

El trasfondo metafísico de la diferencia entre lo trascendental y lo especulativo

Rüdiger Bubner

Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg

Más allá de la presentación doxográfica del tan estudiado “tránsito de Kant a Hegel”, lo que se discute aquí es el proceso del pensamiento que tiene lugar en ese tránsito. El hilo conductor de la supuesta superación de la problemática metafísica se transforma en un proceso de la especulación misma, en el que la transparencia del trabajo crítico de la reflexión del sistema hegeliano incorpora igualmente a la historia.

Beyond the doxographic presentation of the much studied passage “from Kant to Hegel”, what the author discusses here is the process of thought that takes place in it. The connecting idea for the supposed overcoming of metaphysics becomes a process of the speculation itself in which the transparency of the critical work of reflection in the Hegelian system also involves history.

Gracias al lema de la *crítica* Kant adquirió gran notoriedad, pues sometió su empresa al espíritu de la Ilustración, es decir, justamente al “siglo de la crítica”¹. Hasta hoy, la figura de Kant como prototipo del crítico sigue siendo popular dentro y fuera de la filosofía. Más de un autor lo considera incluso como el profeta de la “era postmoderna”. Kant mismo, en cambio, designa su proyecto como filosofía trascendental, vinculándose así a la terminología de la escolástica. Ya sus contemporáneos fueron de la opinión que lo más innovador de Kant residía en el giro trascendental de la filosofía. Sus sucesores idealistas marcharon igualmente por estas huellas trascendentales durante un tiempo, hasta que Hegel, al darle un contenido semántico positivo y una interpretación metodológica al concepto de la especulación, traspasó definitivamente los dominios de la filosofía trascendental.

Los antecesores de Hegel e inmediatos sucesores de Kant no actuaron con igual resolución, seguramente porque la problemática no les era aún del todo clara. Fichte, por ejemplo, al inicio de su texto programático *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia* de 1794, asegura aún estar convencido “de que él no podrá nunca decir nada que Kant no haya ya previamente mencionado de un modo directo o indirecto, o de una forma más o menos clara”. Este *topos* de la explicación de lo aún implícito, o de la búsqueda de las premisas subyacentes a los resultados ya dados, ampliamente difundido entre los sucesores de Kant, sirvió a los más jóvenes de entre ellos para abrirse su propio camino². Para no sucumbir ante la sobrepresión que ejercía el modelo de la filosofía trascendental de Kant, los jóvenes filósofos

¹ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, A XI.

² Cf. la famosa carta de Schelling a Hegel de la “noche de reyes de 1795”, y la respuesta de Hegel, en: Hegel, G.W.F., *Briefe*, Hamburgo: Meiner, 1952, tomo I, p. 13ss. Ver también el comienzo del “Primer programa de un sistema del idealismo alemán”, en: Hegel, G.W.F., *Escritos de juventud*, edición de José María Ripalda, México: FCE, 1978, p. 219.

recurren a un viejo y probado esquema que se remonta hasta los debates intraacadémicos del platonismo, vale decir, al dualismo entre lo esotérico y lo exotérico.

Lo que Fichte propone en su doctrina de la ciencia es en realidad, como se sabe, un planteamiento muy novedoso. Esto le era claro a él mismo desde el inicio, dada su notoria confianza en sí mismo. La fórmula que acabamos de citar debe considerarse por eso más bien como parte de una deliberada estrategia editorial. Lo mismo vale, con mayor razón aún, para el caso de la filosofía de la identidad de Schelling, que se alimenta, como sabemos entretanto con más precisión³, tanto de su temprano interés por la obra de Platón como de su conocido debate posterior con las tesis de Fichte. En su *Sistema del idealismo trascendental* de 1800, Schelling ya no emplea el término “trascendental”, que él toma de Kant, ni siquiera como una fórmula de actualidad, sino más bien como expresión del sometimiento a un paradigma devenido ya clásico. Vistas así las cosas, no le faltaría razón al neokantianismo tardío para el cual el vuelo idealista resultaba, desde un punto de vista científico, una empresa poco seria, cuando pretendía desautorizar a toda esta época con el veredicto “Kant y los epígonos”⁴. Desde mediados del siglo XIX se escuchó por eso con siempre mayor atención el llamado de Otto Liebmann a *volver a Kant*⁵.

Al Hegel de la época de Jena, pasado el 1800, le estaría reservado someter finalmente a un diagnóstico la concepción trascendental, establecida ya como paradigma de la filosofía moderna. Para ello fue necesaria una cierta distancia tanto del protagonista principal de esta concepción como de sus ingeniosas variantes en la última década del siglo XVIII. Fue precisamente esta pluralidad de voces originales, y de otras tantas menos significativas, en el entorno postkantiano, lo que

³ Cf. “Die Entdeckung Platons durch Schelling und seine Aneignung durch Schleiermacher”, en: Bubner, Rüdiger, *Innovationen des Idealismus*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1995, pp. 9-42.

⁴ Así se tituló un conocido libro de Otto Liebmann del año 1865. El hoy olvidado F. E. Beneke había ya acertado en captar el fondo del problema en su manifiesto “Kant y la tarea filosófica de su época” de 1831.

⁵ Cf. últimamente Horstmann, Rolf-Peter, “Der Deutsche Idealismus — ein Aufstand der Epigonen?”, en: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 44 (1996), pp. 491-502.

obligó a Hegel a penetrar en el misterio de la filosofía trascendental canónica para hallar así su propio camino al sistema. Si hasta entonces se había pretendido interpretar a Kant enriqueciendo su pensamiento, ahora se abre paso la necesidad de la emancipación. Al núcleo de la empresa filosófica trascendental lo denomina Hegel enfáticamente “reflexión”, y de él toma distancia en sus estudios críticos de Jena. El subtítulo de la obra polémica *Creer y saber* de 1802 apunta justamente a la así llamada “Filosofía de la reflexión de la subjetividad en todas sus formas, como filosofía de Kant, de Jacobi y de Fichte”⁶.

De este diagnóstico Hegel extrae una consecuencia fundamental, que consiste en calificar a su propia manera de proceder en filosofía como *reflexión sobre la reflexión*. Para lo cual echa mano del nombre de “especulación”. Nuevamente vemos que se emplea un término tradicional al que se le otorga un nuevo contenido. Kant había hablado de “especulación” de modo aún sumamente ambivalente⁷. En la edad media, en Tomás de Aquino por ejemplo, era casi obvio utilizar la expresión “ratio speculativa” para designar al saber teórico por contraposición al saber práctico⁸. Es bajo la influencia del empirismo, en especial de Locke, que lo especulativo se convierte en un vocablo sospechoso⁹. Hegel va decididamente en contra de esta tendencia.

En un primer momento desarrolla un concepto alternativo de crítica en colaboración con Schelling, su exitoso amigo de juventud, un concepto que se diferencia del bagaje teórico vulgarizado de la Ilustración. Ahora es precisamente esa crítica emparentada con el *common-sense*, es decir, la reflexión hecha hábito cotidiano, la unilateralidad de la cultura dominante del entendimiento, la que se convierte en objeto de la crítica. El motivo decisivo del planteamiento dialéctico de Hegel se halla en la *elucidación de la propia época*. Ello se debe a que el llamado exitoso a difundir la luz de la razón se ha transformado secretamente, a nivel histórico, en su contrario, es decir, en la uni-

⁶ Cf. la traducción castellana de Jorge Aurelio Díaz, Bogotá: Norma, 1992.

⁷ Cf. por ejemplo *Crítica de la razón pura*, A 5.

⁸ Cf. por ejemplo *Summa Theologica*, 22-2, 91, 3.

⁹ En la Academia de las Ciencias de Berlín, en donde por disposición de Federico el Grande predominaba el francés, había una “clase de philosophie spéculative” que se ocupaba de lógica, metafísica y moral.

lateralidad de una perspectiva subjetivista del pensamiento. La crítica ilustrada aparece de pronto como una empresa que no ha sido llevada hasta sus últimas consecuencias.

A diferencia de lo que ocurre con sus predecesores y sus contemporáneos, lo característico del pensamiento de Hegel consiste en vincular el sello histórico de su época con la intención de una filosofía científica de carácter sistemático. El primer producto de esta combinación inusual de lo contingente y lo absoluto lo ofrece naturalmente la *Fenomenología del espíritu*. La problemática preparatoria se halla en la controversia llevada a cabo en Jena entre la filosofía trascendental y la especulación. Es esto lo que quisiera analizar más detalladamente a continuación.

II

Queda abierta, sin embargo, aún una importante pregunta, que debe ser previamente aclarada si se quiere captar el panorama completo de la oposición entre el planteamiento trascendental y el planteamiento especulativo en filosofía. La pregunta abierta es: ¿bajo qué perspectiva concibió Kant su programa radical de renovación de la filosofía? Al igual que los idealistas tempranos, nosotros solemos estar tan cautivados por el hechizo que parece brotar de la expresión “filosofía trascendental”, que consideramos obvio o evidente lo que realmente se practica en su nombre. Dejemos de lado definiciones habituales como la de “las condiciones de posibilidad del conocimiento” y dirijámonos a algunos pasajes menos citados de la *Crítica de la razón pura*.

En comentarios marginales al comienzo y al final de su obra, Kant no deja duda alguna de que su propósito es proseguir la investigación por la vía de la *metafísica*. Fue el veredicto de Mendelssohn sobre “el Kant que todo lo aniquila”¹⁰ el que puso en el primer plano la figura del destructor de la metafísica. Pero eso no es siquiera una media verdad, como puede fácilmente demostrarse. En efecto, Kant

¹⁰ Cf. el “Vorbericht” de su obra *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes* (1785).

considera a la metafísica como una “disposición natural (*metaphysica naturalis*)”¹¹, que simplemente no ha sido hasta hoy desarrollada adecuadamente y que no posee el rango de una ciencia. Tenemos que traer a la memoria esta profunda insatisfacción respecto del destino de la presunta ciencia de la razón pura, en la que primaban efectivamente la disputa y el desacuerdo permanentes, para entender por qué parecía indispensable una reforma que fuese capaz de implantar el orden. Los medios para realizarla los ofrece la doble distinción tradicional entre juicios analíticos y juicios sintéticos, y entre conocimientos *apriori* y *aposteriori*. Con toda razón los exégetas de Kant se han ocupado primordialmente de esta combinación de conceptos. Pero, quien creyera que la pregunta ahora habitual en los manuales “¿Cómo son posibles los juicios sintéticos *apriori*?”, era una pregunta completamente novedosa, demostraría no conocer el modo en que Kant se vincula a la metafísica.

La pregunta citada se explica más bien como una reformulación de los recursos conceptuales puestos en práctica desde siempre por la metafísica. *Sintéticas* se llaman aquellas verdades que no son sólo de naturaleza lógica, y *apriori* se llaman los conocimientos puros que no dependen de la experiencia. Esto forma parte en realidad del bagaje argumentativo desde tiempos de Aristóteles. No deja pues de ser irónico, aunque Kant no haya sido seguramente consciente de ello, que su obra principal se abra con una cita de Francis Bacon. La *Instauratio magna* de Bacon pretendía llevar a cabo una reforma profunda de la ciencia en contraposición a la escolástica de corte aristotélico, con el propósito de superar definitivamente los lastres de la metafísica. Para hacer frente a estos objetivos, Bacon formula una defensa del método de la inducción, del experimento y, sobre todo, de la utilidad del conocimiento natural técnicamente aplicable. La divisa que Kant toma de Bacon reza: “quum revera sit infiniti erroris finis et terminus legitimus”¹². Semejante necrología patética sobre la tumba de la metafísica es la que Kant cita al inicio de su *Crítica de la razón pura*, la cual se

¹¹ *Crítica de la razón pura*, B 19ss. Las diferencias filológicas entre las diferentes ediciones son aquí irrelevantes, pues Kant defiende la misma opinión en muchas otras ocasiones.

¹² Bacon, Francis, *Works*, edición de Spedding, Ellis y Heath, Londres: Longmans & Co., 1857, p. 133.

propone como tarea dar nueva vida a la metafísica en nombre de la ciencia. ¡Vaya paradoja! Kant se coloca en un mismo plano al lado del autor programático de la ciencia moderna, pero persigue otro objetivo: la rehabilitación de la metafísica.

En la “Doctrina trascendental del método”, al final de la *Crítica de la razón pura*, en la sección sobre la “Arquitectónica de la razón pura”, leemos lo siguiente: “Como la unidad sistemática es lo que por vez primera eleva a ciencia el conocimiento vulgar, es decir, convierte en sistema un mero agregado de conocimientos, la arquitectónica es la doctrina de lo científico de todo nuestro conocimiento”¹³. También la vieja metafísica habría buscado lo mismo, pero su error habría consistido en atribuirse el más alto rango entre las disciplinas del saber sólo por medio de una incierta noción de lo universal. Lo que solía llamarse ontología, es decir, la doctrina general del ser, debiera tratarse ahora más precisamente como filosofía trascendental¹⁴, la cual “considera únicamente al entendimiento, y a la razón misma, en un sistema de todos los conceptos y principios que se refieren a objetos, sin suponer objetos que *estuviesen dados*”¹⁵. Kant le responde también, por así decir, a Bacon cuando al final de aquel pasaje de la doctrina del método escribe, a modo de resumen: “La metafísica es el coronamiento de todo cultivo (*die Vollendung aller Kultur*) de la razón humana... En nada la desmerece el hecho de que, como mera especulación, sirva más para impedir errores que para ampliar el conocimiento, antes bien le da dignidad y prestigio por la censura que ejerce, la cual garantiza el orden universal y la armonía —y aun bienestar— de la república de la ciencia (*des wissenschaftlichen gemeinen Wesens*), evitando que sus animosas y fecundas elaboraciones se aparten del fin principal: la felicidad universal”¹⁶. Lo que se pone aquí de manifiesto es que la declaración de lealtad al pensamiento científico de la modernidad, en lugar de liquidar a la metafísica por superficial y en lugar de perseguir un bienestar humano basado en el uso técnico de la felicidad, promueve,

¹³ *Crítica de la razón pura*, A 832.

¹⁴ *Ibidem*, A 850ss. Cf. A 247: “el orgulloso nombre de una Ontología que se jacta de dar en una doctrina sistemática conocimientos sintéticos apriori de las cosas... debe ceder sitio al nombre modesto de una mera Analítica del entendimiento puro”.

¹⁵ *Ibidem*, A 846.

¹⁶ *Ibidem*, A 850ss.

por el contrario, la felicidad universal mediante una elevación cultural que no puede alcanzarse prescindiendo de la metafísica.

Además de estas declaraciones oficiales tomadas de su obra principal, recordemos la carta con la que Kant acompaña el envío de su libro a su amigo Marcus Herz: “Este tipo de investigación —escribe allí— siempre será laboriosa. Porque ella contiene la metafísica de la metafísica”¹⁷. Es difícil ser más claro. Por más que critique el modo en que el pensamiento tradicional de la razón pura se vinculaba a los objetos, la filosofía trascendental describe finalmente su propio modo de proceder con los recursos de la metafísica. Lo que aquí vemos es, por así decir, una discusión metateorética de la actividad de la metafísica. Y en ella resulta problemático cómo entender la referencia a los objetos en cuanto tal. El tema no son los objetos particulares de la antigua *metaphysica specialis*, que llevan por nombre: Dios, el mundo y el alma. La cuestión se orienta ahora más bien a la *posibilidad misma de que la razón posea objetos*. El tema es la objetualidad (*Gegenständlichkeit*) en la relación entre la razón y la experiencia, o en la interacción entre el *apriori* y el *aposteriori*, no los objetos específicos recogidos por la tradición. Allí se reproduce, aunque en el nivel del análisis estructural, el dualismo clásico entre sujeto y objeto que atraviesa a la filosofía moderna en su conjunto. Con lo cual, el giro copernicano de Kant se asienta sobre el mismo terreno que había servido ya de base al escepticismo metódico de Descartes. La dependencia de la época se deja aún sentir en el *pathos* innovador y culminante de la obra de Kant.

III

Ésta es precisamente la intuición de Hegel cuando nos habla de una filosofía de la reflexión de la subjetividad como de un rasgo típicamente moderno de la filosofía de su época. Dicha intuición fue favorecida por el hecho de que entretanto se habrían ya manifestado “todas las formas” de semejante filosofar. Sólo el desarrollo *histórico*

¹⁷ Carta del 11 de mayo de 1781. Sobre esta problemática véase mi ensayo “Metaphysik und Erfahrung”, en: Bubner, Rüdiger, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 134-150.

de la filosofía podía permitir una tal suposición, porque con las meras fuerzas de la reflexión no habría podido jamás obtenerse espontáneamente un control sobre aquel proceso. Los defensores de la filosofía de la reflexión hicieron lo que tenían que hacer, una vez que comprendieron cuál era la tarea que les imponía el destino de la metafísica. Así, Kant creyó precisamente que la venerable empresa de una ciencia racional pura tenía que renovarse por medio de la reflexión de la filosofía trascendental crítica aun al costo de la separación entre el *apriori* y el *aposteriori*. Pese a todo el refinamiento de la investigación y de su equipamiento estratégico, era ésta una empresa en buena cuenta “ingenua”.

Las huellas de la ingenuidad entre los sucesores de Kant ponen al descubierto el dogmatismo de las premisas provenientes de la cultura moderna del entendimiento. Esta “vía estratégica” (“Heerstrae”) de la Ilustración, como la nombra Hegel¹⁸, debe considerarse como parte del proceso de formación de la época¹⁹. Ante la época hay que adoptar una actitud esclarecida, una vez que ha llegado a identificarse la influencia de la historia en la filosofía sistemática. Semejante actitud esclarecida no puede ser otra cosa, sin embargo, que una actitud de reflexión, dado que se ha rechazado la incierta alternativa de la “intuición intelectual”. Es en este punto finalmente que Hegel toma sus distancias de Schelling. Si pues el dogmatismo históricamente condicionado de los sistemas contemporáneos consiste en poner como fundamento una relación de reflexión —relación que no es ni puede ser esclarecida— a fin de no desvirtuar las perspectivas sistémicas, entonces la reacción dialéctica ante dicha problemática consistirá a su vez en una nueva actitud de reflexión sobre la reflexión. Aquí comienza para Hegel la apropiación afirmativa de la noción semánticamente multifacética de “especulación”.

¹⁸ “Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt und ihr Verhältnis zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere” (1802), en: Hegel, G.W.F., *Werke in zwanzig Bänden*, edición de E. Moldenhauer y K.M. Michel, Frankfurt: Suhrkamp, 1970, tomo 2, p. 177.

¹⁹ Hegel, G.W.F., *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling en referencia al primer cuaderno de las Contribuciones para una visión de conjunto más clara del estado de la filosofía en los inicios del siglo XIX, de Reinhold* (1801), traducción de Juan Antonio Rodríguez Tous, Madrid: Alianza Editorial, 1989, p. 12ss., p. 105ss.

Debemos agradecer a Hegel el haber dado a la noción de especulación por primera vez un sentido preciso. La exposición más detallada de esta problemática, que habría de servir luego de base de operaciones a la lógica de Hegel, se halla, como es sabido, en la primera publicación del periodo de Jena: el llamado “Escrito sobre la diferencia”²⁰. Luego de unas observaciones introductorias de tipo general sobre “la filosofía en su época” en su primera parte, el Escrito se dedica al diagnóstico estructural y a la corrección de la filosofía de la reflexión²¹. La reflexión es un recurso usual en filosofía. Pero, como recurso, ella es un medio y no un fin. Es preciso pues identificar y eliminar la latente confusión que toma a una cosa por la otra y que considera al ejercicio de la reflexión como la esencia de la filosofía. Esto se hará en la medida en que se dirija el filosofar resueltamente hacia el *absoluto* como el punto de mira adecuado del sistema. Quien tome realmente en serio la intención de los postkantianos, no puede dejar que el absoluto se reduzca a la movilidad y al nerviosismo indefinidos de una sucesión de operaciones de reflexión. Tampoco puede, por cierto, apostar a que dispondrá del absoluto *in intentione recta*. El absoluto sirve como principio de organización del trabajo de la reflexión. Restablece de modo puramente metodológico el recuerdo de la tarea irresuelta de la metafísica.

Entretanto, el recurso familiar generador de oposiciones del entendimiento mediante la reflexión, se invierte y se transforma en un *movimiento* elemental que hace desaparecer la unilateralidad de aquellas oposiciones. Se trata de una obra que la reflexión misma debe producir y que consiste en la destrucción de sus propios productos esclerotizados. Aplicando de modo metateorético la reflexión sobre la reflexión se pone estructuralmente en marcha la especulación. La irrenunciable orientación hacia el absoluto es para el movimiento dialéctico de los conceptos —para la disolución de las figuras de la cultura— una suerte de *telos*. Es importante, en todo caso, que la autorreferencialidad de la reflexión no degenera en una reproducción iterativa de metaniveles *ad infinitum*. Eso equivaldría a la llamada “mala infinitud”.

²⁰ Cf. la nota anterior.

²¹ *Ibidem*, p. 17ss.

En el periodo de Jena, no ha madurado del todo esta intuición constitutiva de la dialéctica, pues Hegel se comporta aún como un partidario de Schelling. Comparte sobre todo, con poco entusiasmo, su defensa de la intuición intelectual como una alternativa para superar las oposiciones mediante la reflexión. Pero, en el Prólogo a la *Fenomenología del espíritu*, al final de sus años de docencia en Jena, Hegel traza finalmente una línea clara de separación con respecto a Schelling. El autor de la *Fenomenología*, ya seguro de sí, polemiza ahora contra la pobreza y la vacuidad del principio de identidad que pretende simplemente borrar la eterna diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo como los dos polos de toda reflexión. La indiferencia, que Schelling había proclamado como el más allá de toda diferencia, termina siendo un formalismo. Las metáforas que le son adecuadas son la de la pintura monocromática o la de la noche, en la que todos los gatos son pardos²². En consecuencia, la especulación debe tomar medidas metódicas que la protejan de este peligro inmanente: de un lado, ella debe ser transparente y, del otro, ella debe ser también aplicable. Es decir, es preciso poder efectivamente saber lo que ocurre en las alturas del pensamiento especulativo, y es preciso poder acompañar a ese saber.

IV

Estos exigentes requisitos que Hegel le impone al método sólo puede satisfacerlos la especulación en la medida en que sea un *movimiento* articulado. Si, en el caso de la intuición trascendental, todas las diferencias se disuelven en la cima del esfuerzo filosófico a fin de dar paso a una armonía de naturaleza estética o religiosa, ahora, en lugar de aquella nostalgia redentora, debe intervenir el “esfuerzo del concepto”. El “esfuerzo del concepto” consiste en el correcto seguimiento de los pasos sucesivos e interconectados de la reflexión, y el control de tal seguimiento sólo reside en el curso mismo de su movimiento, del cual por cierto no ha de esperarse un misterioso reposo último en el que desapareciese toda forma de diferenciación.

²² Hegel, G.W.F., *Fenomenología del espíritu*, Buenos Aires/México: FCE, 1966, Prólogo. p. 15.

Que el diferenciar implica igualmente el fijar, era claro para Hegel. Él reconoce por eso el trabajo generador de oposiciones del entendimiento como parte constitutiva de la especulación. No se aferra, sin embargo, infundadamente a un producto fijo del entendimiento, como por ejemplo a la oposición entre *apriori* y *aposteriori*. Pero, ¿de dónde brota entonces el impulso para desarticular este pensamiento oposicional? No, por cierto, de alguna experiencia contingente que diera cuenta de un incremento de información proveniente del exterior, pues eso implicaría que el pensamiento permanece atado a una situación de dependencia heterónoma y no es capaz de ayudarse a sí mismo.

Si el pensamiento quiere emanciparse metódicamente, debe recurrir a la espontaneidad de la fuerza de la reflexión. De lo que se trata es, en efecto, de volver a iluminar los productos fijos del trabajo de reflexión ya realizado. A nivel de la *Fenomenología*, este proceso es descrito por medio del concepto de experiencia, pero en una versión bastante heterodoxa de dicho concepto. Hacer una experiencia significa en este caso redescubrir para la conciencia una reinterpretación históricamente motivada de la imagen del mundo como “un en-sí para-ella”²³. Este retorno a sí misma de una comprensión exitosa, que ha sido objeto de numerosos estudios, no tiene ya nada en común con la influencia del mundo exterior sobre los sentidos, como era la noción básica del empirismo. La “experiencia” fenomenológica presenta más bien la delegación del trabajo de la reflexión a dos interlocutores. Lo que en la reflexión del fenomenólogo se había mostrado como el “para-nosotros o el en-sí”, debe ser experimentado por la conciencia misma tematizada en la *Fenomenología*.

A diferencia de la experiencia fenomenológica, la libertad de la especulación consiste luego en desplegar ya espontáneamente esta actividad impulsada en un inicio por el filósofo. Al final de la *Fenomenología* comienza por eso la “ciencia de la lógica”. Ella es el “puro éter del espíritu” en el que el pensamiento formal, es decir, el pensamiento sin experiencia, se muestra disponiendo de contenidos, y en el que se piensan pensamientos preñados de contenido. El proceso

²³ *Ibidem*, Introducción.

inmanente de la lógica es una realización de la especulación. En tal sentido, el modelo de la reflexión sobre la reflexión, creado en el periodo preparatorio de Jena, debe considerarse perfectamente vigente también en la obra madura de Hegel²⁴.

No obstante, para la mejor comprensión de su método especulativo Hegel puso el acento en un recurso que, si bien puede considerarse didáctico, no llega a captar realmente las cosas. Me refiero a la distinción esquemática entre lo negativo y lo positivo. Al comienzo de la *Lógica* se lee por ejemplo: “Lo especulativo consiste en captar lo positivo en lo negativo”²⁵. Manifiestamente, el trabajo negativo del entendimiento debe completarse o perfeccionarse por medio del beneficio positivo de una síntesis de la razón que apunta hacia adelante. Pero, en sentido estricto, el movimiento de los conceptos en el marco del sistema no se desarrolla en un acto negativo y un acto positivo. Son más bien facetas cambiantes de un único proceso las que se ponen en obra cuando, de la falsa certeza subjetiva de una inquietud interiormente ciega que reflexiona sobre los objetos, se pasa a su mediación, la cual se hallaba ya operante, pero justamente en forma aún no realizada, en el dualismo sujeto-objeto. Aquí la fórmula del “escepticismo realizado” (“vollbrachter Skeptizismus”) parece calzar mejor. Pues, de este escepticismo dice la *Lógica* que es idéntico a la “decisión de querer pensar en forma pura”²⁶.

Estas reservas frente a una contraposición simplista entre lo negativo y lo positivo se justifican en parte también si se piensa en la controversia del viejo Schelling con Hegel. Durante décadas, Schelling trató de responder, en una polémica cargada de resentimiento, a la desautorización de la que había sido víctima en el Prólogo de la *Fenomenología* de 1806. De acuerdo a esa respuesta, Hegel habría usurpado ideas originarias de Schelling y las habría desarrollado en un negativismo de la lógica, al que tendría que seguir luego el positivismo de lo real en el que el concepto iría más allá de sí mismo hacia el

²⁴ Cf. *Wissenschaft der Logik*, edición de Lasson, Hamburgo: Meiner, 1951, p. 38. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, §§ 9, 82.

²⁵ *Ibidem*. En el *Escrito sobre la diferencia* se podía leer, en cambio: “éste es el lado negativo del saber, lo formal que, regido por la razón, se destruye a sí mismo. Aparte de este lado negativo, el saber tiene uno positivo, a saber, la intuición” (*o.c.*, p. 30)

²⁶ *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, § 78 A.

ser efectivo. Éste fue el proyecto sobre el que reposaban los esfuerzos denodados de Schelling en su filosofía tardía. Pero, no es el caso desarrollar aquí con más detalles la disputa madura de los amigos de juventud²⁷.

V

Hasta ahora hemos considerado la génesis de la especulación a partir de la filosofía trascendental. No debe pensarse, sin embargo, que el pensamiento especulativo sea una posición que, al igual que las diferentes versiones de la filosofía trascendental, repose sobre un secreto dogmatismo. La filosofía de Hegel difícilmente puede compararse con una filosofía de principios, tal como ésta fuera desarrollada por Reinhold, por Fichte o por el Schelling de 1800. Naturalmente, Hegel sabe que lo une a los postkantianos la necesidad de superar la crítica restrictiva de Kant a la razón. Pero, él no cree que el progreso de la filosofía, exigido por la situación histórica y por la claridad de las cosas, resida en la propuesta de un nuevo fundamento, sea cual fuese su interpretación, un fundamento que sirviese de archiprincipio y del que pudiese deducirse la dualidad. La oposición fundamental entre sujeto y objeto, establecida ya en la cultura moderna, no puede ser filosóficamente superada contraponiendo a la oposición una nueva oposición, que esta vez sería aquella entre la unidad y la dualidad. Estas posibilidades de procesar la herencia legada por Kant habían sido ya ensayadas. La especulación no es un candidato más de esta serie.

Si el método especulativo no es pues en modo alguno la propuesta de un principio alternativo que entre a competir con el yo de Fichte o con el principio de identidad de Schelling, entonces debe llamarse *especulación* en realidad tan sólo al proceso de hacer transparentes las formaciones de la cultura de la reflexión que se han anquilosado de modo fundamentalista. Si se estudia la *Ciencia de la lógica*, esto mismo se hará valer no sólo respecto de la filosofía de la refle-

²⁷ Al respecto sigue siendo interesante consultar: Schulz, Walter, *Die Vollendung des deutschen Idealismus in der Spätphilosophie Schellings*, Pfullingen: Neske, 1955.

xión de sus contemporáneos, sino igualmente respecto de todo el pasado de la metafísica. En la *Lógica* se procesan especulativamente las estaciones de la metafísica clásica hasta el presente, sin pretensiones de mantener ninguna cronología de tipo realista. La especulación le devuelve así conceptualmente a la historia lo que había recibido de ella. La doctrina hegeliana del espíritu absoluto —si en ella culmina la acción procedimental de la especulación— asume resueltamente la alianza entre metafísica e historia. Así comienzan a interactuar los dos lados de la eternidad y la temporalidad. Éste es sin duda un desafío ante el cual también nosotros nos hallamos²⁸, porque desde sus inicios la metafísica ha aspirado a la eternidad, mientras que nuestra historia manifiestamente ha contradicho las pretensiones de esta ciencia pura de la razón. Kant fue el primero que no sólo lamentó esta contradicción, como lo habían hecho todos los autores de la modernidad temprana desde Bacon, sino que formuló a partir de allí más bien una nueva tarea, a saber: cómo lograr que la metafísica en el futuro “pueda presentarse como ciencia”. La especulación de Hegel supo luego darle un giro sistemático tal a esta problemática abierta, que fue posible reconstruir metódicamente el curso de las formaciones de la vieja y la nueva metafísica.

(Traducido del alemán por Miguel Giusti)

²⁸ Cf. “Vollendung oder Aufhebung der Metaphysik in Hegels Wissenschaft der Logik”, en mi libro de ensayos ya citado *Innovationen des Idealismus, o.c.*, pp. 53-71.