

---

**artículos**

---

**Teoría y praxis en el Hegel de Jena**  
**Theory and praxis in Hegel at Jena**

**AGUSTÍN LUCAS PRESTIFILIPPO**

Universidad de Buenos Aires

**Resumen:** En este artículo analizo tres cuestiones en las que se esboza un determinado modo de entender la relación entre teoría y praxis en el desarrollo filosófico de Hegel entre 1802 y 1803 en Jena: el dogmatismo, entendido como una forma supersticiosa de la conciencia, tanto espontánea como doctrinaria, en donde el sujeto adopta una actitud sumisa y contemplativa frente a lo dado; la significación epistémica de la contradicción, que Hegel reconstruye en su lectura de Sexto Empírico, en donde se la asocia con el procedimiento auténtico del conocimiento especulativo; y, por último, la identificación de las tareas de la filosofía como un conocimiento fundamentalmente crítico, en donde el idealismo encuentra su justificación como práctica transformadora en y de la cultura de su tiempo. El escrito concluye formulando interrogantes acerca de los sentidos heterogéneos que el propio Hegel asocia al lugar de la negatividad en el pensamiento.

**Palabras clave:** Negatividad, Dogmatismo, Crítica, Praxis, Teoría

**Abstract:** In this article I analyze three questions outlining a certain way of understanding the relationship between theory and praxis in Hegel's philosophical development between 1802 and 1803 in Jena: dogmatism, understood as a superstitious form of consciousness, both spontaneous and doctrinaire, in which the subject adopts a submissive and contemplative attitude towards what is given; the epistemic significance of contradiction, which Hegel reconstructs in his reading of Sextus Empiricus, where he associates it with the authentic procedure of speculative knowledge; and, finally, the identification of the tasks of philosophy as a fundamentally critical knowledge, where idealism finds its justification as a transformative practice in and of the culture of its time. The paper concludes by raising questions about the heterogeneous meanings that Hegel himself associates with the place of negativity in thought.

**Key Words:** Negativity, Dogmatism, Critique, Praxis, Theory.

## Introducción

Como es sabido, a comienzos de 1801 Hegel llega a Jena con el objetivo de intervenir en la acalorada escena filosófica del momento. Con el auspicio de Schelling, al poco tiempo logra la habilitación para la docencia libre. Por aquel entonces, la disputa que dividía el panorama filosófico alemán —por lo menos desde la publicación de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en 1787— consistía en las formas legítimas de heredar el legado de Kant, o bien asumiendo una estrategia reproductiva al interior de su perspectiva, o bien planteando la necesidad de una ruptura radical concebida como sobrepujamiento. Cuando Hegel le atribuye al idealismo de Fichte el estatuto de «dogmático», puesto que «pone como lo absoluto uno de los opuestos, el sujeto en su determinidad»<sup>1</sup>, las cuestiones a tener en consideración para una adecuada concepción del conocimiento filosófico se habrán desplazado notablemente.

Desde fines de los años sesenta del siglo pasado, la Teoría Crítica se ha interesado por esos textos escritos por Hegel antes de la publicación de la *Fenomenología del espíritu*. En paralelo con la historia de la edición crítica de la obra hegeliana del período<sup>2</sup>, las propias fases de la Teoría Crítica podrían ser reconstruidas en función de las maneras diferenciales de leer esta etapa de formación del pensamiento hegeliano. De la misma manera en que no hay un acuerdo entre los especialistas acerca del significado de su gran obra de Jena<sup>3</sup>, entre los

- 1 HEGEL, G.W.F., "Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie", en: *Werke in zwanzig Bänden*. Auf der Grundlage der 'Werke' von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II, p. 61. A continuación cito de forma abreviada TWA II y número de página.
- 2 La edición histórico-crítica ha sido preparada por el Hegel-Archiv de Bochum, patrocinada por la Academia Renana de Ciencias de Dusseldorf y editada por Felix Meiner en Hamburgo desde 1968, bajo el título de *Gesammelte Werke*.
- 3 DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1999, p. 369 y ss.

distintos representantes de la Teoría Crítica Contemporánea tampoco se ha manifestado una única recuperación del legado de Hegel.

Puntualmente, dos de sus más destacados representantes en la segunda mitad del siglo XX, Jürgen Habermas y Axel Honneth, han hecho de los escritos de Jena el campo fructífero de reactualización de una teoría que, según su diagnóstico, había renunciado a su fundacional programa de articulación entre conocimiento y acción, quedando limitada a una impotente *dialéctica negativa*. Con el ensayo sobre los conceptos de “trabajo e interacción” de 1967 y con la posterior recuperación del concepto de “reconocimiento” en los años 90<sup>4</sup>, la Teoría Crítica ha encontrado un camino promisorio de representación del legado de la izquierda hegeliana.

Sin embargo, una corriente subterránea a este desarrollo se acercó a Jena desde una perspectiva sutilmente diferente. Se trata del impulso que desde hace años viene desarrollando Christoph Menke por pensar a contrapelo las tareas de la Teoría Crítica de la sociedad contemporánea. Lo que resulta interesante de esta contratendencia es, en particular, el modo diferencial en el que se ha leído la significación de lo negativo en el corpus hegeliano en cuestión<sup>5</sup>.

Inspirándome en este impulso, más específicamente, en las recientes reflexiones de Menke acerca de la identificación adorniana de la crítica como “negación determinada de cada forma concreta de no libertad”<sup>6</sup>, en este escrito me propongo revisar los elementos de una constelación conceptual del período de Jena que, en los términos del debate contemporáneo, podría calificarse como “meta-teórica”<sup>7</sup>, a saber: el lugar destacado y la significación transformadora que asume la crítica en su filosofía.

A tales fines, me concentraré en aquellos textos que, publicados en el periódico fundado y editado junto a Schelling entre 1802 y 1803<sup>8</sup>, refieren a tres cuestiones en las que se esboza un determinado modo de entender la relación entre teoría y praxis: I) el *dogmatismo*, entendido como una forma supersticiosa de la conciencia, tanto espontánea como doctrinaria, en donde el sujeto adopta una actitud sumisa y contemplativa frente a lo dado; II) la significación productiva de lo negativo, que Hegel reconstruye en su lectura de la *skepsis* antigua, en donde la contradicción aparece como cifra de la verdad; y III) la identificación de las tareas de la filosofía como un conocimiento fundamentalmente *crítico*, en la que el idealismo encuentra su justificación como práctica transformadora en y de la cultura de su tiempo. Finalmente, concluyo con

4 HABERMAS, J., “Arbeit und Interaktion”, en: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2020; HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2021.

5 MENKE, Ch., *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008.

6 ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001, p. 338.

7 Cfr. CELIKATES, R., *Kritik als soziale Praxis*, Campus, Frankfurt/New York, 2009.

algunas reflexiones acerca del estatuto ambivalente que asume la cuestión de la *negatividad* en las reflexiones hegelianas del período.

## 1. Dogmatismo

Es una recurrencia en los textos que publica Hegel en el *Kritisches Journal der Philosophie*<sup>9</sup> el ejercicio de un modelo de lectura que hace de los textos filosóficos objetos privilegiados de una polémica en los que se identifican motivos que la filosofía encarna de manera singular –acaso expresándolos con un grado incomparable de claridad, acaso profundizándolos mediante elaborados constructos teóricos– pero que sin embargo no constituyen bajo ningún aspecto un patrimonio excluyente, a partir del cual fuese posible deslindarla de los problemas sociales y las tendencias culturales que condicionan a su época.

Como lo expone de manera ejemplar la extensa introducción al escrito de la *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y Schelling* de 1801, la necesidad [*Bedürfnis*] no es una propiedad atribuible sólo a la situación de la filosofía, sino que ella es por el contrario el estado que adquiere el marco temporal *en* el que se ubica la filosofía, a la vez que justificando su actualidad, delineando los trazos de sus faltas, deficiencias y menesterosidades<sup>10</sup>.

El estado de necesidad del tiempo es así la condición histórico-cultural que le otorga a la filosofía toda su actualidad. El estado de necesidad del tiempo es un estado de necesidad de la filosofía, la cual es requerida y solicitada no en calidad de saber momificado, relativizada en su fuerza como escuela de pensamiento o punto de vista particular, sino como práctica, eminentemente transformadora, y con capacidad de incidencia en su presente.

Pero puesto que la filosofía es una «formación cultural» que no es ajena a su época, ella también queda afectada por ese estado de no-libertad que marca el día. En la filosofía esto se expresa como oposición en la vida del espíritu entre la facultad del entendimiento y esa modalidad del pensamiento que Hegel denomina «razón», en la que la primera asume una posición ilegítima, anclada en el aislamiento de las múltiples apariciones fenoménicas como entidades

8 "Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere"; "Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten"; "Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie", incluidos en: TWA II.

9 Aun cuando los artículos eran publicados de forma anónima, los comentaristas coinciden en que Hegel habría sido el autor de cuatro de ellos, aquellos cuyos manuscritos conservó de forma cuidadosa, así como también la "Introducción". Véase al respecto: DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna*, op. cit., p. 383.

10 TWA II, p. 20.

independientes, fijadas y absueltas de su vínculo dinámico con el contexto de relaciones del que ellas dependen. Por el contrario, la segunda aparece como la instancia sintética del juicio, en la que «los heterogéneos encuentran su identidad»<sup>11</sup>. Esto mismo es algo que, siguiendo de cerca la nomenclatura de Schelling, Hegel sostiene a propósito del «dogmatismo»<sup>12</sup>. Repasemos sucintamente los términos de aquella discusión.

En sus “Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo” (1795), publicadas en el *Philosophisches Journal* también de Jena, Schelling declara de forma programática que «el dogmatismo consecuente se ocupa no de la lucha, sino de la sumisión; no de la violenta, sino de la voluntaria derrota y de la pacífica entrega de sí mismo al objeto absoluto»<sup>13</sup>. Frente al «peligro» que involucra esta entrega derrotista a la obediencia voluntaria, en donde el sujeto se suprime a sí mismo ante una objetividad percibida como absoluta, la versión predominante de la filosofía —aquella que discute con y desde la perspectiva de la *Crítica de la razón pura*, por lo tanto sin correrse de los límites trazados por aquel enfoque— se presenta como un primer paso encaminado a su cuestionamiento, pero que en la argumentación del joven Schelling quedará signado por un rasgo de inevitable insuficiencia.

La asociación del idealismo con el criticismo supondrá así una reivindicación de la subjetividad libre como principio de todo sistema antidogmático. Sin embargo, por la reducción de la contraposición entre la sumisión y la libertad, entre el condicionamiento del objeto y la determinación del sujeto constituyente al mero plano abstracto del conocimiento teórico, el «criticismo» terminará mostrándose como un contendiente incapaz de estar a la altura de la lucha que ha pretendido iniciar. El sistema filosófico construido en base al movimiento de identificación con una perspectiva limitada en su capacidad de vinculación libre con la objetividad de las cosas sólo puede manifestar «insuficiencia y debilidad»<sup>14</sup>. La humillación de la razón a la que conduce la versión predominante de la filosofía inicia el movimiento de crítica de la sumisión que promueve el dogmatismo, sólo para terminar allanando el camino que conduce al avance de la superstición.

Para Schelling, el problema de reducir el antagonismo con la perspectiva dogmática a una mera cuestión teórico-cognoscitiva consiste en que sólo puede alcanzar una refutación negativa de su adversario: mediante la demostración de la indemostrabilidad de la existencia de Dios. Al hacerlo, el criticismo deja espacio suficiente para la reproducción de formas religiosas de subjetivación, identificadas con la entrega pasiva de los hombres al poder de lo condicionado. Para Schelling sin embargo, la respuesta sólo podía provenir de una

11 TWA II, p. 304.

12 SCHELLING, F.W.J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 2013.

13 *Ibid.*, p. 5.

14 *Ibid.*, p. 18.

reconducción del conflicto a la raíz misma del problema, fuente de la que parten las polémicas que dividen a la escena filosófica entre posiciones adversarias. Ese retorno implicaba una forma de reflexión rememorativa en donde el espíritu humano reconoce la escisión que ha dividido el absoluto por un lado y el mundo por el otro. Tanto el dogmatismo como el criticismo aparecen así como respuestas particulares a un problema real que define los términos en los que se debate el presente. Ese problema no es otro sino el de la «salida del absoluto»: «pues sobre el absoluto estaríamos todos de acuerdo si nunca hubiéramos abandonado su esfera, y si nunca hubiéramos salido de ella no tendríamos ningún otro terreno en el que luchar»<sup>15</sup>.

Aun cuando Hegel recuperará la terminología desplegada en este escrito, la drástica crítica a la que somete el sistema de Fichte desde 1801 denota un corrimiento del vocabulario fichteano que permea la concepción temprana del idealismo del joven Schelling<sup>16</sup>. De manera que, si bien en el concepto de dogmatismo del Hegel de Jena se revela una concordancia con el diagnóstico crítico de Schelling en lo que refiere al “derrotismo de la razón” al que conduce la perspectiva criticista, la apuesta por un concepto práctico de libertad, demasiado anclado en el modelo fichteano de la posición del sujeto, motivará el comienzo de una divergencia. En efecto, para Hegel ese vocabulario no hace sino reproducir la división en la que se define el estatuto problemático de la cultura, cuyo dramático saldo no era sino la imposibilidad de pensar con los términos dispuestos por «la filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas», las múltiples relaciones de recíproca determinación que se trazan entre la filosofía y la sociedad en la que se inscribe.

Teniendo como trasfondo esta discusión se vuelve posible entender el sentido concreto de la crítica al sistema de Fichte por dogmático, pues éste eleva «a Absoluto un algo condicionado que sólo tiene consistencia en la contraposición»<sup>17</sup>. El dogmatismo expresa un modo deficitario de establecer la relación entre los términos de la subjetividad y de la objetividad. Consiste en plantear “falsas identidades”, sostiene Hegel, entre los términos, tal como la que se expresa en el modelo de la relación causal entre el Absoluto y su aparición fenoménica. Dicha relación se forja sobre la presuposición de una contraposición absoluta, meramente externa, entre los opuestos;

A=A y A=B son reconocidos en su diferencia, pero en el dogmatismo quedan en su antinomia, no sintetizados, uno junto al otro. El dogmatismo sin

15 Ibid., p. 23.

16 Cfr. la figura fichteana del “esfuerzo” y del “deber ser” en el que Schelling se recuesta como contraposición al teoreticismo abstracto de las filosofías herederas de Kant. HORSTMANN, R. P., “The Early Philosophy of Fichte and Schelling”, en: AMERIKS, K. (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000, p. 128.

17 TWA II, p. 47.

embargo no reconoce que haya aquí una antinomia, y por ello tampoco la necesidad de asumir la consistencia de los contrapuestos<sup>18</sup>.

En el caso del idealismo subjetivista de Fichte, esa relación de causalidad se expresa como «interacción» o «influencia unilateral de lo intelectual sobre lo sensible», «ejerciendo su dominio sobre él, como Principio fundamental»<sup>19</sup>. En este sentido, el intento de transición de uno de los términos hacia el otro, de la autoidentificación del Yo consigo mismo en la reflexión hacia su identificación con la naturaleza objetiva, sólo puede conducir a una «unificación violenta»<sup>20</sup>.

Pero el dogmatismo también es el destino de otras manifestaciones culturales de su tiempo, como las que en este contexto Hegel alude peyorativamente en las formas vulgarizadas de la filosofía, tales como las que representa cierta tendencia ilustrada o cierta tendencia eudemonista, en las que la «falsa identidad»<sup>21</sup> entre los polos de la oposición se hace depender de una subjetividad empírica, orientada hacia un goce sensual o hacia un conocimiento conceptual finito. Lo que se revela como problemático en esta forma de vida cultural es la operación de fijación de los términos de una relación de oposición, seguido de la elevación de uno de los mismos al estatuto de norma o principio incuestionado del que se hace depender luego las manifestaciones de sentido como ejercicios de su dominio.

Sea en estas manifestaciones de una psicología empírica, sea en las sofisticadas reflexiones filosóficas de Kant o Jacobi, se reproduce para Hegel la misma modalidad de opresión del sujeto, hacia el mundo externo o hacia sí mismo. Como decíamos, en todas ellas el problema de fondo es la falsa identificación de la reflexión con el modo de operación intelectual que Hegel denomina entendimiento, y que insistirá en contraponer a un uso ampliado o integral de la reflexión. El entendimiento deviene dogmático porque no reconoce que entre los términos de la relación se presenta una antinomia o conflicto. En este sentido, dice Hegel, la facultad del entendimiento traza una relación «puramente conceptual o abstracta» entre los polos, por ejemplo, entre lo finito y lo infinito, en el que cada término es absolutizado como un límite externo del otro, que lo inhibe o lo niega «haciéndolo desaparecer»<sup>22</sup>.

Así pues se puede entender la necesidad objetiva a la que viene a responder la figura de la creencia [*Glauben*] en las filosofías de la subjetividad de Kant, Fichte o Jacobi. Esta figura opera como instancia de adecuación entre las teorías filosóficas y las doctrinas de divulgación de su tiempo —entre las que Hegel cuenta la ya mencionada psicología empírica eudemonista así como también el

18 Ibid., p. 49.

19 Ibid., p. 48.

20 Idem.

21 Idem.

22 TWA II, p. 293.

protestantismo en el ámbito religioso—, como «reconciliación» entre la idealidad y la realidad. Pero esa concordancia precisamente es aquello que justifica la urgencia del trabajo de la crítica. Puesto que «en esas filosofías se mantiene el carácter absoluto de lo finito y de la realidad empírica, así como la contraposición absoluta entre lo infinito y lo finito, y lo ideal sólo es concebido como concepto», lejos de haber cuestionado el «carácter positivo» del «sistema de la cultura», ellas sólo «lo han perfeccionado al máximo»<sup>23</sup>. La necesidad a la que obedece la figura de la creencia en las filosofías de la reflexión será el consecuente destino del dogmatismo, al que Hegel hace responsable del estado de menesterosidad de su tiempo.

La relación de la filosofía con la religión es la relación que el entendimiento establece con aquello que el concepto no logra apresar en sus propios términos, y que escapa por definición al poder de su comprensión. En este sentido, la marginación de la facultad de la razón en las filosofías de la reflexión, así como la edificación de la fe como principio último en la religión del sentimiento, plantean adecuadas críticas al esquematismo con el que operan los conceptos del entendimiento, el cual «podría tomar lo contemplado como una cosa, al bosque como leña». Sin embargo, al identificar al entendimiento como el mayor peligro, del que hay que escapar mediante una reclusión del creyente en la interioridad de su corazón o en la renuncia de la conciencia moral a la realización práctica en el mundo objetivo de sus ideales, la paradójica consecuencia es la de un fortalecimiento de los lazos de sujeción de una subjetividad fetichizante, «como dependencia de objetos y como superstición»<sup>24</sup>.

La contraposición conceptual o abstracta entre lo finito y lo infinito ubica a lo Absoluto entonces como un «*más allá*» «*por encima*» de la inteligibilidad racional<sup>25</sup>, ajeno por lo tanto a todo argumento o justificación: «de modo que para el conocimiento [lo Absoluto] es vacío, y no puede llenar ese infinito espacio vacío sino con la subjetividad del anhelo y del presentimiento»<sup>26</sup>. Pero al hacerlo, la filosofía autoproclamada incapaz de pensar por sus propios términos la referencia que la vincula a un conjunto de relaciones que por definición la superan compensa esa impotencia «adornándose con el colorido superficial de lo suprasensible, apelando por fe a algo superior»<sup>27</sup>.

El horizonte al que puede aspirar una filosofía concebida en esos términos acaba siendo el de un «idealismo» para el cual «lo finito es asumido en la forma ideal»<sup>28</sup>, tanto del lado del «concepto puro» o «idealidad finita» como de la «realidad vulgar» o «finito real».

23 Ibid., p. 294.

24 Ibid., p. 290.

25 Ibid., p. 288.

26 Ibid. p. 289.

27 Ibid., p. 300.

28 Ibid., p. 298.

## 2. Skepsis

Otra de las manifestaciones problemáticas de la filosofía de su tiempo era cierta reivindicación del escepticismo como respuesta al modelo kantiano de la crítica de la razón. Como han sostenido distintos investigadores, puede constatar-se que el interés por el escepticismo no puede reducirse a este episodio durante el período jenense, sino que el mismo ha acompañado el desarrollo del pensamiento de Hegel en sus distintos períodos.

Entre 1788 y 1793, por ejemplo, durante sus años de formación en Tubinga, Hegel se embarcó en la traducción de Sexto Empírico<sup>29</sup>. Conocidas son las alusiones a un «escepticismo consumado» en la *Enciclopedia* de 1830, donde se nos habla de las exigencias de «querer pensar con toda pureza, decisión que lleva a cabo la libertad, la cual abstrae de todo y comprende su propia y pura abstracción, es decir, la simplicidad del pensar»<sup>30</sup>. En el último extremo que traza el arco de su obra, pueden recordarse también las distintas referencias al escepticismo en sus *Lecciones de Historia de la Filosofía*.

Mientras que la recuperación moderna del escepticismo, denominada por Hegel como «bastarda» [*Bastard*], sólo podía entenderse como intento de impugnación del modo en que alguien como Reinhold intentó heredar el legado kantiano, la polémica que desarrollará el artículo “Relación del escepticismo con la filosofía” sólo cobra verdadero significado inscribiéndose en el marco de las preocupaciones que pautan el desarrollo de su pensamiento durante los años de Jena<sup>31</sup>.

Independientemente del interés de los estudios filológicos e históricos más recientes en la estrategia de lectura operada por Reinhold, de la manera de hacer presente el legado del escepticismo por alguien como G. E. Schulze, o incluso de la exactitud del conocimiento histórico acerca del escepticismo en el ámbito filosófico de Jena a fines del siglo XVIII —que, por cierto, el propio Hegel reconoce: «nos faltan informaciones más precisas sobre Pirrón, Enesidemo y otros famosos escépticos antiguos»<sup>32</sup>, lo que aquí interesa subrayar es

29 Así se refleja en la «prueba» que publicó Niethammer. Véase: JAESCHKE, W., *Hegel-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2003, pp. 133.

30 HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* [1830], edición bilingüe, Trad.: R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017, p. 249.

31 VIEWEG, K., *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das "Gespenst des Skeptizismus"*, Wilhelm Fink, München, 1999, p. 114. CATTANEO, R., “Interés por el escepticismo y sistematización de la filosofía en Hegel”, en: Bahr, F. (Comp.), *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2012, p. 99.

32 En tal sentido, Paredes sostiene que «La atribución de los diez primeros tropos a Pirrón es claramente inexacta, y la existencia de una conexión histórica real entre los pirrónicos y las escuelas escépticas posteriores, como Hegel parece sugerir, resulta cuando menos controvertida», PAREDES, M. del C., “Introducción”, en: HEGEL, G.W.F. *Relación del escepticismo con la filosofía*, edición, traducción, introducción y notas de M. del C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, p. 20.

el “significado constitutivo de la apropiación productiva” que Hegel termina atribuyéndole al método «noble» [*edel*] que reivindica para una correcta comprensión del lugar que asume lo negativo en la práctica filosófica. Como intentaré argumentar en lo que sigue (especialmente apartados IV y V), esa posición que ocupa la cuestión de la contradicción -más aún: de la negatividad- no se encuentra ajeno a interpretaciones opuestas.

Ya al final del escrito sobre la *Diferencia* Hegel había hecho alusión a un auténtico escepticismo [*echter Skeptizismus*] cuya condición de posibilidad era el correcto empleo de la reflexión<sup>33</sup>. Lo que allí apenas era aludido en un sentido indirecto, a lo largo de la reseña de *Crítica de la filosofía teórica* de Schulze se terminará desplegando como una verdadera concreción del programa acerca de las tareas de la filosofía que Hegel dejara asentado en su escrito de 1801.

Esas tareas quedan resumidas en la fórmula de un concepto de libertad en lo negativo que eleva al sujeto «por encima de la necesidad de la naturaleza»<sup>34</sup>. Son las tareas que se corresponden con una actitud de negación radical de todo lo dado, sea o bien bajo la modalidad de las cosas externas al sujeto o bien bajo la modalidad de los hechos de conciencia. Cabe recordar aquí que en la versión «moderna» del escepticismo que pretendía representar Schulze, el procedimiento escéptico se limitaba a atacar determinados juicios filosóficos, bajo el presupuesto de que, en un sentido análogo al empirismo de Hume, ciertos juicios eran incuestionables. A diferencia del contenido empírico de las percepciones en la representación de la conciencia y del principio de contradicción en los razonamientos del sujeto, aquello que la duda escéptica podía poner en cuestión, según esta versión moderna del escepticismo con la que polemiza Hegel, era la relación de adecuación entre nuestras representaciones y las cosas del mundo externo.

La persistencia en lo negativo que expresa el ejemplo del escepticismo antiguo, y que lo diferencia de sus versiones empobrecidas en las que se lo invoca para reforzar una sumisión positivista ante el imperio de los hechos, es, dice Hegel, «el lado libre de toda filosofía».<sup>35</sup> En aquellos que Diógenes Laercio menciona como integrantes de este modo de reflexionar, «Arquíloco, Eurípides, Zenón, Jenófanes, Demócrito, Platón, etc.», aparece la intelección de que:

[...] una verdadera filosofía tiene necesariamente un lado negativo propio, el cual va dirigido contra todo lo limitado y, por ende, contra el montón de hechos de la conciencia y su certeza innegable, así como contra los conceptos estrechos que están presentes en esas magníficas doctrinas<sup>36</sup>.

33 TWA II, p. 137.

34 *Ibid.*, p. 241.

35 *Ibid.*, p. 229.

36 *Ibid.*, pp. 227-228.

Esa libertad por lo tanto depende de la capacidad de establecer una relación transformativa en la manera de reflexionar sobre lo que sencillamente es. A esa manera transformada de pensar lo real Hegel también la llama aquí soberana [*herrschend*]. Y la misma tiene como condición una doble liberación. Por un lado, se trata de una liberación o *epoché* de la forma dominante de conciencia que se refleja en el sano sentido común [*Menschenverstande*], el cual es gobernado por formas dogmáticas y supersticiosas de relacionarse con el mundo, en donde las leyes, las costumbres, las instituciones y las prácticas rutinizadas se presentan como datos inmutables de la conciencia, «como algo cierto, seguro, eterno»<sup>37</sup>, dice Hegel. Pero, por otro lado, y sobre todo, se trata de una liberación de la forma dominante que adopta la lógica con la que se edifica el sentido común, vale decir, de una liberación del modo en que se unen y separan los conceptos con los que se piensa, y que Hegel, recuperando la primera Tesis de su trabajo de habilitación («*Contradictio est regula veri, non contradictio autem falsi*»<sup>38</sup>) resume aquí con el modelo del principio de identidad o de no-contradicción.

Curiosamente, Hegel se refiere a este acto de liberación inspirado por el escepticismo antiguo no como algo del pasado sino como un proceso que ya se encuentra en camino, y que podría haberse iniciado por lo menos a partir de dos acontecimientos contemporáneos a su tiempo. En lo que respecta a la transformación de la conciencia ante los dogmas que estructuran el sentido común, Hegel menciona el efecto de conmoción histórica que significó el trato con pueblos extranjeros para la conciencia dominante de los europeos. Ante la evidencia de una diferencia radical que representó la experiencia de la alteridad en los distintos pueblos de las comunidades de América, Asia o África, ninguna norma jurídica o verdad acerca de la naturaleza humana pudo mantenerse en pie sin verse obligada a justificarse<sup>39</sup>. A diferencia de sus apreciaciones maduras acerca de la condición inferior de los pueblos no europeos<sup>40</sup>, en *este* período de la formación de su pensamiento la referencia al mundo no europeo aparece como la oportunidad de una experiencia de autotranscendencia de los propios límites de la conciencia sometida por las normas y las imposiciones del prejuicio al que nos somete el sentido común.

Por otro lado, y en referencia específica a la negación del principio de identidad, Hegel alude a la dinámica afín al método escéptico que opera detrás de las definiciones de la ética spinoziana. Tomando como modelo la simultaneidad de determinaciones opuestas, entre esencia y existencia, causa y efecto, lo uno y lo múltiple, las definiciones conceptuales de Spinoza revelan para *este*

37 Ibid., p. 240.

38 Ibid., p. 533.

39 Ibid., pp. 241-242.

40 ZAMBRANA, R., "Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel", *Hegel Bulletin*, 42: 1, 2021, pp. 1-18, DOI:10.1017/hgl.2021.1.

Hegel el lado libre de la filosofía, precisamente porque afirma aquello que el dogmatismo no quiere reconocer, a saber al carácter constitutivamente antinómico de los conceptos: «que una proposición es meramente formal, significa para la razón que está puesta únicamente para sí, sin afirmar igualmente a la que se le contrapone contradictoriamente, y precisamente por eso es falsa»<sup>41</sup>. En el modo en que se articulan las definiciones conceptuales en la ética de Spinoza, pues, podría reconocerse el principio del escepticismo antiguo de una drástica igualdad de derechos de los argumentos antagónicos.

Dice Hegel al respecto:

Un concepto sólo puede ser puesto en tanto se niegue o abstraiga de otro, uno se define en su exclusión del otro; uno es determinable sólo en tanto que exista una oposición con la otra; si ambos se ponen unidos como uno, en una misma definición, entonces su unión entraña una contradicción y ambas son negadas a la vez<sup>42</sup>.

Pero este lado libre de la filosofía que se puede reconocer en las definiciones conceptuales de Spinoza no aparece como ejemplo aislado o como documento irrecuperable para el presente, sino como reflejo de una posibilidad latente en todo uso racional del lenguaje: «Puesto que toda auténtica filosofía tiene este lado negativo, o supera permanentemente el principio de contradicción»<sup>43</sup>, la insistente tarea de persistir en lo negativo contra la lógica de la identidad se presenta como accesible para todos («quien lo desee», dice Hegel) en cualquier momento.

### 3. Crítica

Como sostiene Hegel programáticamente, la crítica, tanto en el campo del arte como en el campo de la filosofía, exige una pauta que no puede concebirse como externa a la cosa criticada sin riesgo de falseamiento. Dice Hegel en el escrito que versó como introducción al *Kritisches Journal der Philosophie*, “Sobre la esencia de la crítica filosófica en general”: «en la crítica filosófica la idea de la filosofía misma es la condición y presuposición»<sup>44</sup>. Y esa pauta no puede ser sino otra que la misma idea de la razón. La tarea de la filosofía consiste pues en desplegar una crítica inmanente a la propia racionalidad humana, en la que el saber filosófico sea capaz de detectar los fermentos de trascendencia que ya se encuentran operando en las manifestaciones culturales de su tiempo. Aunque

41 Ibid., p. 230.

42 Idem.

43 Idem.

44 TWA II, p. 171.

no de forma excluyente, los textos filosóficos encarnan esos potenciales de un modo evidente. Por ejemplo, en la crítica de Kant. Pero también expresan obstáculos y límites que inhiben el despliegue de la razón y la libertad de los hombres y las mujeres. ¿Cómo pensar aquello que de inmanente tiene este modelo de crítica? Recuperando los términos de mi exposición, ¿cómo pensar la negación del principio de identidad en el que se sostiene la crítica en el marco del programa ético-político de formación cultural que Hegel estaba intentando pensar en aquellos tempranos años del nuevo siglo?

A lo largo del escrito sobre el escepticismo, Hegel no sólo pretende recuperar para la filosofía del presente el legado del escepticismo antiguo -legado que había quedado desdibujado en las parodias de su actualización por parte de los filósofos de su tiempo-, sino también su lectura deja ver una serie de distinciones al interior de su interpretación de lo que denomina escepticismo «auténtico». Pues si no hay un único escepticismo, lo cierto es que tampoco hay sólo dos. Se trata de la diferencia en las maneras de concebir la *epoché* del entendimiento que operan los tropos escépticos.

Una forma posible de pensar ese acto de liberación lo entiende Hegel como pedagógico o “perfeccionista”. En lo que respecta al modelo de un diálogo colaborativo entre *Isosthenia* y *theoria*, vale decir, en cuanto a la posibilidad de formular proposiciones teóricas que, negando el principio formal de no-contradicción faciliten un acceso privilegiado a la verdad, Hegel subraya el lado positivo de los tropos escépticos, esto es, su orientación formativa hacia una *egogé* para la libertad, en donde pudieran edificarse formas de vida comunitarias liberadas de todo dogmatismo y abiertas por lo tanto a la contingencia y mutabilidad de los asuntos humanos. En este sentido cabe entender el significado que asume ese «perfecto y consistente documento y sistema» que es el *Parménides* de Platón, en donde el trabajo de la negación que opera el diálogo socrático refleja el contrapunto dialéctico entre las pretensiones unilaterales de verdad, falsamente absolutizadas y aisladas unas de otras –tales como el ser frente a la nada; el nacer frente al morir; el uno frente a lo múltiple–, en las que se enreda el entendimiento, en cuyo movimiento recíprocamente destructivo se refleja la verdad como relación de la multiplicidad de las apariciones fenoménicas.

El diálogo platónico se estructura en función del problema de la unidad y la multiplicidad. Frente a las objeciones planteadas por Parménides a un joven Sócrates, embarcado en la tarea de resolver la paradoja de Zenón, se encadenan distintos intentos de explicar la relación entre Formas universales y particulares, todas las cuales tropiezan con obstáculos que vuelven a plantear la relación problemática entre unidad y multiplicidad. Ante el riesgo de que «la verdad se le escape»<sup>45</sup>, Parménides le sugiere a Sócrates el ejercicio en un

45 PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeto, Sofista, Político*. Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1992, p. 56, 135d.

procedimiento intelectual desarrollado mediante hipótesis: a) asumir que una cosa es, y extraer las consecuencias que de ello se derivan, para esa cosa como para aquello distinto a esa cosa; y b) asumir que una cosa no es, y extraer las consecuencias que de ello se derivan para esa cosa como para aquellas cosas distintas de ella. De ambos ejercicios dialécticos se siguen consecuencias aporéticas, en donde o bien toda predicación se hace imposible, o bien se posibilita una predicación indiscriminada. Así, el “resultado negativo” no debe atribuirse a la dialéctica, sino al intento de una determinación positiva del conocimiento mediante la formulación de posiciones o juicios absolutos y rígidos. Para Hegel no cabe duda de que este método es el que aplicaban los escépticos antiguos.

El efecto que se sigue de esta colaboración productiva entre *isosthenia* y *theoria* es un proceso de liberación precisamente porque gracias a la polémica contra las verdades parciales del sentido común, el individuo se vuelve capaz de tomar distancia de las determinaciones que le son dadas al modo de una naturaleza. El lado positivo de los tropos escépticos consistiría en su contribución a la formación espiritual del sujeto<sup>46</sup>. Así entendido, el significado pedagógico del escepticismo, como en los ejercicios sugeridos por Parménides al joven Sócrates, puede ser concebido como un momento propedéutico, «el primer grado hacia la filosofía»<sup>47</sup>, en donde la negación que operan sus tropos pueden viabilizar una nueva lógica, distinta a la lógica formal que gobierna el principio de contradicción, pero por ello facilitadora de una visión superadora de los límites del entendimiento<sup>48</sup>.

### **A modo de conclusión. Negatividad**

Quisiera finalizar esbozando un camino alternativo de reflexión sobre el acto de liberación que se inaugura también aquí. Se trata, nuevamente, de la pregunta por la relación entre el concepto teórico y la vida de la praxis, pero en un sentido relativamente distinto al propuesto por el modelo pedagógico del diálogo platónico.

Pudimos ver que en la operación de la *skepsis* Hegel encuentra un significado productivo para la reflexión filosófica, en la que el procedimiento de la negación ocupa un papel fundamental. La negación del sano sentido común

46 Como sostendrá más tarde en 1830, la formación del espíritu depende fundamentalmente de esta capacidad para negar toda determinación: «el espíritu puede abstraer de todo lo exterior y de su propia exterioridad, es decir, de su existencia misma», HEGEL, G.W.F., *Enciclopedia*, op. cit., § 382, p. 673.

47 TWA II, p. 240.

48 DASKALAKI, M., “Hegel’s Critique of Skepticism and the Concept of Determinate Negation”, en: ARNDT, A; BOWMAN, B.; GERHARD, M. y ZOVKO, J. (eds.), *Hegel and Skepticism. Hegel-Jahrbuch Sonderband. Vol. 10*, De Gruyter, Berlin, 2017, p. 35.

operado por el escepticismo antiguo no es una forma de impugnación externa, “él mismo no introduce una singularidad como fin absoluto que él quisiera llevar a cabo en ella, como si él supiera lo que es bueno”<sup>49</sup>. La crítica filosófica no postula desde afuera principios superadores de los dogmas que gobiernan el modo en que los sujetos se relacionan con las finitudes de las “costumbres y las leyes”, como si de determinaciones naturales se tratase. Por el contrario, la negación operada por la *skepsis* filosófica profundiza una forma de negación que ya se encuentra presente en el saber del sentido común, sólo que entremezclada y desdibujada por las rémoras del poder de lo dado: “en el sentido común su escepticismo y su dogmatismo sobre las finitudes se mantienen yuxtapuestos”<sup>50</sup>. La elevación filosófica por encima de esa sumisión ante el poder de lo dado, la conquista de la libertad en el pensamiento, es un movimiento que surge pues del “barrunto”<sup>51</sup> [*Ahnung*] de la conciencia común misma, de modo inmanente.

En referencia a esta idea de negación determinada, Hegel también distingue, no obstante, una forma de concebir el uso proposicional del lenguaje en el cual los tropos no culminan en una reflexión ampliada o perfeccionada sino que se prolongan indefinidamente. Esta deriva ateleológica del escepticismo es descrita como una radicalización de la negación en donde no parecería quedar margen para una recuperación integradora en una idea de totalidad o saber Absoluto. Hegel aludirá a esta segunda posibilidad del escepticismo verdadero en los términos de una «negatividad pura» [*eine reine Negativität*]<sup>52</sup>. Se trata entonces de una virtual posibilidad en el uso del lenguaje no sólo de ampliar la capacidad de conocimiento humano, de abrir mundos y de perfeccionar la percepción ante las sutiles diferencias en las que se componen las existencias de las palabras y las cosas, sino también de perder el control del proceso de negación, poniendo en riesgo la consistencia simbólica de la razón como facultad integradora.

A diferencia de los acechos de la razón que la asaltan desde afuera –como revelan los fenómenos de la superstición religiosa, el oscurantismo de la fe o la tiranía de la arbitrariedad en el uso del poder político–, el asedio aquí es de la razón consigo misma. Si la esencia del dogmatismo consiste en poner algo finito, afectado con una oposición, como absoluto<sup>53</sup>, la racionalidad de los tropos escépticos consiste en el efecto revelador que operan en su referencia a eso excluido por la operación de clausura que lo constituye, poniendo en crisis su absolutización. La verdad de la *epoché* consiste para Hegel en ese

49 TWA II, p. 241.

50 Idem.

51 TWA II, p. 240.

52 Ibid., p. 248.

53 Ibid., p. 245.

trabajo de «dejar entrar al opuesto del que el dogmatismo hizo abstracción y así restablecer la antinomia»<sup>54</sup>.

Al liberarse del efecto estabilizador que operan los dogmas de las normas y las verdades parciales, esa operación de dejar sitio y abrir espacio no tiene en principio límite alguno. Se inaugura así la pregunta por el tipo de convivencia que Hegel estaba tratando de pensar entre la radical igualdad de derechos que supone el principio escéptico y la radical libertad que inaugura la negación de todo lo lado; entre el así llamado lado negativo y el lado positivo del escepticismo verdadero. Que la radicalización del lado negativo, su devenir soberano, aparezca aquí como una fuerza latente al interior del uso racional del lenguaje, en términos de Hegel: como «*implicite*, en todo auténtico sistema filosófico»<sup>55</sup>, demuestra que el trabajo de diferenciación iniciado durante aquellos años no se encontraba exento de consecuencias de largo alcance. El derrotero de estas consecuencias sólo cobraría significación a la luz de los diversos modos de “apropiarse productivamente” esta categoría en la historia reciente de la Teoría Crítica.

Pues esto significaría que en la polémica entablada entre entendimiento y razón, fe y saber, dogmatismo y skepsis, contraposición abstracta y contradicción real, también habría que hacerle espacio al pliegue interno de cada uno de los términos que pretenden posicionarse como llave en las confrontaciones; esto es: la razón, el saber, la skepsis, y la contradicción. En ese pliegue liberado por el propio Hegel es en donde entonces cabría pensar mejor el estatuto soberano de ese concepto de una pura negatividad. No tanto porque funde un nuevo subjetivismo, como creía Hegel<sup>56</sup>, sino precisamente por sus efectos descentradores. Una figura que, operando en y desde la razón, trabaja por y contra sí misma o, en palabras de Theodor Adorno, donde “la más extrema elevación del yo va de la mano con su abismo”.<sup>57</sup>

54 Ibid., p. 246.

55 Ibid., p. 229.

56 Ibid., p. 249.

57 ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, op. cit., p. 299.

## Bibliografía

- ADORNO, Th., *Zur Lehre von der Geschichte und von der Freiheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 2001.
- CATTANEO, R., “Interés por el escepticismo y sistematización de la filosofía en Hegel”, en: Bahr, F. (Comp.), *Tradición clásica y filosofía moderna. El juego de las influencias*, Ediciones UNL, Santa Fe, 2012.
- CELIKATES, R., *Kritik als soziale Praxis*, Campus, Frankfurt/New York, 2009.
- DASKALAKI, M., “Hegel’s Critique of Skepticism and the Concept of Determinate Negation”, en: ARNDT, A; BOWMAN, B.; GERHARD, M. y ZOVKO, J. (eds.), *Hegel and Skepticism. Hegel-Jahrbuch Sonderband. Vol. 10*, De Gruyter, Berlin, 2017.
- DUQUE, F., *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1999.
- HABERMAS, J., “Arbeit und Interaktion”, en: *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Suhrkamp, Frankfurt, 2020.
- HEGEL, G.W.F., “Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie”, en: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der ‘Werke’ von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.
- \_\_\_\_\_, “Einleitung. Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”. en: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der ‘Werke’ von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.
- \_\_\_\_\_, “Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie. Darstellung seiner verschiedenen Modifikationen und Vergleichung des neuesten mit dem alten”, en: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der ‘Werke’ von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.
- \_\_\_\_\_, “Glauben und Wissen oder Reflexionsphilosophie der Subjektivität in der Vollständigkeit ihrer Formen als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”, en: *Werke in zwanzig Bänden. Auf der Grundlage der ‘Werke’ von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*, hrsg. v. Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. 20 vols., Suhrkamp, Frankfurt, 1970 (Theorie-Werkausgabe Hegels). Tomo II.
- \_\_\_\_\_, *Relación del escepticismo con la filosofía*, edición, traducción, introducción y notas de M. del C. Paredes, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006.
- \_\_\_\_\_, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas [1830]*, edición bilingüe, Trad.: R. Valls Plana, Abada, Madrid, 2017.
- HONNETH, A., *Kampf um Anerkennung*, Suhrkamp, Frankfurt, 2021.

- HORSTMANN, R. P., “The Early Philosophy of Fichte and Schelling”, en: AMERIKS, K. (Ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, Cambridge University Press, Nueva York, 2000.
- MENKE, Ch., *Autonomie und Befreiung. Studien zu Hegel*, Suhrkamp, Frankfurt, 2008.
- PLATÓN, *Diálogos V. Parménides, Teeto, Sofista, Político*. Trad. María Isabel Santa Cruz, Álvaro Vallejo Campos, Néstor Luis Cordero, Gredos, Madrid, 1992.
- SCHELLING, F.W.J., *Cartas sobre dogmatismo y criticismo*, Tecnos, Madrid, 2013.
- VIEWEG, K., *Philosophie des Remis. Der junge Hegel und das “Gespenst des Skeptizismus”*, Wilhelm Fink, München, 1999.
- ZAMBRANA, R., “Bad Habits: Habit, Idleness, and Race in Hegel”, *Hegel Bulletin*, 42: 1, 2021, pp. 1-18, DOI:10.1017/hgl.2021.1.