

Las tres posiciones del pensamiento ante la objetividad en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Una introducción a la filosofía de G. W. F. Hegel

Jorge E. Dotti* / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 10 de abril de 2021. Aceptado el 16 de junio de 2021.

> Resumen

El presente texto consiste en la transcripción de una clase dictada por el profesor Jorge E. Dotti el 20 de agosto de 2013 en la cátedra de Filosofía política de la carrera de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. La clase tenía como propósito realizar una introducción a la filosofía de G. W. F. Hegel mediante la exposición de las tres posiciones del pensamiento ante la objetividad de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio* (§§ 26-78). En un primer momento se expone la metafísica (R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz, Ch. Wolff) como un saber que a partir de la negación de la sensibilidad asume ingenuamente el conocimiento de lo absoluto. En un segundo momento se desarrolla el saber inmediato (F. H. Jacobi) que afirma la aprehensión inmediata de lo absoluto. Por último, se expone la posición empirista y kantiana como la confianza en la experiencia en tanto fuente de conocimiento no especulativo. La exposición muestra cómo Hegel construye la genealogía de su propia filosofía a partir de la crítica y asunción de las tres posiciones de la filosofía moderna ante la objetividad.

» *Palabras clave:* G. W. F. Hegel, metafísica, F. H. Jacobi, I. Kant

The three positions of thought before objectivity in the *Encyclopedia of philosophical sciences in compendium*. An introduction to the philosophy of G. W. F. Hegel

> Abstract

This article is a transcription of a lecture given by Professor Jorge E. Dotti on August 20, 2013, at the Political Philosophy of the Faculty of Philosophy and Letters of the University of Buenos Aires. The purpose of the class was to make an introduction to the philosophy of G. W. F. Hegel

* Transcripción, edición, bibliografía y notas de Hugo A. Figueredo Núñez (Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas / Universidad de Buenos Aires / Universidad Nacional General Sarmiento).

from the exposition of the three positions of thought before the objectivity of the *Encyclopedia of philosophical sciences in compendium*. First, metaphysics (R. Descartes, B. Spinoza, G. Leibniz, Ch. Wolff) is presented as a knowledge that naively assumes the knowledge of the absolute based on the negation of sensibility. In a second moment, immediate knowledge (F. H. Jacobi) is developed, which affirms the immediate apprehension of the absolute. Finally, the empiricist and Kantian position is exposed as the confidence in experience as the source of knowledge and opposed to speculative thought. The exposition shows how Hegel constructs the genealogy of his own philosophy from the critique and assumption of these three positions of modern philosophy.

» *Keywords*: G. W. F. Hegel, metafísica, F. H. Jacobi, I. Kant

No solo por la importancia intrínseca, sino por la ayuda en términos de aclaración del pensamiento hegeliano, es importante atender a la lectura que hace Hegel de la filosofía moderna.¹ Todo gran escritor y gran pensador –y Hegel lo es– arma su propia genealogía, reconstruye el pasado. Algunos lo logran hacer bien, otros no del todo, y algunos pésimo, pero es como un gesto inevitable para presentarse a sí mismo como aquel que, en líneas generales, lleva a conclusión una tendencia, corta con un pasado que juzga no digno de atención o, menos aún, de evaluación positiva. El mayor problema con respecto a esto Hegel lo tiene con la filosofía moderna, porque ve allí rasgos que su propia filosofía va a sistematizar de una manera para él correcta. En lo que hace a la filosofía medieval, en última instancia, en las *Lecciones*² puede decir algo de alguien, pero no es una preocupación importante para él. Mayor atención, respeto e influjo tiene sobre él la filosofía antigua, en especial, Platón y Aristóteles. Pero la filosofía con la cual tiene que ajustar las cuentas es la filosofía contemporánea a él, o sea, con la filosofía que nosotros llamamos filosofía moderna, porque ella teoriza con radicalidad la subjetividad. Lo hace en la forma del sujeto moderno, o sea, el Yo, pero hay un dinamismo en ese sujeto moderno al cual Hegel no renuncia, sino que, más bien, buscará mostrar las insuficiencias y, simultáneamente, cuál es la auténtica subjetividad que deja atrás las insuficiencias del sujeto yoico, pero, al mismo tiempo, potencia hasta sus últimas consecuencias su dinamismo.

Entonces, Hegel debe ajustar las cuentas con la filosofía moderna. Lo hace de una manera extremadamente rigurosa y breve, y, al mismo tiempo, clara, en la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* en lo que llama “Las posiciones del pensamiento frente a la objetividad”³ –podríamos decir, a las maneras como se posiciona el Yo frente a lo que el Yo mismo entiende que es el objeto de su actividad–. En líneas generales, es de los párrafos 26 a 78 de la *Enciclopedia*.⁴ Yo voy a ir mencionando algunos rasgos de las tres posiciones encaradas por Hegel.⁵

1 En su exposición Dotti utiliza como fuente de la obra hegeliana algunos volúmenes de *Werke in zwanzig Bänden*, editada por Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1969-1971. Considerando la dinámica de la exposición, la referencias a la obra de Hegel se indicarán del siguiente modo: *Werke*, volumen y paginación. Para las demás referencias bibliográficas consideraremos las ediciones indicadas por Dotti en sus escritos publicados.

2 Dotti refiere a las *Lecciones de historia de la filosofía* [*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*]. En esa obra Hegel aborda la filosofía medieval en *Werke*, XIX, 493-601.

3 En alemán: “*Die Stellungen des Gedankens zur Objektivität*”.

4 *Werke*, VIII, 93-168. En 1983 Dotti analizó por primera vez estos párrafos de la *Enciclopedia* en *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires: Hachette, pp. 29-51.

5 Parte de la exposición de Dotti consiste en la traducción y el análisis de los párrafos.

La primera, cronológicamente, es la que inaugura la modernidad filosófica y es lo que Hegel –y esto es sintomático– considera como la metafísica pre-kantiana y define en el parágrafo 27. Cito: “(...) *la antigua metafísica*, tal como se presentaba entre nosotros antes de la filosofía kantiana”.⁶ “Entre nosotros” quiere decir el mundo de la cultura alemana, pero también de la Europa continental, particularmente, en lo que hace a Descartes, sus seguidores y continuadores; y por supuesto, en esta primera configuración, entra Spinoza, Leibniz, la Escuela wolffiana, podríamos decir, el racionalismo continental moderno. Lo que los agrupa a todos ellos es lo que podríamos llamar, hegelianamente, una suerte de confianza ingenua en el entendimiento, es decir, en la capacidad matematizante y conceptualizante de la facultad intelectual. Y yo creo que esto cubre lo que podría ser el *intellectus* –dado que la terminología era fundamentalmente latina– y lo que, de algún modo, como entendimiento, *Verstand* en el ámbito alemán, anuncia o perdura después en la filosofía kantiana, pese a la reversión que hace Kant del planteo de la “metafísica dogmática”, tal como él la llamaba.

Pero, precisamente, para Hegel el mérito de esta metafísica precrítica es el dogmatismo, es decir, la premisa que asumen todas estas posiciones es que lo verdadero es una instancia que está liberada, purificada de todo componente sensible. En todas estas posiciones filosóficas, la verdad a la cual el Yo accede radica en una dimensión respecto de la cual todo el elemento de la sensibilidad es secundario y se hace presente en la medida en que el Yo procede desde los niveles más bajos de su capacidad cognoscitiva hasta lo más altos. Entonces, “la verdad es metafísica” es la premisa verdadera de este dogmatismo; esto significa que su objeto es lo absoluto.

Este contenido verdadero, el segundo aspecto, ha sido para ella, cito el parágrafo 30 de la *Enciclopedia*: “Sus *objetos* [el contenido verdadero de esta metafísica] eran ciertamente totalidades que pertenecen en y para sí a la *razón* (...)”.⁷ La fórmula “en y para sí”⁸ aparece a menudo en Hegel; en la mayoría de los casos significa que en sí mismos esos objetos son racionales, pero también es racional la manera como se presentan al intelecto que accede a ellos. En este nivel ya ha quedado atrás un aparecer ante sí mismo porque lo intelectual aparece ante el intelecto. En última instancia, es la razón que se presenta a sí misma, razón que encuentra en el señor Descartes, en el señor Leibniz, en el señor Spinoza, un portador contingente –ellos nacen y mueren, la razón no–; entonces, ya han dejado atrás el modo de aparecer sensible, el modo de aparecer impuro. Entonces, en sí mismos son contenidos racionales y aparecen para sí mismos de modo racional, estos son el objeto de la metafísica pre-kantiana.

Sigo con la cita: “Sus *objetos* [el contenido verdadero de esta metafísica] eran ciertamente totalidades que pertenecen en y para sí a la *razón*, al pensamiento de lo universal *concreto* en sí [fíjense cuáles son estos objetos para Hegel]: *el alma, el mundo* [el cosmos, podríamos decir], *Dios*”.⁹ Claramente, son los objetos que Kant se toma el trabajo expreso de dejar fuera del conocimiento. Más bien, son aquellas representaciones que escapan a las pautas reguladoras de las proposiciones enunciativas del conocimiento, esto es, de las proposiciones que pueden ser

⁶ *Werke*, VIII, 93: “ (...) die *vormalige Metaphysik*, wie sie vor der Kantischen Philosophie bei uns beschaffen war”.

⁷ *Werke*, VIII, 97: “Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft* (...)”.

⁸ En alemán: “an und für sich”.

⁹ *Werke*, VIII, 97: “Ihre *Gegenstände* waren zwar Totalitäten, welche an und für sich der *Vernunft*, dem Denken des in sich *konkreten* Allgemeinen angehören, - *Seele, Welt, Gott* (...)”.

calificadas como verdaderas o falsas; expresamente quedan fuera de esta reglamentación del discurso Dios, el alma, el mundo o el cosmos, es decir, totalidades absolutas. Pero Hegel, con la adjetivación que le pone a “universales”, “universales *concretos*”, no abstractos, –concretez que Kant no supo ver, o no pudo ver– está ya dando un indicio de su reivindicación de este contenido de la metafísica pre-kantiana.

¿Cuál es la dificultad o el límite que no logra superar la metafísica pre-kantiana? El límite está en el archimencionado método de la filosofía, porque estos filósofos, para Hegel, utilizan como método lo que es el proceder del entendimiento, en mayor o menor medida, ligado a la sensibilidad, pero siempre con una preeminencia del dinamismo intelectual respecto de la –de un modo y otro– pasividad sensible. Y este dinamismo intelectual es un dinamismo que se define por ser lo propio, el modo de proceder válido para lo que no es totalidad, el modo de proceder válido para lo condicionado. Entonces, Hegel observa que es imposible, valiéndose del método intelectual, acceder a lo absoluto, porque lo absoluto se define por aquello que escapa a todo condicionalmente, que, en todo caso, es la condición absoluta. Y el paso de la causa que es efecto, de una causa que es efecto, etcétera, el paso de la cadena secuencial de un condicionado al otro, es siempre un paso que el entendimiento no puede dar, y que, si lo da, como si fuera una capacidad, presentándola el filósofo como el pasaje de la cadena de condicionamientos a lo incondicionado, en realidad está infringiendo las premisas de su propia filosofía porque la propia filosofía no da para este pasaje. Entonces, aquí Hegel ve que el defecto está en el entendimiento, al cual se recurre como si fuera válido para llevar a cumplimiento la filosofía.

¿Y por qué no lo capta? Ingenuamente, esto lo dice Hegel en el párrafo 26, la filosofía pre-kantiana cree que accede a lo incondicionado moviéndose a partir de lo condicionado, cree que se conocen las cosas como realmente son en su absolutez, en su condición auténticamente universal, por ende, total.¹⁰ Para conocer algo tal como realmente es no puede haber un aspecto de eso que es conocido que escape al abordaje que se le hace, creyendo que se accede a lo que es en sí. Lo conocido en sí es lo conocido en lo que tiene de verdad total, cualquier cosa que quede afuera afecta la presunción de estar conociendo la cosa tal cual verdaderamente es. Entonces, dice Hegel que hay una cuota de verdad en todo esto, tanto en los pre-kantianos como en Kant, pero es nada más que una cuota, y uno, cuando pagó una cuota, no pagó todo... –Yo vengo acá y levanto el muerto, pago todo.... Esa sería, para continuar la metáfora, la posición de Hegel–.

Por cierto, no es que se anule completamente lo sensible, pero la comprensión de que la verdad no está en la percepción sensible no es corroborada, por así decir, por la comprensión de la auténtica racionalidad. Y entonces, aunque se los llama racionalistas –y esto lo digo yo–, el nombre sería intelectualistas, porque Hegel diría que no proceden con la razón, proceden con el entendimiento. El *intellectus*, en última instancia, tiene algo que se acerca a lo que Kant va a llamar razón, precisamente, porque al desvalorizar lo sensible creen que el *ens rationis* o *intellectus*, en última instancia, es conocimiento –*intellectus* creo que es de cuarta, entonces ahí ese

¹⁰ *Werke*, VIII, 93: “Die erste Stellung ist das *unbefangene* Verfahren, welches, noch ohne das Bewußtsein des Gegensatzes des Denkens in und gegen sich, den *Glauben* enthält, daß durch das *Nachdenken* die *Wahrheit erkannt*, das, was die Objekte wahrhaft sind, vor das Bewußtsein gebracht werde. In diesem Glauben geht das Denken geradezu an die Gegenstände, reproduziert den Inhalt der Empfindungen und Anschauungen aus sich zu einem Inhalte des Gedankens und ist in solchem als der Wahrheit befriedigt. Alle anfängliche Philosophie, alle Wissenschaften, ja selbst das tägliche Tun und Treiben des Bewußtseins lebt in diesem Glauben”.

–us es de genitivo–. Hegel acepta eso: sí, ahí está el conocimiento, pero no como lo entienden ustedes. ¿Por qué? Porque cuando se piensa la razón en su confrontación, digamos así, con las representaciones sensibles, cualquiera fuere la jerarquía que se le conceda a lo sensible –y, en líneas generales, tiene una jerarquía inferior (las verdades empíricas, las verdades de hecho, en fin)–, lo que es la contingencia nos obliga hasta que empezamos a acceder a la cosa en sí misma, etcétera. Sin embargo, este planteo, por ser un planteo intelectualista –y acá “intelectualista” lo uso como un adjetivo que indica “del entendimiento”–, no supera el dualismo. La brecha entre entendimiento y sensibilidad, por mucho que se rebaje la sensibilidad y se alce al entendimiento, no supera el dualismo –lo contrario va a pasar en el empirismo; cruzamos el Canal [de la Mancha] y ahí damos vuelta la cosa, pero, por ahora, estamos en el continente–.

El dualismo tiene las dificultades de aquellos que no se dan cuenta de que, si verdaderamente comprenden que esto es un límite, es porque ya lo han superado. El tema es que filosofen a partir de la superación del límite porque ya en definir un límite está superar ese límite. Las filosofías del entendimiento ponen límites y no se dan cuenta de que, al ponerlos, es porque ya tienen más capacidad que la que dicen que queda limitada por ese límite que ellas mismas reconocen –esto vale sobre todo para Kant–. En todo caso, el límite que acepta este racionalismo pre-kantiano es que hay una zona de los pies en el barro, que es inevitable, pero hay que lavarse las piernas y entonces empezamos a ascender al cielo de la razón; pero la tierra mugrienta queda ahí, presente, y está limitando a la razón; entonces, esa no puede ser la verdad. En concreto, llegan a un filosofar donde lo que llaman absoluto no es absoluto, porque tienen frente a sí algo respecto de lo cual ese absoluto ya no opera como absoluto; entonces, esa instancia que llaman absoluto, pero que no puede operar de un modo absoluto con lo que es no absoluto, no es un absoluto, es un no-absoluto frente a otro no-absoluto, dos no-absolutos, digamos así. De alguna forma, Hegel dice: yo vengo a mostrar que la verdad radica en aquella posición que muestra las insuficiencias de ustedes, que ustedes podrían haberlas vislumbrado –el que más se acercó a esto fue Kant–, pero se quedaron cortos, y se quedaron entrampados en el dualismo. Entonces, el método equivocado para un contenido verdadero.

Estoy en el párrafo 28, donde Hegel dice que el mérito de esta metafísica pre-kantiana consiste en lo siguiente: “[la metafísica pre-kantiana] consideraba las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*. Su presupuesto [su premisa] era que lo que es, es conocido en sí mismo, por el hecho de ser *pensado* (...)”.¹¹ El mérito de la metafísica racionalista es la identificación entre pensar y conocer, solo que es una identificación que no puede justificar porque se vale del entendimiento y no de la razón, y el entendimiento no permite inferir la existencia de la esencia, el *para sí* del *en sí*, mientras que es la razón la que muestra cómo, en el *en sí* está el *para sí*. Es decir, lo que realmente es en sí también aparece ante sí mismo, porque si no, no sería lo verdadero en sí. El auténtico pensar es un existencializarse, darse existencia, porque, ¿quién es el actor del verdadero pensar? La realidad toda, que tiene la conciencia de sí misma en el ser humano, mientras que, si todo esto yo lo remito a un yo, ese yo es un gran espectador que, llegado el caso, puede subir al escenario o bajarse, pero que siempre va a estar separado,

¹¹ *Werke*, VIII, 94: “ (...) betrachtete die Denkbestimmungen als die *Grundbestimmungen der Dinge*; sie stand durch diese Voraussetzung, daß das, was ist, damit daß es *gedacht* wird (...)”.

simplemente, va a estar dado que hay un escenario y que esté ese yo mirando, mientras que es la realidad toda la que se modula a sí misma en la forma de *sí misma* y de *lo otro de sí misma*.

Entonces, cuando Hegel dice que pensar y conocer son lo mismo, no quiere decir que lo sensible no cuenta, sino que, por el contrario, lo sensible, por así decir, está connotado en lo que tiene de verdad fuerte, en el pensar; pero, entonces, ese pensar no tiene nada que ver con el entendimiento, porque el entendimiento no sale del ciclo de lo condicionado, y cuando se postula, desde el entendimiento, la identidad entre pensamiento y conocimiento, en realidad no se hace más que postularlo, pero no se lo muestra o demuestra. No queda claro qué quiere decir esto y, más bien, a lo que recurren estas filosofías es a desvalorizar lo sensible, cosa que Hegel no hace, por lo menos en sus intenciones –los críticos le van a decir que sí, que lo desvaloriza, pero en sus intenciones claramente está que lo sensible es absolutamente fundamental–, mientras que las otras filosofías, rápidamente, desjerarquizan al elemento sensible o, por el contrario, lo absolutizan a costa de perder universalidad, necesidad, etcétera –que es lo que hacen los empiristas, según Hegel–.

Bueno, en este párrafo 28 nos falta mencionar la ironía. Dice Hegel que la antigua metafísica, al identificar ser y pensamiento, estaba “por encima de la filosofía crítica posterior”.¹² O sea, en esto estaban más cerca de la verdad que Kant, que claramente distingue ser y pensamiento. Los distingue en la *Dialéctica*,¹³ porque, si uno va a la *Analítica de los conceptos*, por momentos, aparece la idea de pensar; de hecho, aparece en el “Yo pienso”, “El *Yo pienso* debe *poder* acompañar todas mis representaciones”¹⁴ es una columna de la síntesis trascendental y aparece la idea de pensar. Pero *ahí* “pensar” es el pensar, o sea, el sintetizar lo múltiple de la intuición; *aquí* “pensamiento” alude a lo que Kant califica como pensar que no es conocer, sino que es generar representaciones dialécticas. Para Hegel, no hay tal diferencia, porque esa diferencia supone que está todo bien a partir del sujeto –¿De dónde lo sacás eso? Si en cambio razonás desde el universal mismo, el contenido no puede faltar; mientras que la universalidad del sujeto supone la forma pura, vaciada de contenido, y proveniencia del contenido desde otra parte (vaya a saber dónde está, porque no se puede acceder a ella)–. Entonces, en esta identidad de ser y pensamiento, la filosofía pre-kantiana está por encima de Kant.

Sigo la cita: “Aquella metafísica suponía, en general, que el conocimiento podía llevarse a cabo aplicándole al absoluto las determinaciones del entendimiento”.¹⁵ Ese es el error de la metafísica pre-kantiana. De aquí que Dios –lo absoluto, el fundamento no fundamentado, el fundamento absoluto, etcétera– aparezca como resultado, como aquello a lo que se llega desde la cadena de condiciones.

Ahora cito el párrafo 36 de la *Enciclopedia*: “[Dios] aparece como *algo*”.¹⁶ Ya ahí está liquidado. Dios no puede ser *algo*; lo absoluto, el fundamento, lo verdadero, no puede ser *algo*. –Quizás acá podría ser “un mediado” y, a veces, se puede traducir por “algo mediado”; golpea menos el

¹² *Werke*, VIII, 94: “ (...) höher als das spätere kritische Philosophieren.”

¹³ *Dialéctica transcendental* en *KrV*.

¹⁴ *KrV*, B132.

¹⁵ *Werke*, VIII, 94: “Jene Metaphysik setzte überhaupt voraus, daß die Erkenntnis des Absoluten in der Weise geschehen könne (...).”

¹⁶ *Werke*, VIII, 103: “ (...) welches somit sich als ein durch ein anderes *Vermitteltes* darstellt (...).”

oído, porque, claro, se puede sustantivizar en alemán el adjetivo y entonces se podría traducir: “[Dios] aparece como *un mediado*”. Y a veces, por cacofonía, queda mejor poner “algo mediado” por “otro”. Si yo digo “un mediado”, “mediado” es sustantivo. A nosotros nos choca un poco al oído eso, ¿no? Incluso la sustantivización de los infinitivos, hacer de un infinitivo sujeto, no es muy común en español. “Pensar ayuda a mantener el pelo” por ejemplo; bueno, ahí, “pensar” está sustantivizado, la acción de pensar, etcétera, pero, en alemán, es más común—.

Es decir, ¿cómo va a estar lo absoluto mediado por algo que es otro respecto de lo absoluto mismo? No es un absoluto. Está bien, hay que conocer todo, pero ya aparece *el aroma*, ustedes ven qué está cocinando Hegel. Es temprano, pero ya empezó a preparar la salsa de la soberanía, porque, si uno rápidamente traslada todo esto a la soberanía del Estado, ya nos damos cuenta cómo va a criticar las posiciones individualistas, liberales, limitacionistas, etcétera. Porque, entonces, ¿quién es el soberano? El soberano es soberano, pero no es soberano, es un absoluto que no es absoluto. Lo cual, no quiere decir —y Hegel insiste— en que sea Calígula —lo que me gusta lo ordeno y basta, es ley—. ¡No! Acá hay una racionalidad fuerte operando. Pero precisamente por eso el pacto social no explica nada, porque el pacto social supone que se cree una soberanía que no es soberanía. En rigor, para que esto funcione, supone solucionado todo, porque apenas aparece un problema se desarma todo. Y de hecho Hegel conscientemente articula las dos dimensiones. Se trata, en cambio, de deducir —aparece en otros términos— lo finito de lo infinito. Pero, para ello, lo infinito no puede ser lo meramente no-finito que deja incólume la solidez de lo finito, que es lo que más gravemente se nota en Kant y sus sucesores, que dejan firme un Yo formal y lo que aparece como universalidad o infinitud aparece siempre bajo la forma del no-Yo, o sea, del Yo. La subjetividad de la metafísica pre-kantiana todavía no es la subjetividad de Kant y de Fichte, pero de algún modo se la ve venir.

Bueno, entonces, lo de la primera posición del pensamiento frente a la objetividad está más o menos claro. Verdad en el contenido de la verdad, en el contenido del conocimiento, lo absoluto, entendido como las totalidades en sí mismas, pero, insuficiencia en la manera como se teoriza el acceso del sujeto a esas verdades.

Vamos a dejar Kant para el final.¹⁷ Paso a lo que aparece como la tercera posición del pensamiento frente a la objetividad que, de algún modo, podríamos llamar un acceso de tipo más bien intuicionista, y, con mayor propiedad, diríamos un acceso a lo verdadero, a lo absoluto, que es consciente de la incapacidad del entendimiento para cumplir ese salto, para dar cuenta del acceso a lo absoluto, y, en este sentido, Hegel lo llama “el saber inmediato”.¹⁸ En el caso de la metafísica precrítica era un saber mediato, pero el actor de la mediación no estaba capacitado para llevarlo a cabo, era el entendimiento. Ahora, en esta tercera posición, es un saber inmediato porque —sobre todo el filósofo que Hegel toma como paradigmático y en función del cual ilustra esta posición— Jacobi postula claramente la inmediatez del acceso, la no mediación, porque lo absoluto no puede quedar entrampado en la cadena de lo mediato. Pero, entonces, se accede a él de una manera inmediata, por así decir, teniendo a raya, renunciando al tipo de proceder válido

¹⁷ En el orden de la exposición de la *Enciclopedia*, como se menciona más adelante, la segunda posición del pensamiento ante la objetividad está conformada por Kant y el empirismo.

¹⁸ En alemán: *Das unmittelbare Wissen*.

para las cosas sensibles o para las nociones abstractas que indican los rasgos que se concretizan en las cosas sensibles. Hegel, por el contrario, entiende que las dos dimensiones, la de la mediación y la de la inmediatez, no pueden estar ausentes del saber. Ambas unilateralidades, la de la mediación del entendimiento y la de la inmediatez, están equivocadas, ambas son insuficientes, pero esto no quiere decir que ambas no tengan que estar presentes. Tienen que estar presentes, sólo que la articulación entre ambas es otra, que el primero que la expone en su propiedad, en su verdadera capacidad, en su verdadero sentido, es Hegel mismo.

Esto en última instancia tiene que ver con la articulación de *Fenomenología*¹⁹ y *Lógica*,²⁰ con cómo se articula la *Fenomenología*, el saber fenomenológico, el saber de la biografía espiritual de la conciencia, con el saber de lo absoluto en su pureza racional, esto es, la *Lógica* como el saber filosófico de la Idea. El núcleo es que, para poder conocer filosóficamente lo absoluto como Idea, hay que estar en el estadio fenomenológico final o de realización plena de la Idea; es decir, solo se conoce a fondo cuando lo que se conoce se ha manifestado sin residuos, plenamente, para sí mismo. Se conoce verdaderamente lo en sí mismo cuando ese en sí mismo coincide, sin residuos, con su para sí mismo, cuando todo lo que hay, toda la verdad en sí, aparece para sí, cuando lo absoluto en sí aparece para sí como absoluto, y eso acontece al final del recorrido fenomenológico.

Dice Hegel en la Observación del párrafo 12 de la *Enciclopedia*: “En lo que hace a la relación entre *inmediatibilidad* y *mediación en la conciencia* (...), si bien ambos momentos *aparecen como distintos*, [pero] *ninguno de ellos puede faltar* y están en conexión *inseparable*”.²¹ Y después, en la *Ciencia de la lógica*, dice: “(...) nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o donde fuere, que no contenga tanto la inmediatez [o inmediatez, la capacidad de ser inmediato]”.²² La desinencia alemana es el término que, en español, en la mayoría de los casos, es la terminación de palabra *-able*: “utilizable”, que tiene la capacidad de ser útil; “potable”, lo que se puede beber; “calificable”, lo que se puede calificar. Hegel deforma todavía un poquito más la terminación, quedaría: “inmediatibili”, por *-able*. Inmediatibili-dad, porque junta dos sufijos: el que indica aquello que está disponible para lo que indica y la terminación que aparece en palabras como “libertad”, *-tad* y *-dad*. Hegel junta los dos e inventa un término. Un alemán contemporáneo va a decir: ¿qué quiere decir esto? Y nada, es un error, nadie usa esa palabra, pero en filosofía es así. Entonces: “...no hay nada que no contenga tanto la inmediatez como la mediación”.²³

Sigo con la cita, “de modo que estas dos determinaciones se muestran como inseparadas e inseparables y la oposición entre ambas [o sea, creer que se oponen] se presenta [a la razón, a la filosofía] como una nulidad”.²⁴ El que cree que, o hay inmediatez, o hay mediación, pero que una excluye la otra, no entiende nada; mantiene tan separados los opuestos, que el error es similar al error de no separarlos en absoluto. Entonces, Hegel aspira a mostrar cómo se articulan los momentos que aparecen opuestos, pero que en virtud de su oposición misma no se

19 *Fenomenología del espíritu* [Phänomenologie des Geistes] Werke, III.

20 *Ciencia de la lógica* [Wissenschaft der Logik], Werke, V-VI.

21 Werke, VIII, 56: “Von dem Verhältnisse der Unmittelbarkeit und Vermittlung im Bewußtsein (...) daß, wenn beide Momente auch als unterschieden erscheinen, keines von beiden fehlen kann und daß sie in unzertrennlicher Verbindung sind”.

22 Werke, V, 66: “ (...) daß es Nichts gibt, nichts im Himmel oder in der Natur oder im Geiste oder wo es sei, was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält (...)”.

23 Werke, V, 66: “ (...) was nicht ebenso die Unmittelbarkeit enthält als die Vermittlung (...)”.

24 Werke, V, 66: “ (...) so daß sich diese beiden Bestimmungen als ungetrennt und untrennbar und jener Gegensatz sich als ein Nichtiges zeigt”.

oponen; precisamente, dado que se oponen, no están absolutamente opuestos. Eso sería lo que va a intentar mostrar Hegel.

La importancia que tiene este juego entre inmediatez y mediación, entre mediación e inmediatez, ya está anunciado en el primer párrafo de la *Enciclopedia*, cuando Hegel habla del comienzo de esta manera: “un comienzo como algo *inmediato* constituye, o mejor, es él mismo algo presupuesto”.²⁵ Es decir, ya lo que se asume como absolutamente inmediato tiene atrás una cadena de presuposiciones, o sea, una mediación. El tema es, entonces, mostrar cómo lo inmediato es lo que resulta de una mediación y cómo la mediación no puede no tener en cuenta la inmediatez. Entonces, vamos a ser brutales: son y no son lo mismo. La esencia es eso, la esencia es el aparecer como si fuera inmediato, cuyo presupuesto es la mediación que decanta en una inmediatez; la mediación es auténtica mediación cuando lleva a lo inmediato; ambos se confirman cuando se niegan.

Entonces, la verdad es este juego entre procesualidad y continua y eterna inmediatez de ese proceso. Es cierto, para Hegel lo verdadero es el todo, lo absoluto, pero que precisamente por ser aquello que, vamos a decir, está ahí todo, está en su inmediatez siempre. Lo verdadero es esto que toco, pero esta inmediatez es, o tiene atrás, o resulta, de la mediación, del movimiento, por así decir, interno al todo; entonces, la absoluta inmediatez que es absoluta mediación, movimiento. Lo universal poniéndose a sí mismo como particular es, al mismo tiempo, un aparecer como lo particular inmediato. ¿Cuál es la realidad? Esto que está delante de mí, esta mesa, por ejemplo. Bueno, pero ¿por qué está delante? Porque el concepto de ser se fue particularizando, particularizando, particularizando, bajando, bajando, bajando, hasta que llegó a esta mesa, a una mesa sensible –después, en este nivel ontológico, no debería afectar si la mesa es de madera, de cemento, etcétera–. Entonces, lo universal, al ser auténticamente universal, es todo. Está ahí, es. Pero, al mismo tiempo, ¿qué quiere decir “es”? Quiere decir ir produciéndose, mediatizándose a sí mismo, y en esa cadena de mediatizaciones que opera consigo mismo –porque, si no, lo absoluto, ¿qué otra cosa sino sí mismo podría mediatizar?–, este mediatizarse a sí mismo es mostrar su absolutez, es absolutizarse. ¿Y en qué consiste absolutizarse? Consiste en des-absolutizarse, particularizarse, aparecer como inmediato en la forma de aquello que aparece para una conciencia en un estadio del proceso correspondiente a esa conciencia, y entonces, esa conciencia la toma como inmediata, pero, en realidad, eso que la conciencia más ingenua dice “esto es verdad, lo toco, acá está, mírenlo”, eso, atrás, tiene todo el movimiento de lo absoluto, como Idea, como naturaleza y como espíritu productor de mesas.

Entonces, es en este juego de la inmediatez y la mediación donde radica la verdad. Y el entendimiento, que se define por el dualismo, apuesta a hacer del Yo el absoluto y el mediador por excelencia, pero, al mismo tiempo, no da el paso decisivo de que, para ser el mediador por excelencia, el Yo tendría que dejar de ser Yo, porque su identidad se define por una cerrazón, por la adscripción a sí mismo de una universalidad formal que deja fuera de sí el momento no universal. Entonces, el Yo no puede ser la universalidad, lo absoluto, porque está dejando afuera, se muestra deudor, se muestra pasivo, frente a algo que él, el Yo, no es. Apenas hacemos entrar

²⁵ *Werke*, VIII, 41: “ (...) einen Anfang zu machen, tritt aber zugleich damit ein, da ein Anfang als ein *Unmittelbares* seine Voraussetzung macht oder vielmehr selbst eine solche ist”.

la particularidad entre nosotros, ya lo que nos une como “yoes” deja de ser tal, no cuenta nada. Nada de lo particular nos va a vincular, más bien, nos va a diferenciar, pero si yo quiero entender qué somos, tengo que manejar la universalidad y la particularidad en la forma de este dinamismo de inmediatez-mediación, mediación-inmediatez.

Lo que es, lo absoluto, lo total, se pone, deviene puesto y presupuesto, y lo presupuesto es presupuesto porque deviene lo puesto. Lo vamos a ver en la *Esencia*.²⁶ No es un galimatías, Hegel lo escribe en serio, hay que tratar de entenderlo en serio. Entonces, poner es presuponer y presuponer es poner. Lo vamos a ver cuando veamos la relación entre *Lógica y Fenomenología*. Porque ahí también está lo inmediato, que en realidad es la cadena de la mediación, y después, el otro inmediato, que en realidad es la cadena de la mediación también, ¿no? En la *Fenomenología*, lo inmediato es lo que veo *ahí* y lo toco, o lo señalo, y termino en el saber más alto, pero terminar en el nivel más alto es toparse con otro inmediato. ¿Con qué? Con la Idea, con el *lógos*. ¿Y qué es el *lógos*? El comienzo de la mediación hacia abajo, hasta llegar a la conciencia, o sea, al espíritu. Ahí, ya un poco se ve este juego de cómo mediación e inmediatez, al oponerse, muestran su co-pertenencia.

Digamos, entonces, que Jacobi tiene el mérito de comprender la insuficiencia de las capacidades subjetivas operantes en el conocimiento de lo condicionado, pero incapaces de llevar a cabo el acceso a lo absoluto. En ese sentido, la verdad también es el contenido, lo absoluto. A diferencia de la metafísica precrítica, Jacobi sabe que el entendimiento no sirve para llegar a lo absoluto, pero se equivoca, por así decir, o está condicionado epocalmente, porque es uno de los post-kantianos. La crítica de Jacobi a Kant está en un apéndice al texto llamado *David Hume, sobre la fe, o el idealismo y el realismo*.²⁷ La objeción que le hace, en resumidas cuentas, dice: o Kant es coherente, o mantiene la cosa en sí; si Kant es coherente, agnosticismo; si no quiere el agnosticismo, tiene que aniquilar el dualismo fenómeno-noúmeno, pero las dos cosas juntas no pueden ser. El conocimiento es conocer en sentido fuerte y con ese dualismo no se conoce; entonces, la conclusión de la doctrina kantiana sería el escepticismo, es decir, un subjetivismo escéptico, el reconocimiento –que está en Kant mismo– de la imposibilidad de acceder a lo absoluto por vía de la facultad gnoseológica, o de las capacidades gnoseológicas. El actor de este acceso a lo absoluto, en última instancia, es una disposición de fe, es decir, hay como una premisa, un presupuesto, el *a priori* trascendental del conocimiento no es conocimiento, es el acto de creer en que hay una objetividad; es solo a partir de este gesto no gnoseológico que después el sujeto conoce. Pero el momento fundante no puede estar en el manejo que el yo hace de sus capacidades cognitivas, sino que más bien es un acto extra-racional, intuitivo (en el sentido más inmediato de primero veo, *intuere*, y después conozco –más allá de que esto no se dé es esta cadencia temporal–), pero en su concepto hay una prioridad de lo extra-discursivo respecto de lo discursivo. Entonces, de la misma manera que se accede a Dios, no con razonamientos, sino con un acto de fe –si ustedes quieren, un salto mortal, como va a decir Kierkegaard–, de la misma manera se conoce con el salto mortal de creer en que hay objetividad. Entonces, el fundamento escapa a lo que es deudor del fundamento. ¿Por qué? Porque, en última instancia, el entendimiento cosifica, objetualiza lo

²⁶ *Doctrina de la esencia*, segunda doctrina de la *Wissenschaft der Logik*.

²⁷ “Ueber den Transscendentalen Idealismus” en Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben, oder der Idealismus und Realismus*, Breslau: Gottlieb Loewe, 1787, pp. 209-230. El escrito tuvo una segunda edición en 1815 para el segundo tomo de *Werke*, ed. F. Köppen y F. Roth, Leipzig: Gerhard Fleischer, pp. 3-309.

infinito, lo absoluto, lo degrada a cosa, a fenómeno, la representación que así se forma carece de lo que hace de la absolutez propia de lo absoluto. La alternativa a esta creencia en el fundamento es total. O se tiene esta fe en que hay un fundamento, o si no, el nihilismo, no se puede creer en nada. Pero no creer en el entendimiento, esa es una ingenuidad. En última instancia, Jacobi es radical, plantea un *aut ... aut* –¿no quieren creer? Bueno, pero no digan que el entendimiento conoce, que hay conocimiento, que es algo sólido, etcétera, el relativismo, todo es lo mismo, porque en última instancia la subjetividad termina haciendo lo que quiere–.

Y esto influye en Hegel, porque el reproche va a ser ese. Por un lado, el máximo formalismo, pero después, cuando llega la hora de concretizar, de poner la carne en la parrilla, cada uno pone lo que quiere. Entonces, quedan como dos dimensiones absolutamente disjuntas, no guardan conexión. Dice Hegel en el 62 de la *Enciclopedia*, en la Observación: “El conocimiento es concebido por esta polémica [de Jacobi contra el entendimiento] solo como conocimiento de lo finito, como un proceder pensando a través de *series* que van de lo *condicionado* a lo *condicionado*, en las cuales lo que es condición es, a su vez, solo algo condicionado; –o sea que procede a través de condiciones condicionadas. Explicar y comprender (...).”²⁸ En realidad, debería decir conceptualizar, tiene la misma raíz que concepto, agarrar de una manera la cosa. Comprender es más vago, pero para esto no cambia. “Explicar y comprender significan, según esto, indicar que *algo* está mediado por *otro*. Todo contenido resulta ser así algo *particular, dependiente y finito*. Lo infinito, lo verdadero, Dios, está excluido del mecanismo de semejante conexión a la que se ve limitado [podríamos decir, constreñido] el conocer”.²⁹ Entonces, no hay conocimiento en este sentido de lo infinito, de lo absoluto. Hay acceso directo, no discursivo, no mediado. Hegel precisamente admite esto y escribe: “En este terreno de lo finito es ciertamente imposible encontrar lo infinito. [...] Jacobi vio con justicia [o sea, tenía razón Jacobi] que no había salida en el camino del mero proceder por mediaciones”.³⁰ Es decir, esto lleva al nihilismo, al ateísmo total, al relativismo, etcétera, si se lo toma en serio, o a la incongruencia. Tiene razón Jacobi en buscar lo absoluto, tiene razón en que el entendimiento no sirve para alcanzar el absoluto, pero –ahí viene la crítica– se equivoca Jacobi al desechar toda discursividad y optar por una inmediatez a la cual, en última instancia, recurre de una manera también inmediata, y entonces ahí se cierra, no ya el mal proceder del entendimiento, sino todo proceder discursivo. Un poco como si Hegel le dijera a Jacobi: en el punto donde tenés que hacerte fuerte no podés sino levantar los hombros y decir “qué me importa, yo creo y basta”; eso está bien en la religión, pero en la filosofía también eso es un límite. Entonces, la propuesta de Hegel es articular mediación e inmediatez de otra manera. Es decir, hay una racionalidad que las filosofías del yo no ven, que es la que va a proponer Hegel.

De hecho, Jacobi polemizaba con Fichte. Eran muy amigos y Jacobi era muy prudente en criticarlo, pero de algún modo decía: Fichte no puede afirmar la absolutez que quiere afirmar porque, en última instancia, se maneja con una suerte de condicionamiento válido para lo finito solamente; o si no, tiene que absolutizar el yo, que es peor la solución que el problema; tiene que absolutizar

28 *Werke*, VIII, 149: “Von dieser Polemik wird das Erkennen nur als Erkennen des Endlichen aufgefaßt, als das denkende Fortgehen durch *Reihen* von *Bedingtem* zu *Bedingtem*, in denen jedes, was Bedingung, selbst wieder nur ein Bedingtes ist; - durch *bedingte Bedingungen*. Erklären und Begreifen...”

29 *Werke*, VIII, 149: “(...) Erklären und Begreifen heißt hiernach, etwas als *vermittelt* durch ein *Anderes* aufzeigen; somit ist aller Inhalt nur ein *besonderer, abhängiger und endlicher*-, das Unendliche, Wahre, Gott liegt außer dem Mechanismus solchen Zusammenhangs, auf welchen das Erkennen eingeschränkt sei”.

30 *Werke*, VIII, 150: “Als letztes Resultat ergab sich auf diesem Boden das *Allgemeine* als das *unbestimmte* Aggregat des äußerlichen Endlichen, die *Materie*; und Jacobi sah mit Recht keinen anderen Ausgang auf dem Wege des bloßen Fortgehens in *Vermittlungen*”.

el Yo hasta un punto tal que deviene ajeno a todo control, a toda racionalidad. De alguna manera, hay como una suerte de reivindicación muy proto-vitalista en Jacobi, es decir, no puede estar la verdad separada de la vida, pero la vida aparece aquí en la forma de un gesto fideístico que corta con la trampa de las causas y los efectos.

La crítica que Hegel le hace a Jacobi resulta más interesante que la hecha al entendimiento pre-kantiano. Hegel le reprocha que, al absolutizar el acceso inmediato a lo absoluto, al absolutizar la intermediación como vía de acceso a lo absoluto, se priva de disponer de los instrumentos conceptuales necesarios para evaluar el momento de la representación que lo absoluto no puede dejar de hacer de sí mismo, so pena de no ser absoluto en el caso de que no lo hiciera –un *Deus absconditus*, el famoso Dios oculto, en realidad no es Dios porque ya ocultarse es des-ocultarse–, pero la invisibilidad total de lo absoluto equivale a no tener ninguna idea de lo absoluto, ya que el carácter de irrepresentable de lo absoluto es una manera de presentar, presentarse como irrepresentable, porque es un desdoblamiento, un presentarse es una representación –presentarse como irrepresentable es una manera de representar–.

Al reivindicar como único acceso coherente a lo absoluto la inmediatez, el acto de fe, la intuición como contacto no discursivo –suponiendo que puede ser tal, vamos a teorizarlo con Jacobi–, se está privando de los instrumentos conceptuales que permitan articular cuál es el momento del *para sí*, del representarse, del aparecer, de lo absoluto. Y de esa manera queda liberado al más arbitrario capricho de cada sujeto enunciar como representación de lo absoluto, como presentación de lo absoluto, cualquier cosa. Al no articular adecuadamente el dinamismo desde lo alto a lo bajo y desde lo bajo a lo alto, el sube y baja de universal a lo particular, cualquier cosa vale como aparecer, como el *para sí* de lo absoluto. Es una manera de caer en el relativismo más agudo, más disolvente, que el que Jacobi quería evitar. – Para mí Dios es un aparatito porque yo intuyo a Dios ahí, y para otro va a ser otra cosa, etcétera. ¿Por qué no? – Si no hay discursividad universal, no hay un momento de mediación, de articulación universal particular, que permita determinar, o todo es representación, o nada, o cualquier cosa en última instancia.

La crítica a Jacobi es importante porque en última instancia es la crítica que va a hacerle Hegel a Kant o, en el campo de la política, al radicalismo revolucionario. Es decir, habiendo puesto a Dios, al absoluto, al fundamento, fuera del alcance de la razón, todo vale. Si se postula lo absoluto, lo divino –Dios para la conciencia religiosa y lo que es en su fundamento ontológico para la filosófica–, fuera del alcance de la razón, todo vale y cualquier cosa está en el lugar de ese absoluto-fundamento al cual no se puede acceder discursivamente. Al carecer de toda determinación, cualquier determinación vale.

Dice Hegel en el párrafo 74 de la *Enciclopedia* respecto del saber inmediato: “[la forma de la inmediatez] es *unilateral*”.³¹ Claro, porque cada sujeto tiene su inmediatez más propia. Yo quiero universalizar, compartir mi acceso a lo absoluto, pero siendo un acto de fe mío no lo puedo compartir con nadie; puedo utilizar términos del discurso, de la mediación universal particular, para sugerir y decir que yo iba un día caminando –como Rousseau o como San Pablo– y de

³¹ La referencia completa reza “Noch ist die allgemeine Natur der *Form der Unmittelbarkeit* kurz anzugeben. Es ist nämlich diese Form selbst, welche, weil sie *einseitig* ist (...)”, *Werke*, VIII, 163.

golpe tuve una visión, pero eso no es en realidad universalizar, es una expresión que puede en el mejor de los casos despertar una empatía, pero en absoluto es un procedimiento para que el otro también tenga fe. En el nivel de la fundamentación es absolutamente intransferible. Cada uno es árbitro de decidir qué es, dónde ve, el absoluto.

Dice entonces Hegel: “[la forma de la inmediatez] es unilateral [y agreguemos] vuelve unilateral su contenido mismo, lo hace finito”.³² ¿Por qué? “Porque al ser completamente abstracta es indiferente a todo contenido”.³³ – Lo que dije antes, Dios está en un aparatito, está apareciendo en un aparatito, yo encontré lo absoluto en un aparatito, ¿por qué no? – Sigo con la cita: “precisamente por ello es susceptible de recibir todo contenido y puede sancionar...”³⁴ – esto es presentarse como lugar, como el *ahí* del fundamento. Ya lo vamos a ver en pocas páginas más, pero existencia se dice *ser ahí*, *Dasein*, en alemán, sería *estar ahí*, lo que existe es lo que está ahí. – Sigo con la cita: “y puede sancionar [no en el sentido de castigo sino sacralizar] tanto contenidos supersticiosos e inmorales como los opuestos”.³⁵ Es lo que Hegel la va a decir al deber ser kantiano: siempre se puede formular lo que uno hace de manera tal que va a haber una máxima universalizable que me va a dar la razón, y lo que evita que sea universalizable no nace del deber ser mismo porque es una forma vacía, y entonces, o justifica cualquier cosa, o lo que no justifica cualquier cosa no depende del deber ser. Digamos, el deber ser no sirve para nada, es lo que va a decir Hegel, da vía libre a cualquier arbitrariedad teórica y por ende práctica. En este caso, que Jacobi sea cristiano, que en el acceso de fe él acepte que Cristo es la Segunda Persona, etcétera, es fortuito.

Dice Hegel, en el párrafo 63: “puede así mismo comprender la fe en que el Dalai Lama, el toro, el mono, sean Dios”.³⁶ ¿Por qué Jesús de Nazaret?, ¿por qué no un palo pintado, un tótem?, ¿por qué no el mono o la vaca? Todo vale y nadie puede refutar a nadie, el relativismo absoluto. – “A mí la fe me dice que en el mono está apareciendo la divinidad, el fundamento, lo absoluto”, “no, a mí me dice en el aparatito”, y los dos tenemos razón–. Esta es una crítica importante a la mala mediación, que no es gratuita, esto ya lo ve Hegel. El problema de la mala mediación no es que no se satisfacen las exigencias propias del conocer en lo que hace a la actividad y al resultado de la actividad u objeto conocido, sino, peor aún, que da lugar a cualquier cosa, al relativismo más absoluto. Es la misma crítica que le va a hacer Marx a Hegel. En última instancia se puede presentar cualquier tipo de fenómeno histórico particular respondiendo a una racionalidad como la hegeliana, en la cual Marx ve una abstracción análoga –no diría similar– a la que Hegel le crítica al racionalismo prekantiano, al empirismo y sobre todo a Kant, porque es el que más cerca estuvo en evitar esta arbitrariedad.

Pasamos ahora a la segunda posición sobre la objetividad. A diferencia de las otras dos posiciones, ella es coherente. Las otras eran incoherentes porque tenían una idea –en sentido genérico– coherente del objeto de lo absoluto, del contenido en cuestión, lo absoluto, y se equivocaban, una en creer que la mediación era la propia del entendimiento y otra en rechazar toda mediación creyendo que la única mediación era la del entendimiento. La segunda posición del pensamiento

³² *Werke*, VIII, 163: “ (...) ihren Inhalt selbst einseitig und damit endlich macht”.

³³ *Werke*, VIII, 163: “Da sie als ganz abstrakt gegen jeden Inhalt gleichgültig (...)”.

³⁴ *Werke*, VIII, 163 - 164: “ (...) und eben damit jeden Inhalts empfänglich ist, so kann sie abgöttischen und unmoralischen ebensogut sanktionieren als den entgegengesetzten Inhalt”

³⁵ *Idem*.

³⁶ *Werke*, VIII, 152: “ (...) aber ebensosehr auch den Glauben, daß der Dalai-Lama, der Stier, der Affe usf. Gott ist”.

ante la objetividad es coherente con la adopción del proceder propio del entendimiento, sea en su versión empirista, sea en su versión crítica. Esa coherencia se da en que se renuncia a conocer, en un caso, en la forma de meras regularidades que no ofrecen ni universalidad ni necesidad, y en el otro caso en la forma de la universalidad y necesidad, pero, que por muchos esfuerzos que, para Hegel, haya hecho Kant para mostrar el carácter objetivo de esa universalidad y esa necesidad, ellas no son más que una duplicación que el yo hace consigo mismo y llama objetivo a lo que es el yo mismo en la forma de imagen especulada de sí en la naturaleza, la naturaleza como espejo del yo.

La primera nota interesante en la cual vamos a adentrarnos es que aparezcan juntos Hume y Kant porque los dos son coherentes. Hume dice: en la experiencia, en el conocimiento, que es sensible, no hay universalidad y necesidad, hay ciertas regularidades un poco pavlovianas; si vemos una nube negra y después vemos que cae agua del cielo, a la quinta vez vamos a llamar a la nube causa y a la lluvia efecto. En el caso de Kant, el conocimiento es sólo empírico, pero quiere remplazar una mera asociación psicológica que acontece en la cabeza de cada sujeto y es biológicamente común con la de otro sujeto, con una serie de instancias que no son biológicas, sino metafísicas, y que son universales y necesarias, pero están vacías; son formas vacías, donde una universalidad que se gana no es una universalidad fuerte, gnoseológicamente de músculos bien entrenados, sino más bien como un acuerdo para discurrir sin contratiempos. En términos del giro lingüístico del siglo XX: pongámonos de acuerdo para hablar de esta manera, en el fondo tampoco hay nada universal y necesario, y vamos a llamar ciencia a lo que enunciamos de esta manera, arte a lo que enunciamos de esta manera, etcétera; todo es una *façon de parler*, un modo de hablar –cosa que a Kant lo haría volver a la tumba si sale; “si lo mío terminó en el giro lingüístico, me vuelvo a la tumba”, diría–.

Dice Hegel en el párrafo 40: “(...) la aceptación de la experiencia como *único* campo del conocimiento (...)”.³⁷ Esto es lo que hermana a Kant con Hume, el punto más alto del así llamado empirismo inglés. Hegel empieza a trabajar el kantismo. Obviamente a los grandes pensadores no se les va a pedir que citen en qué justifican su interpretación, piensan. Eso queda para nosotros. Pero el que piensa dice “como dijo tal”, y uno dice “pero ¿dónde dijo esto?”, pero no importa. En realidad, es una apropiación genial para las ideas personales. No es que no tenga sustento, no es que esté en el aire lo que dice Hegel, pero hay que entender la manera hermenéutica sutil, a su modo.

En la *Lógica* hay un texto muy importante donde Hegel dice: “La doctrina exotérica de la filosofía kantiana, a saber: que *al entendimiento no le está permitido sobrepasar la experiencia*”.³⁸ La *Crítica de la razón pura*, ¿no? La razón pura es la que pasa la experiencia, por eso es digna de crítica, no la razón práctica; es al revés, porque no se escribe una crítica de la razón práctica pura, la criticable es la teórica pura, no la práctica pura, y en todo caso sería una crítica de la razón práctica empírica, porque para ser práctica tiene que ser pura. Kant lo dice en la *Crítica*

³⁷ *Werke*, VIII, 112: “ (...) die Erfahrung für den *einzig*en Boden der Erkenntnisse anzunehmen (...)”.

³⁸ *Werke*, V, 13: “Die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie - daß der *Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe* (...)”.

de la razón práctica, por eso no la llamó pura práctica, porque si es práctica pura, está bien, es razón práctica, mientras que la teórica si es pura no es teórica, no conoce nada.³⁹

Volvamos a la cita: “(...) que *al entendimiento no le está permitido sobrepasar la experiencia* pues, de hacerlo, la facultad del conocimiento se vuelve *razón teórica* incapaz de generar por sí sola más que quimeras”.⁴⁰ Las representaciones de la razón presuntamente objetiva, pero que no tienen objetividad porque escapan al espacio y al tiempo y no son conocimiento, no son representaciones verdaderas-falsas, escapan a la lógica del conocimiento. Y aquí Hegel, no sin maldad, las llama quimeras, elucubraciones del cerebro, se podría traducir.

Sigue la cita: “(...) ha justificado, desde el aspecto científico, la renuncia al pensamiento especulativo”.⁴¹ Éste es el aspecto de Kant por el cual en su época se lo llamó “el Hume prusiano”. Se lo asimilaba a Hume. Los dos están castrando la fuerza gnoseológica del sujeto y limitándola al terreno donde el sujeto no la puede despegar ilimitadamente, el terreno de la sensibilidad, porque, como Kant no se cansa de insistir, el entendimiento humano no es intuyente, no crea lo que piensa, no les da existencia a los pensamientos, no es un entendimiento arquetípico, sino que es ectípico, opera sobre un dato. En ese sentido los contemporáneos a Kant decían de la *Crítica*: este es un libro entre psicología y residuos de metafísica que está diciendo lo mismo que Hume, pero tratando de ofrecer un equivalente un poco más sólido de los procedimientos psicológicos, asociativos, etcétera, pero en el fondo es escepticismo. Y Kant se pone loco cuando lee que de él dicen esto porque buscaba mostrar lo contrario. Además, está el término “fenómeno”, cuya raíz tiene como significado aparecer, apariencia,⁴² y con todo lo de debilidad ontológica, y hasta de falsedad que hay en el uso común que se hacía del término apariencia –hasta hoy en día se dice “esto es aparente, no es la verdad”–, Kant usa el término con la raíz esa, modifica un poco la palabra, pero no lo suficiente, y dicen: “ha bueno, claro, es una mezcla de Berkeley, Hume, todo es una elaboración subjetiva y aquello de lo que hablamos son instancias ontológicamente frágiles; aquí no hay objetividad”.

A todo ese aspecto Hegel dice “este no es el verdadero Kant, está bien, esto está, *pero...*”. En términos nuestros diríamos: este es el Kant para la gilada. – “El que compra esto entendió, porque esto está en Kant, pero no entendió lo profundo. Lo profundo es lo que entendí yo, sólo que por entenderlo me doy cuenta de los límites de Kant”–. En el fondo es un gran reconocimiento. El primer paso hermenéutico que da Hegel es el dislocamiento de dos Kant, digamos, de modo tal que hay uno que está prisionero de su época, de su formación –es viejo cuando escribe la *Crítica*: nace en 1724 y la publica en 1781, con cincuenta y siete años–. ¿Cuál sería el lado *esotérico* fuerte de Kant? Para hacerle decir a alguien lo que uno entiende que sería mejor que hubiera dicho no hay nada mejor que dualizarlo y decir que hay uno *pour la galerie* y hay otro que yo entiendo; por ejemplo, Leo Strauss hace eso, fuerza que da calambre... Hegel no tanto, no es tan forzado esto, solo que el sentido es forzado, porque Kant estaba saliendo del sueño dogmático, concretando su despertar –“cuando leí a Hume me desperté de mi sueño dogmático”,⁴³ dice la famosa

39 KpV, 29-31.

40 Werke, V, 13: “ (...) daß der Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe, sonst werde das Erkenntnisvermögen theoretische Vernunft, welche für sich nichts als Hirngespinnste gebäre (...)”.

41 Werke, V, 13: “ (...) hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem spekulativen Denken zu entsagen”.

42 Erscheinung (fenómeno), scheinen (aparecer) y Schein (apariencia).

43 Prolegomena, 26o.

frase de Kant—, por eso el idealismo trascendental no excluye ni mucho menos el conocimiento sensible, al contrario. No es trascendente, es trascendental. El problema de Kant es cuál es el *a priori* duro del conocimiento empírico.

Hegel dice: lo que Kant está buscando justificar, el conocimiento empírico con un *a priori* duro, etcétera, no es lo importante; lo importante es cómo procede ese *a priori* trascendental, qué es lo que vio Kant en la conciencia, en el pensamiento. De algún modo Hegel encuentra en Kant que lo que el Regiomontano llama “Deducción trascendental de las categorías” es una mediación a partir de una inmediatez que tiene fortaleza filosófica solo en la medida en que es punto de partida de una mediación o particularización de lo universal que se concretiza en lo particular —es casi una redundancia—, es decir, el descenso del “Yo pienso” en la forma de doce síntesis determinantes. Todo es “Yo pienso”, pero ese “Yo pienso” está articulado categorial y esquemáticamente con los esquemas de la imaginación; por un lado, la productividad del entendimiento como entendimiento o juicio intelectual, es decir, como unificación de partes y esa unificación es actividad del Yo; el Yo es la actividad de inundar de sí mismo a aquello sobre lo cual actúa de modo sintético determinante, pero para eso viene en ayuda la actividad productiva libre, porque la productividad del “Yo pienso” categorial no es libre, es conforme con las categorías. El ser humano no puede no enlazar representaciones; si no lo hace con las doce categorías, no es libre de enlazar como quiera. El que sí es libre es la imaginación, no reproductiva, sino productiva. ¿Y qué es lo que produce libremente? Esquemas de orden temporal que permiten que las categorías lleguen a lo múltiple de la sensibilidad. Estos son los esquemas.

En ese descenso, donde está la determinación no libre, categorial, y la productividad de la imaginación, el límite, evidente en el lado exotérico, es que ese aparato dinámico es deudor de aquello sobre lo cual opera, de una ambigua capacidad, también del mismo sujeto yoico, que no se sabe bien cómo opera. A menos, según Hegel, no se sabe cómo se justifica la deuda con algo exterior a la sensibilidad misma que está presente como fuente de aquello que entra por la sensibilidad. Es como un sujeto que por un lado muestra su fuerza, su dinamismo, su actividad —el entendimiento es activo—, pero al mismo tiempo lo hace a partir de un presupuesto injustificado en la forma de la pasividad de la sensibilidad, el carácter pasivo de las formas de la intuición, espacio y tiempo. La doctrina exotérica es esta deuda que Kant plantea y queda, como decía Jacobi, en una incoherencia. Mientras que el lado esotérico, el lado profundo, oculto detrás del lado aparente, es el lado de esta productividad.

La filosofía de Fichte no es una auténtica superación de la filosofía kantiana porque para absolutizar la productividad del Yo, sin cambiar el carácter de subjetividad yoica del Yo mismo, echa mano a la moral, a la voluntad, y entonces asume y desarrolla al máximo —lo que está en Kant, pero no al grado que lo desarrollará Fichte— que es la fuerza. ¿Qué es esta fuerza?, ¿de dónde viene esta fuerza activa? De dónde va a venir sino es de la voluntad; pero si viene de la voluntad, el Yo que sintetiza quiere sintetizar —quiere no en el sentido animal, sino como voluntad humana—, y si quiere sintetizar como voluntad humana, es libre, y si el Yo es libre, no le debe nada a la sensibilidad, porque, si le debiera, como está en Kant al pie de la letra, dejaría de ser libre. Hegel dice que este camino no sale del Yo, sigue manteniendo al Yo. Por eso Fichte habla de pacto social, inventa un eforato —un control de los controles de los controles, representado

por un grupo de notables que son los últimos jueces-, etcétera, y termina sin desarrollar la verdadera racionalidad.

El proceder adecuado que Kant no puede hacer y que hace Hegel es transformar la síntesis transcendental, el descenso del pensar hacia lo particular fenoménico cognoscible, eliminando el Yo y poniendo ahí lo universal verdadero concreto. En el momento descendente de la mediación, consistente en una autonegación y consecuente posición de sí mismo en la forma de lo otro de sí mismo, pero no el sí mismo yoico y lo puesto en la forma de no-Yo, sino lo sí mismo, lo universal absoluto y lo puesto en la forma de lo particular que está contenido en lo universal.

Fíjense como se expresa Hegel en la *Ciencia de la lógica*: “siempre se señalará como algo digno de asombro que la filosofía kantiana pese a reconocer aquella relación del pensamiento con la existencia sensible en la cual se detuvo (...)”.⁴⁴ Kant, entonces, pese a reconocer la relación con lo particular; digamos, se quedó ahí. Sigo con la cita: “como una relación solo relativa del mero fenómeno [o a lo meramente fenoménico, que concierne solamente al mero fenómeno]”.⁴⁵ Esta es la *Analítica*, si ustedes quieren, el momento de la “Deducción transcendental de las categorías” donde reaparece la sensibilidad, pero donde lo tematizado es la productividad del entendimiento.

En lo que sigue se pasa a la *Dialéctica*: “y pese a reconocer y expresar una más alta unidad del ser y la existencia en la *idea* en general, y por ejemplo en la idea de un entendimiento intuitivo (...)”.⁴⁶ Ven como lee la *Dialéctica*. Hegel dice: Kant niega que los objetos ideales sean objetos porque no son por definición fenómenos, y, entonces, no son objetos, sino representaciones racionales que pueden generar graves equívocos cuando se las toma por conocimientos; e, incluso, afirma que el entendimiento humano no es intuitivo, es decir, que al pensar no da existencia a lo pensado. Hegel dice: si Kant vio esto, el hecho de que negara que esto es conocimiento es secundario, si lo pudo ver, tuvo que darse cuenta de que negar que sirva para conocer es absurdo. Si ya te diste cuenta de qué va más allá del entendimiento ligado a la sensibilidad, ya está, tendrías que haber pensado a partir de las Ideas, del entendimiento intuitivo, etcétera, porque una vez que uno ve, aunque niegue, aunque le anteponga un “no” a lo que enuncia para descalificarlo, ya lo comprendió, y si ya lo comprendió, es porque es real en última instancia. Que yo diga: esto no es tal cosa, tal otra, tal otra, es porque no me doy cuenta de que, si el contexto epocal en que yo lo estoy enunciando para descalificar me permite comprender lo que quiero descalificar, es porque eso está siendo indicio de lo que vendrá. Entonces Kant, en la *Dialéctica transcendental* estaba criticando el idealismo que lo iba a superar; había ya visto el idealismo, no el transcendental, el idealismo sin más, solo que, prisionero de su época, no lo quería dejar entrar, le negaba la entrada a la verdad –que no tiene nada que ver con verdad-falsedad, tiene que ver con la metafísica, con la moral, con la religión, etcétera–.

Pese a estos dos logros de Kant, sigo con la cita: “sin embargo se detuvo en aquella relación relativa [con la sensibilidad] y en la afirmación de que el concepto se haya y permanece absolutamente

⁴⁴ *Werke*, VI, 264: “Es wird immer als etwas Verwundernswürdiges ausgezeichnet werden, wie die Kantische Philosophie [zwar] dasjenige Verhältnis des Denkens zum sinnlichen Dasein, bei dem sie stehenblieb (...)”.

⁴⁵ *Werke*, VI, 264: “ (...) für ein nur relatives Verhältnis der bloßen Erscheinung erkannte (...)”.

⁴⁶ *Werke*, VI, 264: “ (...) und eine höhere Einheit beider in der *Idee* überhaupt und z. B. in der *Idee* eines anschauenden Verstandes sehr wohl anerkannte und aussprach (...)”.

separado de la realidad”.⁴⁷ No es así, pero se entiende lo que quiere decir Hegel. En el entendimiento está el concepto y en otro lado está la sensibilidad, entonces es una unión para mantenerse separados, como diciendo que al ser una síntesis cerrada que acontece en el espacio subjetivo no es auténtica síntesis. La síntesis auténtica es la que produce todo, por así decir, forma y contenido, y no forma por un lado y contenido por otro lado.

Voy a decir lo que me parece que quiere decir Hegel. Por un lado, hay un sujeto-yoico-sujeto, y, por otro lado, un sujeto-yoico-objeto; lo común es el sujeto yoico, como sujeto y como objeto, pero no salimos del Yo. El momento objetivo es en realidad una modulación del Yo deudora de una fuente que no se sabe ni qué es, ni dónde está, etcétera, se acepta sin más que provee algo que el Yo no produce y que le permite al Yo constituirse como objeto de sí mismo. ¿La conciencia qué es?, ¿la percepción qué es? Soy consciente de que soy consciente de mí mismo como objeto de mí mismo. Tomemos todos conciencia de nosotros mismos. Ahora, todos somos conscientes de que estamos siendo conscientes de nosotros mismos sentados en una silla. Sentados en una silla somos nosotros, cada uno como objeto, y el acto de la conciencia es esta duplicación de sí mismo como sujeto consciente de sí mismo como objeto. Es lo que Kant llama la “aporía del yo”, a saber, el yo es sujeto porque es objeto y es objeto porque es sujeto, el yo es pasivo porque es activo, pero es activo porque se tiene a sí mismo como objeto pasivo.⁴⁸ Y Hegel dice: pero siempre es el Yo, nunca se sale del Yo, entonces no hay conocimiento. Y Kant lo dice, no hay conocimiento si se sale afuera del yo. En la *Dialéctica* Kant se para en una silla, mira por arriba del muro llamado sensibilidad, percepción, y ve otra cosa, pero se asusta, se baja y dice “eso no tiene que ver con el conocimiento”; ahí se hace fuerte con un muro. Fichte rompe el muro, pero ¿qué hace entrar?, el mismo Yo, lo que está más allá del muro es el Yo como voluntad. Entonces es siempre una voluntad atómica o atomista, acorazada en sí y con pobres vías de comunicación, pero lo que entra o lo que sale es lo mismo.

Sigo con la cita: “con lo cual [la filosofía kantiana] afirma como *verdad* lo que había reconocido como conocimiento finito y declara como exagerado, ilícito, y como ente inteligible”;⁴⁹ el famoso *ens rationis* de la filosofía racionalista que por definición no puede ser fenómeno –hacerlo pasar por fenómeno es caer en los callejones sin salida de la metafísica, distinta de la buena metafísica, la del *a priori*, la kantiana–. Y Kant declara como exagerado, ilícito y ente inteligible lo que antes había reconocido como verdad “y cuyo concepto determinado había establecido”.⁵⁰ Si se disuelve el dualismo entre entendimiento y sensibilidad en la idea de la razón, ya por más que niegues que la Idea de la razón tiene potestad en el campo donde se enfrentan entendimiento y sensibilidad, eso es un límite; si ya llegaste a darte cuenta que en la Idea de la razón se está superando este dualismo, esa es la verdad, pero vos la declaras aporía, representación dialéctica –no en el sentido dialógico, sino de falsedad–.

47 *Werke*, VI, 264: “ (...) doch bei jenem relativen Verhältnisse und bei der Behauptung stehengeblieben ist, daß der Begriff schlechthin von der Realität getrennt sei und bleibe (...)”.

48 *KrV*, B152-256.

49 *Werke*, VI, 264: “ (...) somit als die *Wahrheit* dasjenige behauptete, was sie als endliche Erkenntnis aussprach, und das für überschwenglich, unerlaubt und für Gedankendinge erklärt, was sie als *Wahrheit* (...)”.

50 *Werke*, VI, 264: “erkannte und wovon sie den bestimmten Begriff aufstellte”.

Sigue Hegel: “en la *síntesis a priori* del concepto Kant tenía un principio más alto en el que podía reconocerse la dualidad en la unidad”,⁵¹ y, por ende, lo que se exige para la verdad, es decir, esta actividad productiva llevada a sus últimas consecuencias. Sigo con la cita: “pero la materia sensible, la multiplicidad...”.⁵² –No sé si Hegel acá escribió “lo múltiple” porque Kant a veces dice “lo múltiple de la intuición” y otras “la multiplicidad de la intuición”, pero es lo mismo–. Sigo con la cita: “incidía demasiado sobre él como para poder dejarla de lado”.⁵³ Debería haber dejado de lado este aceptar el dato, “y alcanzar la consideración del concepto y de las categorías en y para sí, y de este modo alcanzar una filosofía especulativa”.⁵⁴

Al trabajar el juego esencia / apariencia, Hegel rectifica a Kant.⁵⁵ Dice: lo que Kant tendría que haber entendido es cómo lo esencial de la esencia es aparecer como lo fenoménico. Lo esencial del en sí es aparecer, entonces, no es que la apariencia y lo en sí tienen entre sí un hiato insuperable, sino que, al contrario, son momentos del dinamismo esencial, porque eso es lo absoluto.

En lo que hace a los tres momentos en que Hegel articula la filosofía moderna, lo principal ha sido dicho y va a reaparecer en el comienzo de la *Ciencia de la lógica*.⁵⁶

> Bibliografía⁵⁷

- » Dotti, Jorge E. (1978). “La doctrina de la esencia y el idealismo”, *Cuadernos de Filosofía*, 28, pp. 81-92.
- » Dotti, Jorge E. (1982). “Pensar y conocer”, *Actas del Tercer Congreso Nacional de Filosofía*, Tomo 2, Buenos Aires, pp. 303-315.
- » Dotti, Jorge E. (1983). *Dialéctica y derecho. El proyecto ético-político hegeliano*, Buenos Aires: Hachette.
- » Dotti, Jorge E. (1982). “Lógica formal, lógica trascendental y verdad en la primera *Crítica*”, *Cuadernos de Filosofía*, 30-31, pp. 121-134.
- » Dotti, Jorge E. (1987). “La razón en su uso regulativo y el a priori del «sistema» en la primera *Crítica*”, *Revista De Filosofía*, 1, pp. 83-103.
- » Dotti, Jorge E. (1988). “La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia: problemas y sugerencias”, *Diálogos. Revista de la Universidad de Puerto Rico*, 51, pp. 51-67.
- » Dotti, Jorge E. (1996). “El pensamiento político de Hegel en sus rasgos distintivos”, en G. L. Porrini (Comp.), *La vocación filosófica. Homenaje a Adolfo P. Carpio*, Rosario: Tehkeme, pp. 85-92.
- » Dotti, Jorge E. (2007). “Hegel filósofo de la guerra y la violencia contemporánea”, *Anuario Filosófico de la Universidad de Navarra*, XL, 1, pp. 69-107.
- » Dotti, Jorge E. (2007). “Guerra y sistema en Hegel”, *Cuadernos filosóficos*, IV, pp. 57-105.

⁵¹ *Werke*, VI, 269: “An der apriorischen *Synthesis* des Begriffs hatte Kant ein höheres Prinzip, worin die Zweiheit in der Einheit, somit dasjenige erkannt werden konnte (...)”.

⁵² *Werke*, VI, 269: “ (...) aber der sinnliche Stoff, das Mannigfaltige (...)”.

⁵³ *Werke*, VI, 269: “ (...) der Anschauung war ihm zu mächtig (...)”.

⁵⁴ *Werke*, VI, 269: “ (...) um davon weg zur Betrachtung des Begriffs und der Kategorien *an und für sich* und zu einem spekulativen Philosophieren kommen zu können.”

⁵⁵ En la segunda sección de la *Doctrina de la esencia* de la *Wissenschaft der Logik*.

⁵⁶ Dotti pasa la lectura del primer Prefacio (1812) de la *Wissenschaft der Logik*.

⁵⁷ La sección considera las obras referidas y también escritos publicados de Dotti que tienen relación directa con los tópicos de su exposición.

- » Dotti, Jorge E. (2010). “El problema de la guerra en el sistema hegeliano”, en V. Lemm y J. Ormeño Karzulovic (Comps.), *Hegel, pensador de la actualidad*, Santiago de Chile: Universidad Diego Portales, pp. 285-312.
- » Hegel, George Wilhelm F. (1793-1831). *Werke in zwanzig Bänden*, ed. Eva Moldenhauer y Karl Markus Michel, Frankfurt: Suhrkamp. Volúmenes referidos: III, *Phänomenologie des Geistes*; V, *Wissenschaft der Logik I. Erster Teil. Die objektive Logik. Erstes Buch*, 1969; VI, *Wissenschaft der Logik II. Erster Teil Die objektive Logik Zweites Buch Zweiter Teil Die subjektive Logik*, 1969; VII, *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. Mit Hegels eigenhändigen Notizen und den mündlichen Zusätzen*, 1970; VIII, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. 1830. Erster Teil. Die Wissenschaft der Logik Mit den mündlichen Zusätzen*, 1970; XVIII, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, 1971; XIX, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1971; XX, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II*, 1971.
- » Jacobi, Friedrich H. (1741-1814). *Werke*, ed. F. Köppen y F. Roth, Leipzig: Gerhard Fleischer (seis tomos). Volúmen referido: II, *David Hume über den Glauben, oder der Idealismus und Realismus*, 1815, pp. 3-309.
- » Kant, Immanuel (1724-1804). *Kants gesammelte Schriften*, ed. Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin (veintinueve tomos). Volúmenes referidos: III, *Kritik der reinen Vernunft* (1787); IV, *Kritik der reinen Vernunft* (1781). *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*; V, *Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urtheilskraft*.