sólo a través de esta abstracción deviene un conocer finito” (GW 5, p. 271).

Observemos que en el pasaje se sostiene que, para llevar a cabo su conocimiento, la reflexión “abstrae” de una “absoluta identidad” y se entiende además esta identidad como el objeto de la filosofía y el contenido de la razón. Esto nos indica que lo puesto por la reflexión, es decir, las determinaciones finitas mediante las cuales organiza la experiencia del objeto dado, es el resultado de la limitación de una identidad absoluta “previa” en la que aquello que para la reflexión es separado, se encuentra referido.⁴ Por tanto, se trata de un único contenido que aparece de dos formas diferentes, las cuales, vistas desde la reflexión, son absolutamente contrapuestas. En un sentido similar Hegel habla en el *Differenzschrift* de una *doble presuposición* (*Diff*, GW 4, pp. 15-16): por un lado, se encuentra lo absoluto, entendido como la totalidad a partir de la cual la reflexión realiza su actividad limitadora; por otro lado, se encuentra el hecho mismo de nuestra conciencia, es decir, el ‘haber-salido-ya’ (*Herausgetretenseyn*) de lo absoluto en cuanto *factum* de nuestra experiencia, el mundo de la caída en lo finito. El modo en que Hegel entiende la relación entre ambos momentos mencionados es una relación de *mimesis* (Trede, 1972, pp. 149-

⁴ Consideramos que la conexión entre la reflexión y el conocimiento de la absoluta identidad de la razón debe entenderse de modo *dialéctico*: no se trata de que exista una esfera en que la identidad de la razón se dé con independencia de la acción de la reflexión y que posteriormente está venga a tomar de aquélla un material para abstraer. Ambas esferas constituyen un círculo de alimentación recíproca. Fuera de la acción de la reflexión —y esto es lo que vimos respecto al cambio de paradigma iniciado en Jena— la identidad absoluta es indeterminada, una “noche” que “descansa sobre la nada, pues lo indeterminado es nada para el entendimiento” (GW 4, p. 17). Esto quiere decir que sólo hay determinación de lo absoluto allí donde éste ha sido limitado y ‘finitizado’ por la reflexión, lo cual ha sucedido ‘siempre-ya’, pues es la condición de nuestro mundo (la partición originaria del juicio, diríamos con Hölderlin) y, en cuanto tal, constituye un elemento esencial para que lo absoluto aparezca. Lo que sucede, sin embargo, es que el “precio a pagar” por esta determinación, por la constitución de la experiencia, es la proliferación de la actividad reflexiva y el surgimiento de un mundo dominado por su naturaleza limitadora y abstracta. Por eso es que Hegel considera que en la identidad de la razón se encuentra unido aquello que para la reflexión está separado; es decir: una vez que ya se está en el *factum* de la experiencia cabe pensar lo racional como unidad de la determinación reflexiva y la immanencia de lo racional, de modo que “la diferencia entre la construcción del universo a través de y para la inteligencia y su organización, aparentemente independiente, como algo objetivo intuido, se encuentra aniquilada” (GW 4, p. 28). Sólo el conocimiento de esta unidad de lo subjetivo y lo objetivo sería lo especulativo.

150).⁵ La identidad del entendimiento, aquello que hace que su poner se exprese en *algo* puesto, es finita porque se pone al abstraer de sí lo diferenciado. Esta abstracción de lo diferenciado constituye, a su vez, su carácter *formal*, pues se trata de una identidad pura, lo que para Hegel equivale a decir tautológica, fija y vacía ($A=A$). Contrariamente, la identidad de la razón es identidad en la diferencia, motivo por el cual es concreta y sólo puede conocerse como desarrollo (*Entwicklung*). En este sentido es que los productos de la reflexión constituyen formas limitadas y aisladas de la identidad absoluta. Tales productos sólo pueden fijarse en su finitud en la medida en que se dan una *apariencia* (*Schein*) de razón. Es precisamente esta apariencia aquello que enfrenta y contrapone las diversas identidades finitas de la reflexión, pues cada una se afirma a sí misma en su aislamiento como si constituyese una unidad autosubsistente (*Selbständig*).⁶

Ahora bien, la relación entre reflexión y especulación puede tematizarse en vista de dos objetos diferenciados (dos formas de tematización de la reflexión). Desde nuestra perspectiva, Hegel tendrá ambas esferas a la vista durante los años de elaboración de su enfoque introductorio, pese a que finalmente se decanta por una de ellas. Pues bien, la primera de éstas tiene la forma de la *figura* concreta de la aparición, vale decir, el *estar* (*Dasein*) de lo absoluto según la forma propia del estar. Esta forma concreta exhibe la relación entre el conocer y su objeto (*Gegenstand*), vale decir, cómo el contenido le aparece a la conciencia como una inmediatez *aparentemente* dada y frente a la que se forma representaciones *aparentemente* verdaderas. La segunda posibilidad consiste en hacer abstracción de la forma de la relación entre sujeto y objeto y concentrarse en las formas puras que *determinan esta relación*. En este punto se trata de *conceptos puros* y, como veremos, su exposición debería tomar una forma próxima a la exposición trascendental de las categorías del entendimiento. Aquí, la apariencia ya no consiste en la solidez del objeto, ni en la certeza que el conocer tiene respecto a lo que opina del objeto, sino solamente en el

⁵ En el apunte para sus lecciones del semestre de invierno 1801/02, titulado, *Logica et Metaphysica*, Hegel sostiene lo siguiente: “El entendimiento imita a la razón en su finitud cuando se empeña en llevar a la unidad sus formas; pero la unidad que él puede producir es sólo una unidad formal o ella misma una unidad finita, porque él se basa en la contraposición absoluta, en la finitud” (GW 5, p. 272).

⁶ Es importante tener en cuenta la relación del concepto de apariencia (*Schein*) con el de aparición (*Erscheinung*): en nuestro contexto, la apariencia es aquello que, por un lado, otorga “validez” al ámbito de nuestra experiencia inmediata pues constituye la confianza en el modo natural en que experimentamos las cosas y en que opinamos saber sobre ellas. En virtud de ella la aparición de lo absoluto deviene nuestro mundo en su solidez. Pero por otro lado, la apariencia es lo que desconecta la aparición de su fuente, vale decir, lo que interrumpe el paso hacia la razón y afirma la finitud, de modo que constituye el verdadero campo de despliegue de la actividad reflexiva. No es casual que Hegel se proponga expresamente “poner la escisión en lo absoluto como su aparición (*Diff*, GW 4, p. 16); la apariencia fija al producto de la reflexión como si éste fuera algo en sí mismo e inmediato, escindiéndolo de lo otro. Con ello impide reconocer su *mediación*: cómo es que se refiere esencialmente a otro, y cómo es que es un momento de la totalidad de la razón, la manifestación finita de su identidad



hecho de que la categoría del entendimiento es aislada y fija. Esto es importante para comprender el sentido que Hegel asignará a una lógica introductoria, pero también para detectar las raíces de la exposición llevada a cabo en la *Fenomenología*.

Desde lo anterior puede comprenderse el doble respecto del problema al que se ve enfrentado Hegel, respecto que es válido para las dos esferas de tematización del conocer finito. Por una parte, se trata de unir lo que para la reflexión permanece separado, cuestión que ella misma, según su modo habitual de operar, no consigue hacer ya que sólo consigue unificar oposiciones a través de una identidad frente a la cual algo otro queda opuesto, y así al infinito. Por otra parte, se trata de generar las condiciones para que el conocer se revele como especulación, vale decir, para que la filosofía alcance su propio modo de conocimiento y lo legitime y justifique tanto frente al conocer habitual como a sí misma (Fulda, 1975, p. 725). Esto equivale a referir las determinaciones del entendimiento a la razón, a elevar la reflexión al absoluto.

Podemos ya entrever que si la apariencia presente en la aparición es lo que fija y ‘absolutiza’ su modo inmediato y finito de aparecer, entonces esta tarea, en sus múltiples sentidos, se conectará con una estrategia crítica dirigida *contra la apariencia en el conocer*, operación que, al negar lo aparente, *referiría la aparición a su esencia*. Esta será la tarea de una *introducción a la filosofía*.

2. EL CONCEPTO DE UNA INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA

Si volvemos a las dos presuposiciones mencionadas más arriba, provenientes del *Differenzschrift*, es posible sostener ahora que la esfera de la finitud, el “haber-salido-ya” de la segunda presuposición, se mantiene opuesta a la primera de las presuposiciones (la identidad de lo absoluto) precisamente *en virtud de la apariencia presente en aquélla*. Desde este punto de vista, el problema de llevar la reflexión a la razón, de conseguir que aquélla se reconozca a sí misma como especulación y a su objeto como el objeto del conocer especulativo, consiste en unir ambas presuposiciones, en conectar la segunda (nuestra relación inmediata con el objeto) con la primera (el saber de la identidad entre concepto y ser). Desde aquí puede explicarse el carácter *inter-medio*, mediador y liminar, de la exposición introductoria, al igual que su carácter *negativo*. Con ella se lleva a cabo una mediación entre dos formas del *inicio* (*Anfang*): por un lado, el inicio empírico del saber, situado y determinado por circunstancias contingentes provenientes de la cultura y del individuo que vive en ella, así como por la exterioridad que el conocer tiene con respecto a su objeto y al modo filosófico de conocimiento; por otro lado, el inicio absoluto del saber en cuanto tal, el cual contiene como asumida la exterioridad del conocer finito, y expone el movimiento y la determinación inmanente de la identidad de la razón.



2.1. DOS ASPECTOS DE LA EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA

La exposición introductoria constituye una mediación entre el saber y su tiempo. Por este motivo se trata de una operación compleja que involucra diversos aspectos. Conviene referirnos brevemente a dos de ellos.

i) El primero y más general se conecta con el carácter históricamente situado del inicio empírico. El problema de la introducción refleja en la esfera del pensamiento un aspecto fundamental del convulsionado período juvenil de Hegel: se trata de un tiempo de cambios profundos en la geopolítica de Europa, en el que los cimientos del orden monárquico se desmoronan vertiginosamente y las certezas provenientes de ese orden y de ese mundo dan señales de agotamiento (cf. GW 4, p. 318 ss, GW 9, p. 15). Frente a esto emerge la incertidumbre por el porvenir, pero también la necesidad de afianzar el paso a una nueva época que promete rejuvenecer las instituciones e inaugurar un nuevo orden conforme a los ideales liberadores de la razón. En tal sentido, Hegel sostiene que “es en estos períodos de transición donde caen las épocas de la filosofía” (GW 5, p. 269), vale decir, en medio del hundimiento de lo antiguo y la configuración de lo nuevo. La promesa de un nuevo orden constituye también una tarea para la filosofía, pues llevar a cabo esta transición de un modo pleno requiere combatir las formas petrificadas de la cultura, y ello también en el terreno del pensamiento: es menester un giro en la manera de pensar como parte de la transformación iniciada en el terreno de la efectividad, interiorizar la crisis de lo efectivo, de la cual emerge lo posible. Sólo entonces será posible *iniciar* verdaderamente una nueva época y expandir el nuevo principio entrante en las diversas manifestaciones de la cultura. La tarea de hacer posible un inicio histórico mediado por la filosofía corresponde en su especificidad a la introducción del sistema. Tomando en cuenta esto, no es de extrañar que Pöggeler (1993), p. 137, la caracterice como una *praxis suprema*. Se trata, pues, de transformar el modo de pensar de una época a través de la crítica de sus fundamentos y certezas más íntimas. O tal como señala un aforismo escrito en Jena: se trata de un “dudar de todo” que “niega la entera naturaleza de la esencia” (TW 2, p. 549) tal como aparece para el conocer habitual.⁷ Esta empresa negativa, sin embargo, se encuentra referida al nuevo inicio, entendido como el resultado positivo de la tarea crítica. Es este el inicio del saber especulativo en cuanto tal, en cuyo contenido la esencia absoluta aparecería *en el conocer* según su forma propia. Se trata por tanto de una nueva

⁷ En *Logica et Metaphysica* Hegel anuncia esta idea radicalmente al sostener que el individuo debe “haber conocido el todo, purificándose con ello de toda condición limitada <Beschränkenheit>. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda la confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por ese ser humano. En otras palabras, debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realizar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu” (GW 5, p. 270).



forma de exposición científica y de una nueva disciplina de conocimiento, que Hegel en el período se encuentra gestando bajo el nombre tradicional de *metafísica*.⁸

ii) El segundo aspecto a subrayar consiste en la condición *híbrida* de la exposición introductoria. Pese a que durante los primeros años de su período en Jena, Hegel se encuentra intensamente ocupado con el problema de una introducción, está lejos de ignorar lo paradójico que éste resulta para la idea de verdad y conocimiento propios de la filosofía especulativa. Y es que si se trata de considerar lo verdadero como lo absoluto y al conocer de lo verdadero como la exposición de su contenido inmanente (es decir, del concepto que es uno con el ser absoluto), entonces ha de aceptarse que el objeto de la filosofía no tiene un afuera. Desde aquí no sólo es superfluo, sino también un contrasentido proponer la necesidad de una introducción.⁹ Esta paradoja se despeja si se atiende al siguiente pasaje, íntimamente conectado con lo que hemos venido desarrollando:

“El filosofar es algo empírico <empirisch> y puede partir de puntos de estancia subjetivos muy diversos, y el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas de acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a través de sus formas limitadas, a captar el cometido en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto de la filosofía. (...) Si la filosofía es completa y redonda, el filosofar por el contrario es algo empírico, que puede partir de diversos puntos de estancia y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad; en relación al punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía” (GW 5, pp. 259; 260-261).

El pasaje refuerza parte de lo que hemos sostenido, pero agrega dos elementos importantes. En primer lugar, que Hegel entiende la tarea de una introducción también como una reconducción de la diversidad de posiciones propias de la disputa filosófica de su tiempo, aquello que Fulda (1975), p. 200, denomina “reino animal filosófico”, a cierto horizonte común. De este modo, la negación de las diversas posiciones aseveradas subjetivamente por el conocer finito daría como resultado

⁸ Naturalmente, no se trata de un regreso a la metafísica dogmática: solamente la crítica a la finitud en el conocer tornaría posible, necesaria y legítima esta nueva forma de conocimiento, caracterizado por ser un conocimiento de la totalidad desde el punto de estancia de la totalidad. E igualmente: sólo a través de la crítica de la reflexión podría establecerse en qué sentido sus categorías y prestaciones tienen lugar y validez en un conocimiento absoluto.

⁹ Es más, la necesidad de un introducir (*Einleiten*) previo a la exposición de lo verdadero ha resultado, a juicio de Hegel, catastrófica para la filosofía ya que, convertida en una crítica del conocimiento previa al conocimiento, se ha mantenido fuera de su objeto y con ello de la verdad. En tal sentido, el suabo sostiene que la ciencia “no requiere ni tolera una introducción”, e incluso que “nada debe ser más evitado que transformar la entera filosofía en un introducir o que un introducir sea tomado por filosofía” (GW 5, pp. 259-260).

una suerte de transposición (Übersetzung) de éste al objeto de la filosofía. En segundo lugar —y esto es lo más importante para nuestro argumento ahora— se insiste en la peculiaridad del espacio introductorio: la introducción es necesaria debido a la facticidad histórica en la que nos encontramos necesariamente cada vez y en la que, por tanto, lo absoluto mismo se encuentra inmediatamente. En tal sentido, puede sostenerse que la paradoja de la introducción se despeja aceptándola, es decir, aceptando que se trata de una operación del saber que no corresponde a su condición inmanente, pero sin la cual no podría darse una existencia (*Dasein*) en el mundo: aparecer en la figura de la ciencia. A través de la introducción, el saber recupera para sí el contenido tal como se da en el “afuera”, abriéndose un espacio allí (es decir, en el tiempo) al organizarlo de acuerdo a su principio. Para esto debe “expandirse” hacia el exterior y transmitirse a lo otro, lo cual es al mismo tiempo una remisión de lo otro hacia sí y la fundación libre de su inicio absoluto. La consecuencia de esto es que la exposición introductoria, que es la encargada de ejecutar la operación liberadora mencionada, debe *dar un tratamiento especulativo a un objeto que exhibe la forma de lo empírico*. Y en esto radica su carácter híbrido.

2.2. ALCANCES SISTEMÁTICOS RELATIVOS A LA EXPOSICIÓN INTRODUCTORIA:

LA REFLEXIÓN COMO RAZÓN

Tanto la naturaleza híbrida de la exposición introductoria, como la función mediadora de la introducción en cuanto tal exigen una estructura sistemática que comparta su pertenencia a dos órdenes distintos. Es posible localizar esta estructura sistemática en los conceptos de “reflexión filosófica” y “reflexión especulativa”, presentes en el *Differenzschrift*. En un pasaje se sostiene que llegar a la especulación exige cierta “aniquilación (*Vernichtung*) de la conciencia misma” (*Diff*, GW 4, p. 23), aniquilación que para la reflexión sería un abismo (*Abgrund*) en el que ella desaparecería. Más allá del aire schellinguiano del pasaje, lo que nos interesa es que Hegel anuncia en el texto, a propósito de esta exigencia de aniquilación y este abismo en el que cae la reflexión, *dos tipos de reflexión*: uno que es propio de la conciencia (“la mera reflexión”) y otro perteneciente a la especulación (el “entendimiento que razona”). Ambos tipos de reflexión tienen en común el hecho de que, en cuanto finitas, desaparecen en el inicio del saber especulativo: su noche, sostiene Hegel, es “el mediodía de la vida”. Pero además tal noche constituye la posibilidad de un *encuentro* entre entendimiento y razón, lo cual explica la coexistencia de dos formas de reflexión en un mismo espacio. Consideramos que la diferencia entre estos tipos de reflexión anuncia el recurso sistemático que Hegel elabora para estructurar la exposición introductoria: debido a que el conocer especulativo es absoluto, no hay para él un conocimiento anterior destinado a introducirlo, vale decir, su propia introducción debe ser una exposición de tipo especulativo. Ahora bien, dado que su objeto es en este caso



aquello que se define por estar (aparentemente) *fuera* de la especulación, entonces se hace necesaria una forma de reflexión que sea de carácter racional. Mientras que la “mera reflexión” es simplemente el modo en que ésta es y opera con independencia del saber, el “entendimiento que razona” es la reflexión tal como es para un examen y un tratamiento racional. Este término medio entre reflexión y especulación tiene en común con la reflexión su carácter finito y su exterioridad respecto al saber y al objeto absoluto de éste, pero al mismo tiempo constituye la *asunción metódica* de su finitud, su reducción y exposición conforme al principio especulativo.

El núcleo especulativo de esta prestación metódica de la reflexión se encuentra, como cabría suponer, en el interior del saber especulativo propiamente tal bajo el nombre de *reflexión especulativa*. Hegel llega a establecer dicho concepto en una confrontación indirecta con el intuicionismo de Schelling, de cuya filosofía aún parece depender en el *Differenzschrift*. El inicio del saber especulativo requiere de dos condiciones: una negativa, que ya hemos caracterizado, y una positiva, que sólo surge una vez negada la exterioridad que la reflexión tiene con respecto al objeto absoluto del saber y que requiere, para la captación de este objeto como un *todo*, de una forma de intuición no empírica denominada por Hegel —en abierta alusión a la intuición intelectual— como *intuición trascendental*.¹⁰ Esta forma de intuición cumpliría tanto la función de unificar las determinaciones de la reflexión con la materia absoluta del objeto de la filosofía, como la de proveer el espacio para la *construcción (Konstruktion)* del saber.¹¹ Por su parte, la construcción avanzaría por medio de un sistema de subsunción recíproca entre concepto e intuición que culmina en una forma absoluta de intuición en virtud de la cual el saber se eleva hasta un punto de indiferencia (*Indifferenz*) en el que las determinaciones de la totalidad se abstraen para dar paso a la captación interior pura de lo absoluto sin resto de finitud, borrando con ello toda huella reflexiva que, en cierto sentido, el saber especulativo conservaba todavía, si bien de un modo auxiliar (Düsing 1976, pp. 144 ss.), al construir mediante *conceptos*.¹²

Ahora bien, de la resistencia que Hegel opone a la idea schellinguiana de un punto de indiferencia en cuanto modo supremo de captación de lo absoluto surge la idea de una *reflexión especulativa*. Hegel diferencia la intuición trascendental que proviene de la negación de la reflexión previa al inicio del saber de la intuición que se da como

¹⁰ Sobre este punto, cf. Zimmerli (1974), pp.171-210; Düsing (1976), pp. 134-149; y recientemente Förster (2012), pp. 277-295.

¹¹ Sobre el método de la construcción, cf. Düsing (1976), pp. 140-146, y (1988), pp. 119-120, y p. 134; Zimmerli (1974), p. 201.

¹² En su manuscrito sobre el *Sistema de la Eticidad* de 1802/03 (pp. 45-46), Hegel provee un ejemplo concreto del método de la construcción, y de cómo la construcción culmina en un punto de indiferencia que elimina todo resto reflexivo o conceptual en una pura intuición de lo uno. Para un paralelo entre la lógica temprana y este *Sistema*, cf. Trede (1976), pp. 152-159.



culminación del saber mismo (*Diff*, GW 4, pp. 76s.). La diferencia consiste en que la primera aún se encuentra condicionada por la finitud en la medida en que proviene de su negación, mientras que la segunda acontece libremente en el interior del saber mismo al construir éste en sí de modo inmanente la totalidad.¹³ La diferencia mencionada es establecida entonces como una diferencia entre una intuición trascendental y una intuición trascendental *pura*. Con todo, dentro de la intuición trascendental pura Hegel distingue aún instancias de diferenciación, y ello incluso en el nivel en que la construcción culmina. Es así como sostiene que la intuición trascendental pura puede aún “ser objeto de la reflexión” y devenir “una intuición trascendental subjetiva y una intuición trascendental objetiva” (*Diff*, GW 4, p. 77). Entendemos esta diferenciación como una diferenciación de la identidad absoluta de la razón, diferencia en el que lo “subjetivo” ya no viene dado por la reflexión exterior del entendimiento, sino por el hecho de la diferenciación de la identidad en cuanto auto-diferenciación de lo absoluto mismo. Se aprecia, por tanto, que cada vez que Hegel llega a una especie de “último nivel” en el que la diferencia sería suprimida en virtud del predominio en el saber del elemento intuitivo, este nivel se vuelve a reflexionar, constituyendo esta vez una forma de *reflexión intuitiva*, lo que anticipa aquello que posteriormente entenderá propiamente como concepto especulativo: la unidad en la diferencia.

Determinado el núcleo especulativo de un modo de reflexión cuyo contenido es especulativo, una modalidad de la reflexión que contiene su diferencia internamente asumida, cabe preguntarse por el modo en que el saber puede expandirse hacia el campo de la reflexión finita con el objeto de conducirla hacia sí mismo y recuperar para sí sus productos. Consideramos que en este caso interviene una prestación de la reflexión especulativa destinada específicamente a proveer cierta estructura sistemática, vale decir racional, para una exposición introductoria. Se trata de una especie de reflexión especulativa que se desborda hacia el entendimiento para “montarse” sobre la reflexión finita, posibilitando de este modo un tratamiento racional de ésta. Este modo de la reflexión es denominado por Hegel como *reflexión filosófica*.¹⁴ En la medida en que constituye la “mediación” de la “contradicción” (*Diff*, GW 4, p. 16) consistente en que lo absoluto deba aparecer para nosotros necesariamente limitado y puesto por la reflexión, permite que su exposición como reflexión se convierta en un “instrumento del filosofar” (*Diff*, GW 4, p. 16), en una forma de exponer negativamente lo racional.

¹³ El texto muestra que Hegel ya se encuentra incomodo con esta duplicación de planos, pero aún no cuenta con un procedimiento metódico que le permita exponer diversos niveles en un desarrollo unitario, tal como posteriormente lo hará en la *Ciencia de la lógica*.

¹⁴ Jaeschke (1978), pp. 98-100, entiende a la reflexión filosófica como un “proto-modelo” de la reflexión del saber, lo cual es compatible con la conexión que hemos propuesto entre reflexión especulativa y la exposición crítica de la reflexión. Sobre esta base, Jaeschke suscribe ya a la lógica una función positiva y, por tanto, no meramente introductoria. Esto encuentra antecedentes en algunos escritos hegelianos de la época (cf. GW 5, p. 274).



El que la reflexión filosófica exponga racionalmente la reflexión tiene tres consecuencias para una introducción. Fulda (1975), p. 29, señala que la exposición introductoria hegeliana debe, al menos, cumplir con tres requisitos para asumir y exponer racionalmente los productos de la reflexión: ella debe incluir la integridad (*Vollständigkeit*) de las formas finitas en un curso articulado necesariamente (cientificidad: *Wissenschaftlichkeit*), de modo tal que se alcance la completa determinación del contenido que se expone (concreción: *Konkretheit*). Este triple requisito se conecta con un punto central que aún permanece oscuro, a saber, cuál es el procedimiento metódico específico que Hegel propone para la asunción de la reflexión. Consideramos que Hegel toma elementos centrales de dicho procedimiento de las fuentes antiguas del escepticismo, cuyo estudio había emprendido en Frankfurt pero que sólo en Jena adquiere una proyección metódica a propósito de la elaboración de una *lógica* introductoria.

3. ESCEPTICISMO Y LÓGICA DE LA REFLEXIÓN

Hemos distinguido entre dos esferas en las que el objeto de una exposición introductoria puede ser tematizado: el conocer en la figura de su estar (oposición de la conciencia) y la abstracción de la figura del estar del conocer. Desde nuestro punto de vista, esta última esfera corresponde a lo que Hegel entiende en el período como *lógica*. Se trata de hacer abstracción de la relación concreta entre el conocer y su objeto, exponiendo sólo las formas puras que surgen de ésta, pues tales formas constituyen los principios más básicos de configuración de la experiencia inmediata y del conocimiento proveniente de ésta: las presuposiciones del conocer finito. A diferencia de su posterior enfoque de la *lógica*, Hegel considera que se trata de una *lógica* de la finitud que corresponde exclusivamente a la esfera de la finitud. Sin embargo, el tratamiento de sus categorías no es finito, precisamente porque lo que se busca es la asunción de su finitud. Para esto Hegel intenta modificar el modelo de exposición trascendental a partir del principio de la razón (GW 5, p. 274).¹⁵ Sería este principio lo que dota a la deducción de las categorías de integridad, científicidad y

¹⁵ Esto puede verificarse si acudimos a los *Apuntes de lecciones de Troxler*, correspondientes al semestre académico 1801/02: tras la exposición crítica de las categorías de la finitud o reflexión se escribe “fin de la *lógica* trascendental” (NT, p. 77), lo que indica que la exposición fue considerada allí como una variación y crítica del enfoque trascendental, especialmente de la exposición del *Grundlage* de Fichte, en quien también Hegel se inspira en parte (Düsing, 1988, pp. 172-175). La modificación del enfoque trascendental consiste, por un lado, en que Hegel intenta dinamizar la exposición al considerar el acto deductivo como un proceso. Para esto se vale, en los *Apuntes* (NT, p.71), de las categorías fichteanas de “poner”, “contraponer” (*Entgegensetzen*) y “referir” (*Beziehen*). De este modo, cada categoría finita entra en un proceso de negación y referencia que permite su avance y concatenación. Sin embargo, y aquí radica la otra modificación del enfoque, Hegel no considera que la necesidad del orden deductivo provenga de los actos del yo, como en Fichte. El yo de Fichte, en la medida en que es puro (para Hegel: formal), da lugar a un proceso deductivo que avanza hacia el infinito, vale decir, culmina con la proliferación indefinida de la reflexión. Por esto, la apropiación de las categorías fichteanas descansa en otro principio, a saber, el principio de la especulación en tanto identidad infinita de la razón o unidad de pensamiento y ser (cf. Schäfer, 2001, p. 85).

concreción, pues desde él se “expande” lo especulativo hacia el entendimiento. En tal sentido, Hegel afirma:

“Sólo la lógica puede servir de introducción, siempre que ella conozca íntegramente tanto las formas de la reflexión (en cuanto tales fijadas), al igual que la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo <Widerschein> la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar” (GW 5, pp. 272-273).

En cuanto que crítica de las categorías de la finitud, la lógica tendría la función de exponer la nulidad de cada categoría finita y llevar la reflexión al contenido absoluto de la filosofía (es decir: negar el formalismo del yo). Pero al mismo tiempo la lógica misma tiene una pretensión científica o deductiva: se trata de establecer el orden sistemático de la totalidad de las categorías de la finitud; o de otra forma: exponer la razón en el orden del entendimiento como un reflejo negativo del principio especulativo.¹⁶ Cabe preguntarse aquí por las directrices metódicas específicas de esta exposición lógica introductoria, es decir, cómo es que el principio de lo racional se refleja en una lógica que, teniendo como objeto los conceptos del entendimiento, intenta asumir su finitud. Consideramos que es en este punto donde la apropiación hegeliana de las fuentes antiguas del escepticismo juega un papel central.

Hegel había emprendido en Frankfurt un estudio del escepticismo antiguo en estrecha conexión con el de la dialéctica platónica. Al llegar a Jena y enfrentarse al desafío de llevar a cabo una introducción al saber especulativo, el filósofo integra la lectura de este conjunto de fuentes en un nuevo contexto teórico: la posibilidad de asumir la finitud en un primera parte del sistema. A grandes rasgos, podríamos decir que el modo en que lo racional “habita” en la reflexión finita es escéptico, es decir, su principio emerge en la finitud como la disolución de sus límites fijados. Sin embargo, como hemos advertido ya, esta disolución va acompañada de la necesidad de “establecer las formas de la finitud (...) tal como ellas brotan de la razón, pero privadas de lo racional por el entendimiento” (GW 5, p. 272). Por tanto, se trataría de conjugar en un mismo procedimiento metódico un componente reductivo dirigido contra la apariencia y uno sistemático-deductivo, que permitirá a la razón aparecer para el entendimiento.

En su artículo dedicado al escepticismo, publicado el año 1802, Hegel considera que éste “puede ser considerado como el primer nivel de la filosofía, pues

¹⁶ Según las diversas fuentes e intentos de reconstrucción (Trede, 1976, Düsing 1976, p. 75ss., Schäfer, 2001, p. 9 ss.), el orden de la exposición sería el siguiente: 1. Categorías de cualidad, cantidad y relación (éstas integrarían las de modalidad); 2. Formas subjetivas de síntesis: concepto, juicio, silogismo; 3. Significado especulativo de los silogismos (su destrucción como tránsito a la razón) y los fundamentos del conocer científico, vale decir, el principio de la razón aún dentro de la finitud; 4. Ingreso a la metafísica: proposición del inicio (síntesis de concepto e intuición del ser absoluto).



el inicio de la filosofía debe ser la elevación sobre la verdad que ofrece la conciencia común” (VdS, GW 4, pp. 215-216). Se aprecia que, en un mismo período, Hegel está asignando al escepticismo una posición equivalente a la que asigna a la lógica. De esto puede desprenderse que, tal como señala Düsing (1990), p. 128, “la lógica de la reflexión finita” es considerada como un “‘escepticismo científico’ en tanto ‘introducción sistemática a la metafísica, al conocimiento de lo infinito y absoluto’”. Ya en sus Tesis de habilitación, defendidas al llegar a Jena, puede detectarse el papel del escepticismo en el primer diseño de su sistema. Ellas sugieren además la superioridad especulativa que el escepticismo antiguo tiene por sobre el moderno, cuestión que desarrollará extensamente luego en el artículo. El motivo de esta superioridad se relaciona directamente con la conexión entre escepticismo y razón, lo cual es central para el punto que desarrollamos.

La cuarta Tesis ofrece una definición de la idea especulativa en cuanto objeto del conocimiento filosófico: “la idea es síntesis de lo infinito y lo finito, y la entera filosofía reside en ideas”. En cambio, la séptima Tesis sostiene que la filosofía crítica “carece de ideas”, precisamente porque, en tanto filosofía reflexiva, fija la oposición entre lo finito y lo absoluto, entre entendimiento y razón. En este mismo sentido la Tesis caracteriza la filosofía crítica como “una forma imperfecta de escepticismo”, pues, al igual que toda filosofía fundada en la subjetividad finita y la representación, niega lo objetivo del conocimiento para afirmar como verdadero el ámbito de lo subjetivo (en este caso, el conocimiento del fenómeno). Para Hegel la afirmación unilateral de lo subjetivo corresponde específicamente al ámbito de la reflexión y sus conceptos finitos, de modo que “el primer nivel de la filosofía” consistiría aquí en la negación de este ámbito. Esta negación constituye por tanto una forma acabada de escepticismo, la cual es entendida como “lado negativo del conocimiento de lo absoluto” que “presupone inmediatamente a la razón como el lado positivo” (VdS, GW 4, p. 208), pues la condición del saber es la asunción de la finitud y la liberación de la apariencia en el conocer. Tal proceso “catártico” constituye entonces una exigencia de todo conocimiento filosófico genuino, no “una posición particular de un sistema” (VdS, GW 4, p. 208); su esencia es “en lo más íntimo una con cada verdadera filosofía” (VdS, GW 4, p. 206). En su conexión con el problema de una introducción al saber, la co-pertenencia entre escepticismo y filosofía se muestra del siguiente modo: una vez que los conceptos de la reflexión han sido liberados de su finitud, ellos se muestran como lo que son en la razón: ideas. Naturalmente, esto transforma el modo en que aparecen en la finitud: los conceptos del saber, las ideas, constituyen síntesis de lo finito y lo infinito, es decir, corresponden a la unidad de concepto y ser que se desarrolla y auto-determina hasta saberse absolutamente (en el período: *intuirse*) en la totalidad de sus determinaciones.

Desde lo anterior cabe preguntarse por el sentido en que el escepticismo puede ser considerado como un conocimiento racional de la reflexión.



3.1. LA INTERPRETACIÓN HEGELIANA DEL ESCEPTICISMO

En general, la estrategia del escepticismo antiguo consiste en conducir cada percepción de los fenómenos y cada proposición sobre lo que estos sean o no (consideraciones teóricas: lo pensado sobre las cosas) a una aporía conducente a la suspensión del juicio (*epoché*) por medio del establecimiento de antítesis en cada parecer de lo que es la cosa (*Hipotiposis* L. I, cap. IV). Para Hegel esto muestra el destino necesario de todo lo finito: ser negado, determinado y completado por su negación. El escepticismo justifica su estrategia al corroborar cada vez cierta equipolencia (*isosthéneia*) entre las opiniones que se afirman respecto a un mismo fenómeno (ninguna “es más” que la otra), cuestión que Hegel incorpora como un razonamiento básico contra toda posición finita. Así, por ejemplo, en los *Apuntes* se sostiene que, frente a cada posición propia de la reflexión, “yo puedo decir lo contrario con el mismo derecho” (NT, p. 64), mientras que el *Differenzschrift* traslada este razonamiento al contexto de la relación entre razón y entendimiento: “<si> el entendimiento fija estos términos contrapuestos, de modo que ambos al mismo tiempo deben subsistir como contrapuestos uno a otro, (...) la razón unifica ambos términos que se contradicen poniendo ambos a la vez, y con ellos los supera <aufhebt>” (GW 4, pp. 17 agr. cursiva). En tal sentido, puede sostenerse que el entendimiento afirma una determinación finita (A) como si ésta fuese en sí misma lo verdadero (“proyecta” su identidad formal en la identidad formal de su posición aseverada), sin embargo es igualmente válido afirmar la contraria (-A), pues el criterio de la verdad no está en la cosa (en el contenido de lo que se afirma) sino en el parecer del sujeto que asevera. Para Hegel, la razón no es sino la conciencia de esta contradicción que el entendimiento ya exhibe sin extraer la consecuencia correspondiente: que cada determinación finita se encuentra conectada esencialmente con su contrapuesta. Por tanto, lo absoluto debe aparecer en lo limitado negando y completando cada vez su limitación, sólo de este modo el saber puede conocer lo verdadero y absoluto, su objeto. Desde aquí el escepticismo introductorio de Hegel se muestra como una estrategia de formación sistemática de antinomias: la aporía se pone al servicio de la exposición crítica, ella niega y concatena necesariamente; mientras que lo racional contiene la oposición como unidad, lo cual aparece en el entendimiento como contradicción, es decir, como la negación de cada una de sus determinaciones:

“<El escepticismo> llama en su ayuda a los fenómenos <Erscheinungen> e igualmente a las finitudes, y desde la diversidad de estas mismas, así como del igual derecho que todos tienen a hacerse válidos, <i.e.> desde la antinomia que ha de conocerse en lo finito mismo, conoce la no-verdad de lo finito mismo” (VdS, GW 4: 215).

Ahora bien, Hegel conecta expresamente la exposición escéptica de la finitud con dos elementos centrales de una lógica: el concepto y la proposición. El tratamiento escéptico de los conceptos de la finitud cuenta con un doble antecedente dentro de la tradición



escéptica: los tropos escépticos y el *Parménides* de Platón. De los tropos escépticos recogidos por Sexto Empírico Hegel destaca los cinco posteriores, pertenecientes a Agripa. El punto central es que los tropos prueban ser estrategias eficaces contra la afirmación unilateral de un concepto de la reflexión, pues exhiben cómo estos se encuentran condicionados por su opuesto. Sin embargo, a diferencia de la aplicación que Sexto hace de ellos (VdS, GW 4: 220), para Hegel los tropos son efectivos exclusivamente contra el entendimiento, no contra la razón ya que ella contiene como asumida la oposición que el tropo pone de relieve. En tal sentido se sostiene en el artículo que en general los tropos “contienen claros conceptos de reflexión” (VdS, GW 4, p. 219) de modo que “dirigidos contra el dogmatismo, aparecen del lado en que pertenecen a la razón, que junto a la parte afirmada por el dogmatismo pone la necesaria antinomia de la otra; contra la filosofía, por el contrario, aparecen del lado en que pertenecen a la reflexión” (VdS, GW 4, p. 219) y hacen de la razón algo finito.¹⁷

De todas formas, para Hegel este procedimiento fue expuesto de modo paradigmático por Platón en el *Parménides* el cual “abarca y destruye todo el ámbito de ese saber a través de conceptos del entendimiento” (VdS, GW 4, p. 206). El diálogo constituye un muestra de “auténtico escepticismo” porque muestra que la *skepsis* “no se dirige a *dudar*” de las verdades del entendimiento, sino que niega íntegramente sus conceptos, todas las afirmaciones que éste hace y por medio de las cuales *pone* sus conceptos. Además este movimiento negativo es directamente puesto en conexión en el diálogo con lo uno, de manera que prefigura la asunción racional del entendimiento en su conexión con la unidad positiva de la razón, cuestión que *mutatis mutandi* fue explorada profundamente por la tradición neoplatónica, particularmente por Plotino y Proclo,¹⁸ pero también por Ficino (VdS, GW 4, p. 207).

Ahora bien, el hecho de que el entendimiento *ponga* sus conceptos *a través de afirmaciones* que conforman su saber nos lleva al segundo elemento puesto de relieve por Hegel: la naturaleza intelectual de la proposición (*Satz*). Entendemos la proposición, por un lado, como un modo finito de síntesis entre dos conceptos finitos: el sujeto y el predicado; pero también como una forma subjetiva de síntesis mediante la que la reflexión *pone* su determinación finita, es decir, fija un concepto limitado. El escepticismo sostiene que “toda proposición tiene una contrapuesta de igual validez” (*panti logoi logos isos antikeitai*). Esto exhibe una traslación de la equipolencia al ámbito proposicional, lo que

¹⁷ Podemos aclarar esta doble cara de los tropos acudiendo al tropo de la diversidad. Hegel plantea que toda diferencia es una diferencia interna de la razón en tanto es puesta por su “modo de ser” finito: la reflexión. Por este motivo afirma: “algo que sea puramente desigual sólo lo hay para el entendimiento” de modo que en este contexto cabe la aplicación de un tropo para asumir la fijación de los términos diferentes. Sin embargo, “todo lo desigual es puesto por la razón como uno” (VdS, GW 4, p. 220) y por esto el tropo no afecta a la razón: no se trata de que ella esté en relación con algo, “en una necesaria referencia <Beziehung> a otro”; más bien lo racional mismo “no es nada más que la relación <Verhältniß>”, es decir es la “referencia misma” (VdS, GW 4: 220) entre las determinaciones.

¹⁸ Al respecto, cf. Beierwaltes (2004), pp. 144 ss., 154 ss.



interesa particularmente a Hegel dada la importancia que la proposición (y junto con ello: el juicio) tiene en el debate postkantiano en torno a una proposición fundamental (*Grundsatz*). En cuanto expresión de la reflexión, la proposición exhibe una doble insuficiencia: por un lado, la conexión entre los conceptos de sujeto y predicado (que adopta la forma sustancia-accidente) no sólo *subordina* uno a otro, sino que está ella misma fundada en un tercero, a saber, en el sujeto formal que conecta los conceptos según su criterio subjetivo (GW 9, pp. 42-43). Por otro lado, la proposición misma es un ser-puesto por la reflexión y, en cuanto tal, se afirma excluyendo de sí toda proposición contrapuesta para evitar la contradicción que revelaría su naturaleza limitada. Por este motivo, Hegel señala que “el así llamado principio de contradicción tiene también para la razón tan poco de verdad formal, que, por el contrario, cada proposición de razón debe contener, en vista de los conceptos, una violación del mismo” (VdS, GW 4, p. 208). Si la proposición no exhibe esta contradicción en sí, entonces una exposición racional debería producirla, de lo cual resultaría un sistema de proposiciones contrapuestas: “Porque cada filosofía auténtica tiene ese lado negativo, o asume constantemente el principio de contradicción, quien tenga ganas puede poner de relieve inmediatamente este lado negativo y exponerse <*sich darstellen*> desde éste un escepticismo” (VdS, GW 4, p. 209).

Hemos visto cómo Hegel lleva la operación escéptica al desarrollo de una exposición, lo cual claramente se ajusta al problema de la introducción al saber. La exposición conformaría un conjunto de proposiciones que avanzan asumiendo cada vez su carácter reflexivo a través de la formación de antinomias.¹⁹ Al formar una totalidad

¹⁹ Hemos señalado que, en general, la exposición introductoria consiste en un tratamiento (*Behandlung*) “escéptico” de los conceptos y proposiciones del conocer finito, ya que a través de tales conceptos y proposiciones la reflexión pone sus determinaciones. Sin embargo, al menos en primera instancia, la exposición lógica muestra un desarrollo de conceptos (p.ej. ‘unidad’ y ‘pluralidad’; o ‘realidad’ y ‘negación’) y no de proposiciones propiamente tales (según el modelo de la Lógica de 1804/05, lo que se expone como ‘juicio’ o ‘silogismo’ no consiste en proposiciones concretas sino en *formas* de relaciones entre conceptos, sólo la metafísica contiene un tipo peculiar de proposición, pero éste no corresponde al conocer finito). Consideramos que esta dificultad se despeja si se atiende el modo en que el conocer finito *enuncia* lo que entiende por verdadero: El conocer finito declara, p.ej., que ‘lo verdadero es lo uno’. Desde aquí, la exposición forma una antinomia al mostrar que es igualmente válida la declaración contrapuesta del conocer finito: ‘Lo verdadero es lo múltiple’. De este modo se muestra que lo verdadero requiere esencialmente de la determinación de lo ‘uno’ y lo ‘múltiple’, sin restringirse a una de ellas. Pues bien, ambas declaraciones constituyen proposiciones que conectan concretamente un predicado (‘uno’, ‘múltiple’) con un concepto de sujeto (‘lo verdadero’). En lugar de exponer constantemente declaraciones sobre un mismo sujeto (‘lo verdadero’, ‘lo absoluto’, ‘Dios’), la exposición simplifica esta forma mostrando solamente el movimiento de los conceptos puros puestos en juego (‘lo uno’, ‘lo múltiple’), ya que a través de ellos (y no del sujeto aislado que la reflexión pretende fijar al adscribirle un concepto) aparece lo que lo verdadero es. Este aspecto ha sido subrayado, *mutatis mutandis*, por De la Maza (2003), p. 130, en el contexto, más complejo, del Prólogo a la *Fenomenología* (concretamente acerca de la doctrina de la proposición especulativa), donde Hegel ya cuenta con una concepción *especulativa* de la lógica misma: “Para comprender el sujeto de la proposición hay que internarse en el contenido del predicado. No existe un sujeto fijo previamente determinado al que se le añada algo, sino que lo que el sujeto sea es algo que se despliega en la medida en que se explicita en el contenido esencial del predicado. Vistas así las cosas, se puede decir que es conveniente no seguir nombrando el sujeto de la proposición especulativa, puesto que al nombrarlo se crea la falsa impresión de que se trata de un sujeto de inhesión, que sirve de fundamento estable a todo lo que pueda predicarse de él. Consecuentemente, la lógica se limita a exponer sistemáticamente el desarrollo de los conceptos que expresan los predicados esenciales de Dios sin nombrar a éste para nada” (p. 130).



sistemática, el avance abriría el paso al principio racional infinito que condujo la exposición misma hasta ese punto. Este principio racional, tal como ha mostrado Trede (1976), p. 139, pp. 164-166, configura al mismo tiempo la posibilidad de iniciar el saber especulativo y también encuentra una expresión proposicional. Se trata de una proposición peculiar que contiene sus conceptos “al mismo tiempo como asumidos” (VdS, GW 4, p. 208), es decir, que forma una antinomia entre sujeto y predicado, destruyendo con ello su carácter proposicional. Sabemos por el *Differenzschrift* que el modelo de esta forma de proposición viene dado por Spinoza y su definición de *causa sui*, con la que inicia la *Ética*.²⁰ Por un lado, Spinoza participa de la “locura” de pretender fundamentar el saber a través de un producto de la reflexión: “ningún inicio <Anfang> de una filosofía puede tener un peor aspecto que el inicio con una definición, como en Spinoza” (*Diff*, GW 4: 24). Sin embargo, la *causa sui* conforma la “unidad especulativa de determinaciones de reflexión antinómicas, causa y efecto, que se contradicen mutuamente” (Düsing, 1983, p. 174). Se trata de un concepto que expresa la infinitud de la razón, que no pertenece entonces al entendimiento pese a su forma intelectual. En tal sentido, Spinoza hace el “inicio de la filosofía con la filosofía misma” (*Diff*, GW 4, p. 24) pues la unidad de esencia y existencia expresada en el inicio de la *Ética* es interpretada por Hegel como el paso del concepto, liberado de su finitud, al ser trascendentalmente intuido. De esta forma, la exposición escéptica transitaría a la exposición objetiva de la sustancia, la construcción inmanente de lo absoluto en el saber especulativo.

CONCLUSIÓN

Si la reconstrucción que hemos propuesto puede aceptarse, entonces es posible afirmar que las fuentes del período exhiben una conexión coherente entre lógica y escepticismo en el contexto del problema de la introducción al saber. Se trata, con todo, de un primer intento que sufrirá diversas modificaciones. Estas modificaciones se dirigen a la compenetración cada vez más radical entre lo negativo y lo positivo del saber, es decir, a la integración de dialéctica y especulación (Enz §§81-82). A partir de 1804 Hegel buscará incardinar una dinámica de asunción de la finitud en las categorías de la finitud misma, de modo que el papel de la posición desde la que se ejecuta la exposición irá perdiendo el sentido de “aplicar” desde “fuera” un principio infinito mediante el cual las categorías puedan ser asumidas. Naturalmente, ello no nos impide considerar esta temprana concepción de una lógica como un antecedente esencial del concepto hegeliano de dialéctica. Por su parte, el concepto de escepticismo reaparecerá en un nuevo contexto —y de un modo no menos enigmático— también asociado al problema de una introducción a la ciencia: como el “escepticismo que se consume a sí mismo” de la *Fenomenología*.

²⁰ Igualmente, cf. VdS, GW 4, p. 323 s.



Más allá del hecho de si Hegel pudo o no haber escrito un esbozo más detallado de esta lógica “escéptica”, lo cierto es que la mirada retrospectiva que nos ofrece en la *Enciclopedia* bien pudo haber estado dirigida a esta fugaz y bella idea de su juventud. La idea subraya con fuerza, ya en los tiempos de la formación de la sistemática hegeliana, un momento ‘anti-fundacionalista’ radical, el “lado libre de toda auténtica filosofía” (VdS, GW 4, p. 208), que será necesario para el proyecto filosófico de una ciencia especulativa (Varnier 1996). Hegel buscará posteriormente determinar este momento de múltiples maneras sin llegar a prescindir de él por razones sistemáticas de fondo. Dejamos enunciado este punto para una próxima discusión cuya base hemos procurado establecer en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

1. Fuentes

Hegel, G.W.F. 1968. *Aphorismen aus Hegels Wastebook (1803-1806)*, en: *Jenaer Schriften, Werke II*, pp. 540-567. E. Moldenhauer & K.M. Michel (eds.). Frankfurt a.M.: Suhrkamp. [TW2]

Hegel, G.W.F. 1968. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, en: *Jenaer Kritische Schriften*, vol 4, pp. 1-92. H. Buchner, H. y O. Pöggeler (eds.), *Gesammelte Werke (GW 4)*, Hamburg: Meiner. [Diff]

Hegel, G.W.F. 2001. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, en: *Gesammelte Werke*, vol. 13, W. Bonsiepen y K. Grotzsch (eds.). Hamburg: Meiner. [HEnz]

Hegel, G.W.F. 1991. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*, F. Nicolin, O. Pöggeler (eds.). Hamburg: Meiner. [Enz]

Hegel, G.W.F. 2010. *Fenomenología del espíritu*, A. Gómez Ramos (ed.). Madrid: Abada. [Citado por la paginación de las *Gesammelte Werke 9 (GW 9)*.]

Hegel, G.W.F. 1988. *Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik (1801/1802)*, en: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, K. Düsing (ed.). pp. 61-77. Köln: Dinter. [NT]

Hegel, G.W.F. *Introductio in Philosophiam. Schriften und Entwürfe*, vol. 5, M. Baum y K. R. Meist (eds.), *Gesammelte Werke*, pp. 259-265. Hamburg: Meiner.

Hegel, G.W.F. *Logica et Metaphysica*, en: vol. 5 *Schriften und Entwürfe*, eds. M. Baum y K. R. Meist, *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, pp. 269-275.

Hegel, G.W.F. *System der Sittlichkeit. Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, en: ed. G. Göhler, *Jenaer Realphilosophie*, Frankfurt a.M.: Ullstein, 1974. [SdS]

Hegel, G.W.F. *Texte zur Habilitation*, en: vol. 5 *Schriften und Entwürfe*, eds. M. Baum y K. R. Meist, *Gesammelte Werke*, Hamburg: Meiner, pp. 227-228.



Hegel, G.W.F. *Verhältniß des Skepticismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neusten mit dem alten*, en: vol. 4, *Gesammelte Werke*, pp. 197-238. [VdS]

Schelling, F.W.J. 1830. *Vorlesung über die Methode des akademischen Studiums*, Tübingen: Cotta. (Edición de facsímil disponible en <https://books.google.de>)

Sexto Empírico. 1996. *Hipótesis Pirrónicas*. Rafael Sartorio (ed.). Madrid: Akal.

2. Bibliografía secundaria

Beierwaltes, W. (2004): *Platonismus und Idealismus*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

Bonsiepen, W. (1972): *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, Bonn: Bouvier.

Buchner, H., 1985. ‘Philosophie und Religion im einigen Ganzen des Lebens (Zu Hegels “Systemfragment von 1800”)’ en *All-Einheit. Weges eines Gedanken in Ost und West*, ed. D. Henrich, pp. 200–219. Stuttgart: Klett-Kotta.

Buchner, H. (1990): “Skeptizismus und Dialektik”, en: *Hegel und die antike Dialektik*, M. Riedel (ed.), pp. 227-243. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

De la Maza, L.M. (2003): “El sentido de la proposición especulativa en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, en: *Urteil, Erkenntnis, Kultur*, H. Lenk, M. Skarica, N. Öffenberger, A. Vigo (eds.), pp. 125-141. Münster/Hamburg/London: Lit Verlag.

Düsing, K. (1969). “Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena.”, *Hegel-Studien*, 5, pp. 95–128.

Düsing, K. (1976): *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*, Bonn: Bouvier.

Düsing, K. (1980): “Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena”, *Hegel-Studien Beiheft*, 20, pp. 25-44.

Düsing, K. (1983): *Hegel und die Geschichte der Philosophie: Ontologie und Dialektik in Antike und Neuzeit*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Düsing, K. (1988): “Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik”, en: *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, K. Düsing (ed.), pp. 101-93. Köln: Jürgen Dinter Verlag.

Düsing, K. (1990): “Formen der Dialektik bei Plato und Hegel”, en: M. Riedel (ed.), *Hegel und die antike Dialektik*, pp. 169-191. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Förster, E. (2012): *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Fulda, H.F. (1975): *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M.: Klostermann.

Jaeschke, W. (1978): “Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffs in Hegels Logik-Entwürfen”, *Hegel-Studien*, 13, pp. 85-117.



Trede, J.H. (1972): “Hegels frühe Logik (1802-1803/04). Versuch eine systematische Rekonstruktion”, *Hegel-Studien*, 7, pp. 123-168.

Pöggeler, O. (1993): *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München: Alber.

Schäfer, R. (2001): *Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik: Entwicklungsgeschichtliche und systematische Untersuchungen*. Hamburg: Meiner.

Varnier, G. (1986): “Skeptizismus und Dialektik. Zu den entwicklungsgeschichtlichen und erkenntnistheoretischen Aspekten der Hegelschen Deutung”, *Hegel-Studien*, 21, pp. 129-141.

Varnier, G. (1996): “Versuchte Hegel eine Letztbegründung? Bemerkungen zur wissenschaftlichen Skepsis als Einleitung und zum Begriff einer ‚Skeptischen Wissenschaft‘”, en: H.F. Fulda y R.P. Horstmann (eds.), pp. 285-330. Stuttgart: Kotta.

Zimmerli, W. (1974): *Die Frage nach der Philosophie: Interpretationen zu Hegels Differenzschrift*, Bonn: Bouvier.