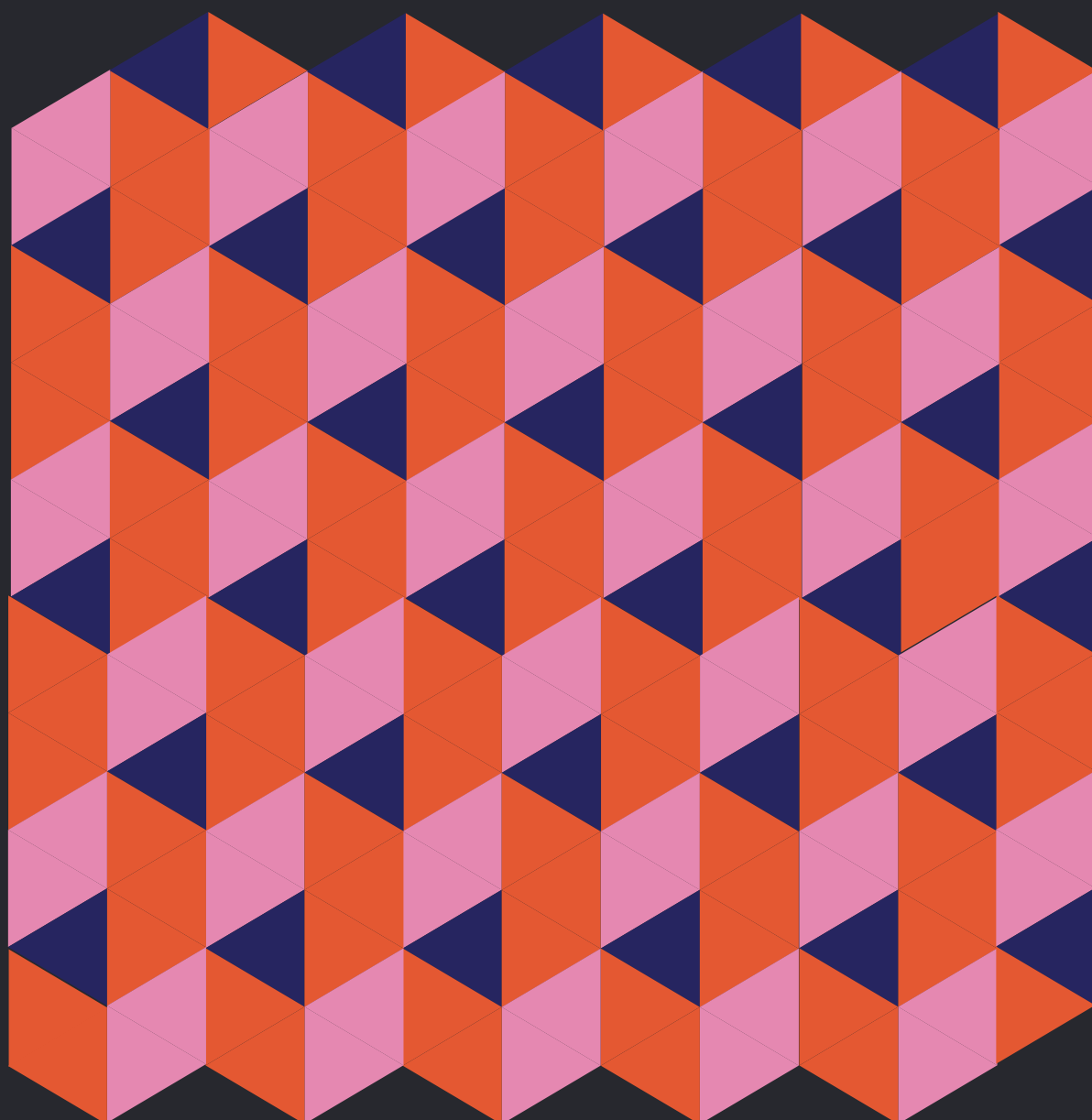


COGENCY

JOURNAL OF REASONING AND ARGUMENTATION



udp UNIVERSIDAD
DIEGO PORTALES

VOL16 - N°1

COGENCY

Journal of Reasoning and Argumentation

Vol. 16, No. 1, Winter 2024

Cogency is a publication edited by the Institute of Philosophy (IDP), Diego Portales University, Ejército 260, Santiago, Región Metropolitana, Chile.

Email: cogency.journal@mail.udp.cl; web site: www.cogency.udp.cl

The papers of Cogency are indexed or summarized in: Scopus; Latindex; Dialnet; The Philosopher's Index; International Directory of Philosophy (Philosophy Documentation Center); Elektronische Zeitschriftenbibliothek ezB (Electronic Journals Library); Genamics Journal Seek; NewJour. Electronic Journals & Newsletters; Philosophical Journals on the web; WorldCat OCLC; ERIH+.

ISSN 0718-8285

Director:

Hernán Pringe, Diego Portales University, Santiago, Chile

Assistant Director:

Jacinto Páez Bonifaci, Diego Portales University, Santiago, Chile

Editorial Board:

Margaret Cuonzo, Long Island University, New York, United States
Frans van Eemeren, University of Amsterdam, Amsterdam, The Netherlands
Selma Leitao, University Federal de Pernambuco, Pernambuco, Brazil
Christian Kock, University of Copenhagen, Copenhagen, Denmark
Christopher Tindale, University of Windsor, Windsor, Canada
Luis Vega Reñón, Nacional de Educación a Distancia University, Madrid, Spain
Dima Mahommed, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, Portugal
Steven Patterson, Marygrove College, Detroit, United States
Sofía Inés Albornoz, University of do Vale do Rio dos Sinos, Sao Leopoldo, Brasil
Katarzyna Budzynska, Cardinal Stefan Wyszyński University, Warsaw, Poland
Peter Cramer, Simon Fraser University, Burnaby, Canada
Eduardo Fermandois, Catholic University, Santiago, Chile
María Marta García Negroni, Buenos Aires University, Buenos Aires, Argentina
Michael Gilbert, York University, Toronto, Canada
David Godden, Old Dominion University, Norfolk, United States
Leo Groarke, Trent University, Canada
Cornelia Ilie, Strömstad Academy, Strömstad, Sweden
José Julio León, Universidad Santo Tomás, Santiago, Chile
Roberto Marafioti, University of Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina
Andrei Moldvan, University of Barcelona, Barcelona, Spain
Rudi Palmieri, University of Lugano, Lugano, Switzerland
Francisca Snoeck-Henkemans, University of Amsterdam, Amsterdam, The Netherlands

Correspondence, subscription and sales

Cogency Journal

Ejército 260, Santiago, Chile

E-mail: cogency.journal@mail.udp.cl

Production design:

Camila González S.

© 2024 by Universidad Diego Portales. All rights reserved.

No part of this publication may be reproduced, displayed, or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying or by any information storage or retrieval system, without the prior written permission from the Director of the journal.



udp UNIVERSIDAD
DIEGO PORTALES

Contenidos

5

PABLO PULGAR MOYA & FERNANDA MEDINA
INTRODUCCIÓN A SYSTEM AND COMPLEXITY IN CLASSICAL
GERMAN PHILOSOPHY, VOL. 1

11

ZDRAVKO KOBE
CRITIQUE BETWEEN KANT AND FOUCAULT

28

JIMENA SOLÉ
LA DOCTRINA DE LA CIENCIA DE FICHTE COMO
EL PRIMER SISTEMA DE LA LIBERTAD

41

SANDRA PALERMO
MODERNIDAD Y RAZÓN.
EL JOVEN HEGEL ENTRE SPINOZA Y KANT

57

WAGNER DE ÁVILA QUEVEDO
“A GREAT NOBLE MAN YET A DENIER OF GOD
ACCORDING TO STRICT CONCEPTS”: SPINOZA ENTANGLED
BETWEEN FICHTE AND HÖLDERLIN

80

PROF. DR. ANTON FRIEDRICH KOCH
THE BEGINNING AND THE PROGRAMME
OF HEGEL'S LOGIC

98

BRUNA PICAS PRATS
HEGEL'S ORGANIC NOTION OF SYSTEM.
KANT, REINHOLD, AND HEGEL ON THE DEBATE ON
PHILOSOPHY AS A SYSTEMATIC SCIENCE

118

MIGUEL HERSZENBAUN
EL MÉTODO ANALÍTICO EN DESCARTES
Y LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE LA INFERENCIA.
ENTRE EL ÁLGEBRA Y LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

140

MARIANA BELTRAO BANDEIRA / GABRIEL FORTES MACÊDO
SALTO EPISTÉMICO Y ANÁLISIS DE LA ARGUMENTACIÓN
EN LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

INTRODUCCIÓN A *SYSTEM AND COMPLEXITY IN CLASSICAL GERMAN PHILOSOPHY, VOL. 1*

EDITED BY PABLO PULGAR MOYA & FERNANDA MEDINA

Este el primer número del presente volumen de Cogency dedica su tema a los conceptos de sistema y complejidad en la filosofía clásica alemana, especialmente Kant, Fichte, Schelling y Hegel. En este volumen el problema de la complejidad se plantea desde la filosofía como un problema situado en la relación sistémica entre la totalidad y sus partes. Esta relación, que se mantiene desde Heráclito, predominó en el curso del llamado idealismo alemán. La unidad de las partes en la totalidad nos presenta el dilema filosófico de la coherencia y conexión del sistema y subsistemas. La unidad del conjunto cautivó la atención y la crítica de varios autores alemanes a finales del siglo XVIII y principios del XIX. El *hen-kai-pan* (uno y todos) de Hölderlin es el resultado manifiesto de este espíritu de los tiempos, que se gesta en diálogos, epistolares y voluminosas respuestas. El pensamiento filosófico como sistema unitario es representativo de autores canónicos del idealismo alemán, pero que se diferencian en la ontología diversa de esa unidad en el corpus metafísico, estético, político, práctico, etc. En este sentido, la complejidad de las relaciones e interrelaciones de los sistemas marca el hilo conductor de los debates sobre unidad y diferencia en autores canónicos de la llamada filosofía clásica alemana. Esta complejidad es el tema del presente volumen.

Durante este número se ha examinado si los aportes extraídos de la tradición filosófica clásica alemana ayudan a abordar cuestiones importantes sobre la composición, naturaleza y/o estructura de los sistemas filosóficos. Para ello, se comparan diferentes perspectivas sobre este problema y, desde Kant, tematizar críticamente la sistematicidad de la filosofía, que transformó radicalmente la manera en que la filosofía moderna se concibe a sí misma. En este número ha sido de especial importancia tanto el abordaje del problema del sistema de razón pura en Kant y la comprensión de la unidad arquitectónica de la actividad racional kantiana, como la fuente filosófica de la sustancia spinoziana. La superación de la idea de sistema como totalidad lógica pura y la postulación de la razón como expresión de la autonomía del pensamiento se presenta reiteradamente en algunos de estos artículos. Por otro lado, la finalización y superación del sistema de Kant como doctrina de la ciencia, como filosofía de lo absoluto o como filosofía especulativa de Fichte, Schelling y Hegel

tiene especial relevación con los aportes de Zdravko Kobe, Jimena Solé, Sandra Palermo, Wagner de Avila Quevedo, Anton Fr. Koch y Bruna Picas i Prats. Por otro lado, el carácter complejo de los sistemas del idealismo alemán es abordado en cada uno de los artículos del presente número. Con esto nos referimos a la multiplicidad de etapas argumentativas que componen, que combinan áreas heterogéneas y a la importancia del examen científico sistemático de las dimensiones epistemológicas, morales y estéticas compartidas por los filósofos clásicos alemanes. La impronta de este número era dar luz tanto de la composición estructural del concepto de sistema, como de la pertinencia de la problemática de la complejidad en el idealismo alemán. En esta primera entrega se ha podido abordar la diferenciación de los conceptos de sistema de forma comparada entre autores como Jacobi, Blumemberg, Reinhold o Hölderlin, pero, por sobre todo, Spinoza. Más allá de los límites de un tratamiento sobre el estado el arte de la investigación filosófica sobre estos pensadores, los autores que han generosamente contribuido a este número se centran también en las implicaciones para la filosofía actual y el diálogo con pensadores coetáneos y contemporáneos. Debido a estas características, el volumen será de interés tanto para los lectores en general como para los especialistas en filosofía alemana.

Con perspicaces interpretaciones de textos clave, los autores demuestran el poder perdurable del pensamiento poskantiano, especialmente con respecto a la libertad, la relación entre sujeto y objeto y el papel de la sistematicidad en la filosofía en general. Muestra que lo que subyace al desarrollo del idealismo alemán es una preocupación por la cuestión del sistema y la naturaleza de la filosofía misma. El número comienza con un tratamiento de la noción de crítica en la filosofía de Kant y un correlato crítico ante Foucault. La denotada autorreflexividad ha colaborado en el correlato de la unicidad entre las nociones de crítica y sistema. Este tema es el que aborda Zdravko Kobe (Liubliana) en su texto “Critique between Kant and Foucault”, quien pretende aportar una cierta claridad estratégica al propio concepto de crítica kantiano. En su texto se abordan los diferentes usos de la noción de crítica en Kant. Justamente es a Kant a quien el autor atañe la responsabilidad epistemológica de la utilización de este término en la tradición filosófica no solo inmediata, sino también contemporánea. Kobe analiza el hecho de que en sus últimos años Foucault hizo grandes elogios inesperados a Kant y consideró que su propio proyecto filosófico se alineaba con el de Kant. El autor sopesa ácidamente esta consideración del propio Foucault, a fin de evaluar el tratamiento que Foucault hace del concepto de crítica. Este artículo compara y contrasta las limitaciones metodológicas e institucionales de la noción de crítica y propone un miramiento a los atavíos y peligros de un enfoque vago o acrítico de la crítica. Especialmente relevante es el peligro de “arbitrariedad e impasse estratégico” que supondría el análisis foucaultiano y, con ello, ilustraría una falsa crítica que apunta a un fin contradictorio: a la consideración acrítica de la práctica teórica del propio Foucault en sus análisis políticos. El compromiso de la concepción crítica foucaultiana haría tanto un flaco favor a la concepción kantiana, como también devendría en un acríticas conclusiones prácticas y políticas. Para dar cuenta de ello, el autor se enfoca, en el último tercio

de su escrito, en dar cuenta de la falta de coherencia en el modo de dar cuenta del poder en la instauración del sistema neoliberal en Chile y cómo, de modo intencional, pasa por alto una gobernabilidad socialista democrática.

En el texto “La Doctrina de la Ciencia de Fichte como el primer sistema de la libertad” de María Jimena Solé (Buenos Aires) el análisis se centra en el sistema filosófico de J. G. Fichte y, en específico, en la afirmación que la filosofía es “el primer sistema de la libertad”. A partir de un acucioso análisis bibliográfico de primera fuente (cartas, manuscritos y textos publicados), la autora aborda tres diferentes sentidos que puede adoptar esta afirmación. El primer sentido propuesto expone que la *Doctrina de la Ciencia* se yergue como un primer sistema de la libertad, en la medida que la libertad se alza como la idea regente que dota de sentido a su propio sistema. Para ello, la autora toma como fuente al borrador de la carta a Baggesen, pues es allí donde podemos localizar la concepción de su sistema filosófico como el primer sistema de la libertad. La reconstrucción genético-filosófica que propone Solé considera un miramiento detenido a otras epístolas a fin de dar robustez teórica a la reconstrucción de la libertad como “idea rectora que inspira su sistema”. En segundo término, el objetivo del texto se enfoca en la referencia directa al sistema al interior de la *Doctrina de la Ciencia*. Es en este texto donde, según la autora, Fichte exterioriza un “sistema del saber o saber del saber”, en tanto expresa que la filosofía mienta su necesidad de ser expuesta en tanto ciencia filosófica. En esta segunda parte del artículo, se deja en claro cómo Fichte afirma que el sistema del saber se da como producto de la propia idea de libertad. La libertad como condición del ejercicio filosófico para todo quien se inicie en ella es abordado, finalmente, en el tercer punto expuesto por la autora. Esta necesidad es abordada a partir del prólogo a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*. Se expone acá la opacidad en la comprensión de la *Doctrina* para algunos lectores y destaca que este fenómeno no se debe a una falta de inteligencia, sino porque este corpus “supone la facultad de libertad de la intuición interna”. Solé expone que Fichte apunta a la carencia de disposición al ejercicio de libertad y por tanto, aquellos que temen a la libertad están incapacitados de ser idealistas. Los diferentes sentidos abordados por la autora dan cuenta del camino del propio Fichte, quien rectifica su camino abandonando el determinismo fatalista de su juventud y apuntando a la libertad como sistema a fin de otorgarle “un primer principio fundamental autoevidente”.

La relación entre sistema y complejidad implica no sólo la relación entre conceptos que determinan la manera de pensar de ciertas filosofías, sino también, tal como hace ver Sandra Palermo (Pavía) en su texto “Modernidad y razón. El joven Hegel entre Spinoza y Kant”, implica que dicha relación es el resultado del modo como la filosofía recibe y aborda las problemáticas abiertas por las distintas tradiciones del pensamiento filosófico. En el escrito de Palermo, se observa cómo Hegel, en los años de Jena, encuentra en Spinoza una vía de escape a las “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”. Al mismo tiempo, la autora muestra que esta relación de Hegel con Spinoza está determinada también por el modo como Hegel lee a Spinoza, es decir, contra Kant y a través de Kant, girando de

este modo el concepto de sustancia en la filosofía spinoziana en términos orgánicos, en un sentido que utiliza Kant para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales. La apropiación teórica que hace Hegel del concepto de sustancia spinoziano le sirve para densificar su concepción de unidad frente al dualismo kantiano. En un primer momento de su texto, la autora se centra en la lectura jacobiana de Spinoza y en su evaluación de la razón moderna. Se aborda en este primer acto el rechazo de Hegel a la solución de Jacobi, pues “no se trata de un *salto* mediante el cual sortear el abismo nulificador en el que precipitaría la razón ilustrada y moderna, sino de atravesar esa nada para tejer sobre ella la estructura de la verdadera razón”. En un segundo momento del texto, Palermo analiza algunos pasajes escogidos de *Fe y saber* de Hegel con los cuales se pretende patentar el *modus operandi* hegeliano en el uso de Spinoza como “antídoto contra Kant”. Con ello se lleva a cabo una reinterpretación del uso de Spinoza como “la operación contraria de torsión de la sustancia única spinoziana en clave idealista”. El punto de inflexión del Hegel de los primeros años de Jena y el Hegel de la *Fenomenología del espíritu* es abordado a la luz de la lectura que Palermo sobre el pliegue conceptual de Hegel sobre el concepto de sustancia a la incorporación de la finalidad.

En una línea continua sobre la recepción de Spinoza en la filosofía clásica alemana, nos centramos en el escrito “A Great Noble Man yet a Denier of God According to Strict Concepts. Spinoza entangled between Fichte and Hölderlin” de Wagner de Avila Quevedo (Erfurt). Este artículo, de notoria impronta reconstructivo-genética, tiene como fin dar cuenta de cómo se posiciona, lee e interpreta a Spinoza en el idealismo alemán, especialmente en las lecturas de Fichte y Hölderlin. Desde la disputa sobre el panteísmo (1780) Spinoza pasa a tener una preponderancia teórica para el todo del idealismo alemán. En ese escenario, Fichte se encuentra con un Spinoza consolidado teóricamente al interior de los debates como el sistema racional por antonomasia, “inevitable e irrefutable”. Sobre esta base histórica, de Avila Quevedo denuncia la desconsideración de Spinoza como fuente primordial en el idealismo alemán y profundiza en la relevancia de Spinoza en la Fichte-Kritik de Hölderlin en Jena y su denuncia a Fichte como punto de inflexión del dogmatismo y no-dogmatismo. Como respuesta a la crítica hölderliniana, el autor aborda tanto algunas sentencias contenidas en la *Doctrina de la Ciencia* de 1794, como algunas dimensiones teóricas derivadas del pensamiento del propio Hölderlin en ese momento. El autor deriva que se puede concluir que Hölderlin incorpora una lectura innovadora de Spinoza de una manera no previsible en la polémica sobre el Spinoza de Jacobi y Fichte. La pretensión del autor es devolver dignidad a Spinoza como autor tan preponderante en la edificación de los sistemas del idealismo alemán, en especial Fichte y Hölderlin, tal como lo ha sido la arquitectónica de Kant. Este artículo tiene como fin el posicionar histórico-filosóficamente la importancia de Spinoza en la ineludible tarea de apropiar positivamente “la diferencia esencial entre el ser humano y Dios en la sustancia única [que] define los vínculos de esta relación”. Finalmente, esta intención es “traducida” en la recuperación de la unidad perdida

en la experiencia multifacética de la conciencia en Hyperion. La belleza es, en este respecto según de Avila Quevedo, la puesta en perspectiva del ser para lo humano, volviéndolo menos opaco a la experiencia estética, como algo que sobrepasa la pura relación teórico-práctica y dotado sustancialmente de una idea unificatoria que realiza la verdad de la totalidad.

El objetivo del artículo “The Beginning and the Programme of Hegel’s Logic” de Anton Friedrich Koch es mostrar que el proyecto de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel debe ser entendida como una metafísica no estándar puramente lógica. Esta concepción es justificada como respuesta alternativa a las interpretaciones estandarizantes de la lógica hegeliana. El ensayo se compone de tres momentos. En un primer lugar, Koch explica que la intención de esta obra es en el diseño que en la teoría no tenga presupuestos que la precedan y, por tanto, como carentes de una axiomática que dé el cómo ha de darse la teoría. Para este fin, el autor se concentra en el análisis del tránsito texto de los dos primeros capítulos de la obra, es decir, del *Sein* al *Dasein*. Se aclara que, con ello, lo Absoluto o, lo que el autor llama como espacio lógico, debe ser entendido como un proceso el cual debe ser expuesto de manera inmanente en la propia Lógica y no permite justificación externa. En una segunda parte del artículo, es analizada la negación en cuanto se alza como la “única operación lógica básica” en la propia *Lógica*. Se entiende a ésta como una operación circular y autooperante. En este respecto, el autor afirma que Hegel llama “determinaciones del pensamiento a los contenidos lógicos sucesivos” y que componen una evolución concatenada, sistemática y evolutiva del llamado espacio lógico. La negación es la única operación lógica, pero ésta “es multifacética porque interfiere con aquello sobre lo que opera y, por tanto, cambia de un caso a otro”. Esta razón justifica el por qué la “ciencia lógica no puede formalizarse”. No hay forma de deducir las determinaciones negativas lógicas en un procedimiento mecánico robusto. Finalmente, en un tercer momento, se explicará en el artículo las principales diferencias entre la metafísica de Hegel como exposición crítica de teorías metafísicas estándar reales y posibles de otras metafísicas de épica. El autor critica las teorías metafísicas estándar describiéndolas como si fuesen “teorías botánicas imaginarias que reconocen sólo el capullo o sólo la flor o sólo el fruto como toda la verdad sobre la planta”. Para ilustrar ello, se sirve de ejemplos metafísicos clásicos como lo serán los sistemas de Spinoza, Platón y Aristóteles.

Finalmente, Bruna Picas i Prats en su artículo “Hegel’s Organic Systematicity Kant, Reinhold, and Hegel on the Debate on Philosophy as a Systematic Science”, en continuidad con la relación entre sistema y complejidad, aborda en su artículo la naturaleza y el carácter sistemático de la filosofía de Hegel. Su propuesta se centra un reciente debate en el cual Pirmin Stekeler-Weithofer (2006) propone que Hegel no habría construido una filosofía en la forma de un sistema sino más bien, habría construido una enciclopedia, entendida como una disposición ordenada de diferentes ámbitos del conocimiento, por contraste de un sistema que reúne un carácter axiomático y deductivo. Picas i Prats argumentará que esta posición es tanto acertada como inexacta. Guiada por los aportes de Turró y de Boer, sostendrá que la concepción fundacionalista de un sistema es un modo de simplificar la lec-

tura que Reinhold hizo de Kant, al mismo tiempo que sostendrá, contra Stekeler-Weithofer que Hegel sí concibe la filosofía como un sistema orgánico. La autora llega a esta conclusión al demostrar que, aunque existen fuertes diferencias entre Kant y Hegel – sobre todo en lo que concierne a la relación parte y todo; externo e interno; regulativo y constitutivo, etc., – la noción arquitectónica de Kant coincide con la idea orgánica de Hegel y, por ende, ambas filosofías constituyen un planteamiento metasistemático. La diferencia radical entre ambos pensadores consiste, según la autora, en el hecho de que Hegel establece como requisito el que la filosofía deba desarrollarse como sistema interna y autónomamente, generando sus propias determinaciones y contenidos. Mientras que, por su parte, la idea en Kant si bien otorga un orden interno a la totalidad sistemática ella es siempre externa y regulativa del sistema. Este punto le permite a Picas i Prats sostener finalmente que la filosofía de Hegel no puede tan sólo asumir la estructura externa de una enciclopedia como yuxtaposición de saberes. Por el contrario, el movimiento que articula el sistema en Hegel es, como bien muestra la autora, una dialéctica inmanente.

Esta batería de textos que compone este primer volumen irá complementada con un segundo volumen enfocado en las filosofías sistemáticas de Schelling y de Hegel con artículos de Christopher Satoor (Toronto), Gregory S. Moss (Hong Kong) y Silvia Locatelli (Lisboa), además de los editores de este volumen doble, Pablo Pulgar Moya (Santiago de Chile) y Fernanda Medina (Santiago de Chile).

CRITIQUE BETWEEN KANT AND FOUCAULT

ZDRAVKO KOBE

University of Ljubljana

zdravko.kobe@ff.uni-lj.si

Abstract: With its widespread use, the concept of critique has become increasingly vague. Moreover, its eventual self-reflexivity has significantly raised the complexity of the relationship between critique and the system. To bring some strategic clarity to the concept of critique, the article first examines the uses of critique in Kant, who is largely responsible for the current fate of the term, especially in philosophy. Exploring the fact that in his later years Foucault paid some unexpected compliments to Kant and saw his own philosophical project in solidarity with Kant's, it then assesses Foucault's use of the term. This comparison, it is hoped, will reveal the methodological and institutional constraints of critique and illustrate the dangers of uncritical reference to critique.

Keywords: critique, system, complexity, self-reflexivity, reason, Enlightenment

Critical thinking claims undivided support in contemporary discourse (often under the guise of lamenting its absence), to the point where it has begun to figure as the virtue in general.¹ With its widespread use, however, the notion of critique has also become increasingly vague. It is difficult to spell out what exactly it should consist in, what its internal and external conditions of possibility are, or why, in its radical version, it can make critique impossible. Moreover, by becoming self-reflexive, by taking itself as its object, critique confounds the relationship between critique and the system, and significantly increases the degree of its complexity. To shed some light on these issues, and to provide some strategic orientation in actual critical practice, I will first examine the concept of critique in Kant, who is largely responsible for the current fate of the term, especially in philosophy. Exploring the fact that the late Foucault paid some unexpected compliments to Kant and saw his own philosophical project in solidarity with Kant's, I will then examine Foucault's use of the term. This comparison will, I hope, reveal the methodological and institutional constraints of critique and illustrate the dangers of uncritical reference to critique.

I

Kant is the author of the Three Critiques. His philosophy, officially known as transcendental idealism, is therefore also called "critical philosophy" or "criticism." But if we want to determine the exact meaning of this term in Kant, the task is, quite surprisingly, anything but simple. On a general level, Kant obviously understands his critique as an integral part of the Enlightenment project. In the footnote to the *Critique of Pure Reason*, he famously declares:

Our age is the genuine age of *criticism* [der *Kritik*], to which everything must submit. *Religion* through its *holiness* and *legislation* through its majesty commonly seek to exempt themselves from it. But in this way they excite a just suspicion against themselves, and cannot lay claim to that unfeigned respect that reason grants only to that which has been able to withstand its free and public examination. (KrV, A xi)²

If in the past it was sufficient to invoke tradition or divine origin, if the existing power did not even feel the need to explain its authority, the Enlightenment brought about an irrevocable change. Since then, only that which can be justified by universally valid reasons can expect our recognition. In this sense, critique or criticism is simply a name for the emblematic

1 This contribution is a result of the research work conducted within the research projects "Hegel's Political Metaphysics" (J6-2590) and "The Common between Substance and Subject" (J6-50209) and the research program "Philosophical Investigations" (P6-0252), all funded by ARIS, the Slovenian Research Agency.

2 All references to the *Critique of Pure Reason* [KrV] are to the A and B pagination of the first and second editions. All other references to Kant are to the volume and page of *Kant's Gesammelte Schriften*, 29 vols., ed. Königlich-Preußische Akademie der Wissenschaften [AA] (Berlin: de Gruyter, 1900ff.). English translations generally follow those of the *Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (Cambridge: Cambridge UP, 1992-2012).

“enlightened” procedure of assessing the well-groundedness of any possible claim before the “tribunal of reason.” And while this kind of trial usually deals with an external object, Kant’s peculiarity is that, in his case, it is reason itself that finally submits itself to such rational critique.

According to Kant, this extension is natural. If we look at the “peculiar fate” that human reason has in one species of its cognition, that is, in metaphysics, we can observe that, in a striking contrast to the natural sciences, reason has not made any progress for centuries, but remains entangled in insoluble controversies. Such a situation then naturally leads to indifferentism, “the mother of chaos and night in the sciences,” but fortunately it can also be an incentive. The crisis can serve as a *call to reason* that it

should take on anew the most difficult of all its tasks, namely, that of self-knowledge, and to institute the court of justice, by which reason may secure its rightful claims while dismissing all its groundless pretensions, and this not by mere decrees but according to its own eternal and unchangeable laws; and this is none other than the *critique of pure reason* itself. (KrV, A xi-xii)

In this sense, Kant’s critique is simply a radicalization of that characteristic Enlightenment gesture in which reason finally subjects to critical evaluation its own procedures and aspirations. Such a self-reflexive project must understandably respond to some highly complex methodological challenges. If reason is to submit *itself* to critique, the question arises as to where the instruments and criteria of such critical evaluation should be taken from, since rational criteria are supposed to be the object of critique and cannot be assumed beforehand. This gave rise to the so-called *meta-critical objection* to Kant’s critical procedure,³ and partly also triggered the first step beyond Kant’s own presentation of his philosophy. Indeed, it can be convincingly argued that Kant did not pay enough attention to this problem and that, especially in the *Critique of Pure Reason*, he often uncritically assumed the validity of the distinctions made by reason. But if we set this consideration aside, we obtain a paradigmatic Kantian division of philosophy into dogmatism and criticism. In its self-confidence, traditional dogmatic philosophy starts to cognize without much ado and is consequently, with well-known implications, bound to overstep the limits of possible cognition. Kant’s critical philosophy, on the other hand, first cautiously examines the conditions of possibility of cognition itself. This does not mean that it must remain forever enclosed in this middle space, which would make critical philosophy merely an antechamber of the science and not the science itself. According to Kant, critique is only the first, preparatory step on the path of cognition, which then naturally leads to the establishment of a “dogmatic” system of pure reason (and Kant observes that, after this preparatory critical phase, that is, in the

³ The first to formulate these objections seems to have been Hamann; see Beiser (1987).

construction of the system of metaphysics, “we will have to follow the strict method of the famous Wolff, the greatest among all dogmatic philosophers” [KrV, B xxxvi]). Indeed, it is precisely critique that, by examining the conditions of possibility, enables metaphysics to become “dogmatic,” that is, to “enter upon the secure course of a science” (KrV, B viii).

Such would be the basic idea of Kant’s critique and critical philosophy as presented in the *Critique of Pure Reason*. The problem is that after the publication of the first Critique, this idea began to lose its edge. In fact, everything suggests that the other two Critiques were not part of Kant’s original project and are hardly critical in the same sense. In the first Critique, for example, Kant argued strongly for the inability of pure speculative reason to attain true cognition; in the second Critique, however, he “dogmatically” asserts that pure reason *is* capable of producing a moral deed, that it proves its reality by a deed, and that, consequently, “it has no need to criticize the *pure faculty itself* in order to see whether reason is merely making a claim in which it presumptuously *oversteps* itself” (AA 5: 3). This self-confidence is actually strange in itself, since reason has often been questioned in its ability to provide a sufficient foundation for moral obligations, and since it has been generally accepted that precisely in the realm of action there are genuine dilemmas that cannot be resolved univocally, at least not by reason alone. Thus, while in the first Critique Kant famously implanted “a natural and unavoidable illusion” (KrV, A 298/B 354) in the very heart of reason, in the second Critique he proceeds as if, in the sphere of practical reason, there was no natural dialectic, and no genuine moral conflict was possible. To make the situation even more perplexing, Kant also admits that one cannot affirm with absolute certainty that there has been a single deed in the entire history of mankind that was moral. Similarly, in the third Critique Kant does not present, for instance, a preliminary investigation of the possibility of aesthetic judgement, but rather attempts to show how, as in the case of the faculties of cognition and desire, the power of judgment also has its “constitutive principles a priori” (AA 5: 168).

It is thus apparent that both the scope and the execution of critique evolved significantly from the first to the third Critique. Moreover, it also seems that Kant gradually departed from his early conception of critique as opposed to doctrine. According to Kant’s initial account, the task of the critical enterprise was to lay firm foundations for the system of metaphysics that was supposed to follow. The *First Principles of the Philosophy of Nature* can be seen as a part of this original project. However, as the number of Critiques increased and the promised system grew more distant, Kant tended to present his three Critiques as something that *already constituted the system* of critical philosophy. The most explicit statement to this effect can be found in his late public declaration against Fichte, where he basically affirms that his critical works are by no means “only a *propaedeutic* to transcendental philosophy” but constitute “the actual system of this philosophy” (AA 12: 370-371). If “critique” and “system” were once mutually exclusive terms, Kant now explicitly

speaks of “das System der Kritik” (AA 12: 371).⁴ For this reason, some have accused Kant of “usurping the concept of critique” (see Röttgers, 1975, p. 59).

The fluctuations and hesitations indicated above strongly suggest that Kant did not use a unified concept of critique; rather, this concept was composed of various layers coming from quite different sources. A prominent place among them was undoubtedly occupied by the general current of Enlightenment, which conceived of critique as a tribunal of reason that judges the well-foundedness of any claim. Understood in this sense, critique is a project whose origins can be traced back at least to the late medieval treatises on logic, which later found wider acceptance with Pierre Bayle and his *Dictionnaire historique et critique*.⁵ But while this logico-political line of thought clearly constitutes the general framework of Kant’s entire philosophy, his concept of critique cannot be reduced to it. To better understand its inner composition it is necessary, as is often the case with Kant, to consider the specific conceptual and historical circumstances in which it was formed. In this perspective, two additional currents emerge, one related to the so-called *Schulmetaphysik* and the other to aesthetic considerations.

School metaphysics may seem an unlikely influence, since Kant developed his critical project precisely against the dogmatism exemplified by Leibniz-Wolffian metaphysics. It must be remembered, however, that throughout his academic career Kant used Baumgarten’s manuals for his lectures, and when he reached a conceptual impasse, he typically sought a way out by quoting Baumgarten’s definitions. To this extent, one can hardly overestimate the presence of dogmatic motifs in Kant’s critical philosophy. For our purposes, it is of particular importance that school metaphysics considered the predicates of being according to the possibility of being, that is, in relation to itself, with respect to its essence. Metaphysics did not deal with the existence of things—this was the task of the empirical sciences—but considered them primarily in their possibility.

4 In her book *Kant’s Reform of Metaphysics*, De Boer meticulously argues that, while “Kant never carried out his plan” to publish a comprehensive metaphysical system, he also never abandoned it (De Boer 2020: 4). As for the Declaration against Fichte, De Boer proposes a deflationary reading of the key passage that would be consistent with maintaining the original project. In my view, however, her alternative interpretation, ingenious as it is, remains inconclusive. First, Kant’s wording effectively speaks against the proposed reading, since he cites a non-existent claim from the first Critique, which only reinforces the suspicion that he has confused the Critique with the system. Second, in the very declaration, Kant uses the phrase “system of critique” to refer to the metaphysical system, implying that it had already been achieved. Third, and most importantly, in his challenge that provoked Kant’s response, Schlettwein explicitly referred to Kant’s presented system, not a projected one: “Kant is the first teacher of the transcendental philosophy and Reinhold the most accurate popularizer of the critical teaching; but the first *transcendental philosopher* as such is undoubtedly Fichte. Fichte has realized the plan presented in the Critique and systematically executed the *transcendental idealism* indicated by Kant” (AA 13: 542-543). Since Kant insists that it was he, not Fichte, who first delivered the system of transcendental philosophy, this can only mean that he considers the three Critiques to be the system itself.

5 For an overview of the uses of this concept prior to Kant, see Röttgers (1975) and Tonelli (1978).

This structural *priority of possibility over actuality* in my view deeply marked Kant's habits of thought. It is exemplified, for instance, in his pre-critical work on *The Only Possible Argument in Support of a Demonstration of the Existence of God*, in which he attempts to prove God's necessary existence from the conditions that make any possibility possible. Kant begins his novel argument by acknowledging that it is possible that nothing is actual; the mere non-existence of the world would not have implied any contradiction. What is impossible, though, is that nothing is possible. However, this necessary possibility has its own conditions of possibility, Kant further observes. On the one hand, there is the *formal* or *logical* element of possibility, according to which what is thought must not be in contradiction. But we must also consider that for this formal possibility to be possible something must be *given* in order to be thinkable in the first place. This then constitutes the *material* or *real* element of possibility, *das Reale der Möglichkeit*, which in turn implies something actual. "As a consequence," Kant argues, "it is absolutely impossible that nothing at all should exist" (AA 2: 78), which ultimately leads to the existence of something we call God. Since its non-existence would cancel the material conditions of possibility, and nothing at all would be possible, it is necessary that God exists.

A similar argument, deriving from the necessary conditions of the possibility of an accepted fact, appears later in Kant's dissertation *On the Form and Principles of the Sensible and Intelligible World*. In this work, which traditionally serves as the demarcation line between the precritical and critical periods, Kant presents his new theory of space and time, but also tries to answer the vexing metaphysical question of *how substances can interact*, that is, how a predicate of one substance can ground a predicate in another substance.⁶ The problem arises from the fact that substance is inherently something independent, which requires nothing else for its existence. It is self-contained and self-sufficient; therein lies its conceptual function. As such, it essentially constitutes a world of its own. As there is nothing in it that would bring different substances into contact or serve as a means of continuity, it seems rather that there *can be no community* among substances. In any event, the possibility of such interaction is not given by the mere existence of substances, Kant argues, "but something else is required in addition, by means of which their reciprocal relation may be understood" (AA 2: 407). For this reason, Kant also decisively rejects the theory of physical influx, according to which one substance causally influences the state of another:

And it is in this, indeed, that the *πρωτον ψευδος* of the theory of physical influence, in the vulgar sense of this term, consists. It rashly assumes, namely, that there is an interaction of substances and transeunt forces, which can be cognised by their existence alone. Accordingly, it is not so much a system as indifference to all philosophical system. (AA 2: 407)

6 For an excellent account of the extremely rich debate on the metaphysics of substance in the eighteenth century, and Kant's place in it, see Watkins (2005), especially Part I.

Kant does not dispute the claim that one substance physically, through mechanical causality, affects the state of another substance. This may well be empirically true. But it is not an explanation. The real question is rather how something like that is possible at all. In Kant's view, this preliminary question is imperative not only because it is the proper task of philosophy to seek a rational explanation; it is also necessary because by satisfying ourselves with a mere description, we may overlook something the presence of which is not explicit in the fact itself, yet necessarily belongs to it and can therefore affect the validity and the scope of the conclusions drawn on its basis.⁷ At the same time, Kant obviously expects that such a preliminary examination of the principles of possibility of a given fact can yield a *non-trivial surplus* over the fact itself. His wager is that by asking how a given fact is possible in the first place, we can find out that the fact in question is not given alone, but that something else is always given with it—something that is not immediately obvious, yet nonetheless must be included in its comprehensive explanation to make it possible. In the case of finite intelligible substances, Kant argues, what makes their community possible can only come from their common origin, that is, from the fact that they are all produced by the same infinite substance. In the case of sensible substances, on the other hand, their ability to interact with one another should come from their being located in the same space (which in turn must be related to a common ground in the subject of cognition). In both cases, the question of the conditions of possibility of a certain fact unravels a specific determination, more precisely, a specific form, which concerns not merely the fact itself, but the entire world in which it is situated. In this way, Kant claimed to obtain a genuine, universally valid knowledge of sensible and intelligible worlds.⁸

Another layer of Kant's conception of critique concerns the argumentative field of the *judgment of beauty*.⁹ The term "critique of reason" actually appears for the first time in this context, in the *Announcement of his Lectures for the Winter Semester 1765–1766*. There Kant states that

7 A similar argument can be found in Kant's treatment of error, which he claimed must also have its conditions of possibility. "This does not mean to philosophize, if one solely seeks to establish that something is a delusion, a deception of the understanding, but rather one must also learn to have insight into how such a deception would be possible" (R 3706, 1760–64?; AA 17: 242). The problem of error can be traced back to the very beginning of Kant's philosophical career. In his first published work on the *True Estimation of the Living Forces*, he praised "the method of Mr. Mairan" and blamed the lack of this method for the fact that so many "evident errors had remained hidden for so long" (AA 1: 95). In each case of reasoning, Kant argues, Mr. Mairan's method allows one to decide "whether the nature of the premises really contains everything that the doctrines that are drawn as conclusions require. This happens when one precisely notes the determinations adhering to the nature of the conclusions and carefully examines whether, in constructing a proof, one has selected only those principles that are restricted to the specific determinations contained in the conclusion. If one does not find this to be so, then one can safely believe only that the arguments, which are thus flawed, prove nothing, even if one has not yet been able to discover where the mistake is actually located" (AA 1: 93).

8 In essence, Kant maintains that a fact is not a simple category, but implies a broader, materially relevant framework of conditions that must be taken into account in order to explain it. A singular fact has non-trivial universal implications. This would be Kant's critique of the *Myth of the Given*.

9 On the role of the aesthetic topics in the genesis of Kant's critical philosophy, see Tonelli (1955), Domouchel (1999), and Rodríguez (2010).

the very close relationship of the materials under consideration leads us at the same time, in the *critique of reason*, to pay some attention to the *critique of taste*, that is to say, *aesthetics*. (AA 2: 311)

The use of the term “critique” in connection with the evaluation of beauty was quite common in this period. Of particular importance, at least for Kant, seems to be in this respect Home, whose *Elements of Criticism* had recently been translated into German.¹⁰ It is quite another matter, however, how Kant can speak of a “very close relationship” between the critique of reason and the critique of taste, and how “the rules of the one at all times serve to elucidate the rules of the other” (AA 2: 311). In order to understand this comparison, it is necessary to bear in mind that in this period Kant basically distinguished two types of human knowledge, depending on whether the cognition of rules makes their correct use possible or whether, vice versa, it is the use of rules that makes their cognition possible. The former is the case, for instance, with logic or morality, the rules of which are therefore objectively valid, while the latter applies to “grammar” and especially to aesthetics, the laws of which are accordingly only of subjective validity. The disciplines of the first field of knowledge can be dogmatic, Kant explains, while in the other field only *critique* is possible. And since Kant at that time defended a pragmatic theory of truth, according to which the fundamental metaphysical concepts have only subjective validity (they are “neither true nor false,” as they do not refer to objects at all [see R 3977, 1769; AA 17: 373]), *metaphysics* was equally relegated by Kant to this other sphere of knowledge:

Metaphysics is the critique of human reason, logic is the general doctrine thereof; the former is subjective and problematic, the latter entirely objective and dogmatic. (R 3970, 1769; AA 17: 370)

In 1769, in short, in the year that gave him “a great light,” Kant conceived of metaphysics as a science that deals with the subjective “laws of pure human reason” (R 3952, 1769; AA 17: 362) according to which “it actually proceeds” (R 3939, 1769; AA 17: 356), so that from this investigation “only a science of the subject can arise” (R 3948, 1769; AA 17: 361). As in the case of aesthetics, this by no means implies that the basic metaphysical concepts and rules are arbitrary. After all, both Home and Kant wanted to make the doctrine of beauty into a serious science. It does mean, however, that in order to identify the rules of aesthetics—and the same is true of metaphysics—one must carefully examine human nature, observe the laws according to which men actually act, evaluate the cases in which they declare some-

10 Home’s main concern in this book is that “the fine arts, like morals, become a rational science” (Home, 1785, p. 7). To achieve this goal, he plans “to ascend gradually to principles, from facts and experiments; instead of beginning with the former, handled abstractly, and descending to the latter”. His project can thus be described as “to exhibit the general principles” of the fine arts, “drawn from human nature, the true source of criticism” (Home, 1785, p. 13).

thing to be beautiful or form a judgment of experience. It is only by examining particular cases and actual applications of the notions in question that the “universal” laws of aesthetics and metaphysics can be formulated. It is in this sense that Kant declared at the time that metaphysics is possible only as a critique of human reason.

In general, we can say that Kant developed his notion of critique within the general Enlightenment project of subjecting authoritative claims to the judgment of reason. What was particular to Kant was, on the one hand, his attachment to the school metaphysical tradition, which insisted on the conditions of possibility, and, on the other, his receptivity to a novel line of inquiry, which sought to extract laws of reason from the study of human nature and its factual rules. These elements are admittedly quite heterogeneous and their mixture unstable. In Kant’s actual practice of critique, we can thus observe various temporary conjunctions taking shape.¹¹ In the end, however, he remained a philosopher of the Enlightenment and stopped short of questioning the *validity* of reason as such.

II

Following Kant, critique established itself as a major attitude of thought. Even philosophers who were in many respects antipodal to Kant felt obliged to claim the legacy of critique. For instance, the philosophical journal jointly edited by Schelling and Hegel in Jena bore the title *Critical Journal of Philosophy*. In a similar vein, the Hegelian method can be understood as an attempt to solve the meta-critical problem that Kant was unable to address properly, and to carry out the critical project without having to presuppose any pregiven criteria as exempt from critique.¹² Indeed, given that, according to Hegel, every philosophical position generates its own objections against itself, and that in this way the presentation of the system coincides with its *immanent critique*, Hegel’s entire philosophy can be described as a system of critique—as a critical stance that has grown into a system. From this point of view, it is only logical that Marx, a Hegelian philosopher if there ever was one, called one of his key projects *A Contribution to the Critique of Political Economy*. The critical theory of society is merely an extension of this fundamental stance, both Hegelian and Marxist, to subject everything, including one’s own position of enunciation, to immanent critique.

But if this critical lineage from Kant to Marx, from Hegel to Horkheimer, seems quite natural, it must come as a surprise that the late Foucault, too, paid some unexpected compliments to Kant and saw his own philosophical project in solidarity with Kant’s. (*Kant et*

11 In his political writings, for instance, Kant insists on the inherent publicity of reason and the extended mode of thinking, which seems to imply a combination of the first and third currents in the notion of critique. In the first Critique, a different coalition is formed, especially in its positive part, since there Kant raises the question of the possibility of experience and attempts to justify its synthetic judgments a priori with the necessary laws that govern the operations of the human faculty of cognition. But in contrast to the evaluation of beauty in the third Critique, here Kant treats reason as something independent, and its rules as self-evident.

12 For a more detailed presentation of the argument, see Hindrichs (2009).

Foucault – le même combat?) It is true that in his early years Foucault studied Kant's anthropology (along with Soviet psychology). But for the most part of his philosophical career, he regarded Kant—along with Hegel, Marx and Sartre—as one of his favorite enemies. In *The Order of Things* (1966), he described Kant as the founding father of the modern episteme, which placed the human subject, a “strange empirico-transcendental doublet,” at the center of all knowledge (see Foucault, 2002, p. 347). While this may have made perfect sense in its time, Foucault argued, in the twentieth century it was superseded by a new, structuralist paradigm, which no longer requires the figure of the subject. In this sense, Kant, and philosophy in general, is a thing of the past, which needs no confrontation; it is enough to look at the calendar. Thus, when Foucault celebrated the death of man at the end of the book, he also buried Kant.

Similarly, some ten years later, in October 1977, after Foucault had overcome his structuralist phase, he gave a remarkable interview in which he declared the revolution over and said that “everything that this socialist tradition has produced in history is to be condemned” (Foucault, 2001b, p. 398). Admittedly, Kant can hardly be accused of being a socialist thinker. It may therefore seem that this time Foucault's condemnation of socialism spares Kant. In Foucault's view, however, socialism is a natural manifestation of the authoritarian discourse that is intrinsically linked to modern knowledge. And since modern knowledge is ultimately grounded in reason, behind the attack on socialism there is a clear denunciation of the repressive violence of reason. The title of the above-mentioned interview given to a German magazine is consequently apt: *Folter, das ist die Vernunft*. Reason is torture, and torture is what reason is! Given that Kant is commonly associated with reason, even pure reason, and that he tried, for example, to ground unconditional moral duties in reason alone, it seems that by accusing reason of being inherently repressive, Foucault had to condemn Kant as well. If reason is torture, then pure reason is pure torture.

So how could Foucault just one year later declare himself a critical philosopher in the tradition of Kant? The answer, of course, is that for Foucault there are two different lines of thought in Kant. When he praises Kant, he is characteristically not referring to the mainstream Kant of the three Critiques, but to the “marginal” texts, often related to immediate political conjectures. In this respect, it was especially Kant's definition of the Enlightenment as “*the human being's emergence from his self-incurred minority*” (AA 8: 35), together with the corresponding call to find the “courage to make use of your *own* understanding,” that resonated with Foucault. He later stressed that Kant was the first to define philosophy in relation to the actual, considered not in teleological terms, as a point of transition to some final goal, but rather in its openness, contingency, incompleteness. Kant described the task of philosophy as a diagnosis of what is, as an intervention in the present. Perhaps, observes Foucault, we can say that “modern philosophy is the philosophy that is attempting to answer the question raised so imprudently two centuries ago: *Was ist Aufklärung?*” (Foucault, 1997, p. 102) In Foucault's view, Kant's definition further has the merit of emphasizing that eman-

cipation, but also the very act of thinking, requires personal engagement. Thinking is not something instrumental, which takes place outside the subject and leaves her intact. Rather, it involves her personally and is bound to affect, even transform her.

Foucault was particularly attracted to this anti-authoritarian, first-person, risky, transformative aspect of the concept of thinking, which he believed to have found in Kant. For this reason, he used the Kantian term of critique not to refer to his three Critiques, but to *this* Enlightenment attitude of thinking,¹³ which he called a *virtue in general* and proposed the following definition: critique is “the art of not being governed quite so much” (Foucault, 1997, p. 37). It is the stance of not to be governed—at least not in *this way*, according to *these principles*, and at *this* cost. Critique is the art of “voluntary inservitude,” of “reflected indocility.” According to Foucault, this was also the fundamental attitude and the ultimate origin of Kant’s own critical project. For we must remember, he argues, that Kant thought in an age marked by the emergence of science as a new instrument of social regulation. Consequently, his critical attitude, as the art of not being governed in this way, was bound to turn first against this conceited reason, to question it, to restrain it, to place it within certain boundaries.¹⁴ Kant’s critique was essentially a revolt against the domination of reason, and the fact that this revolt took the form of a critique of reason *by reason* was a mere historical accident.¹⁵ So, indeed, Foucault seems to be saying: *Kant y Foucault – la misma lucha!*

There is a problem, though. It is not that Kant did not recognize the intimate connection between knowledge and power—we will see the opposite to be the case. The problem is rather that for Kant emancipation can only take place in the space of reason, whereas for Foucault reason and revolt are not intrinsically linked, and if anything, are rather opposed to each other. This emerged clearly in the above-mentioned lecture on critique at the French Philosophical Society in May 1978. In the discussion that followed, Jean-Louis Bruch, a Kantian, drew Foucault’s attention to a certain ambiguity in his formulations and asked how this attitude of not wanting to be governed was to be understood: As something “absolute” or “relative,” and if the latter was the case, by what criteria should we justify it as virtuous? It is very significant, I think, that Foucault evaded the question, claiming that he did not consider this will as an “originary aspiration,” and that he was not referring to “something that would be a fundamental anarchism.” But he also conceded that this might be his position after all. “I did not say it, but this does not mean that I absolutely exclude it” (Foucault, 1997,

13 “What Kant was describing as the *Aufklärung* is very much what I was trying before to describe as critique” (Foucault, 1997, p. 34).

14 “I think it would be easy to show that for Kant himself, this true courage to know which was put forward by the *Aufklärung*, this same courage to know involved recognizing the limits of knowledge” (Foucault, 1977, p. 35–36).

15 For historical reasons related to the attachment of universities to the *Wissenschaft* and state structures, “this suspicion that something in rationalization and maybe even in reason itself is responsible for excesses of power” (Foucault, 1997, p. 38), was particularly well developed in Germany, Foucault maintained.

p. 73).¹⁶ And to cut a long story short, I think that this was indeed his position! We must remember that one of the leading slogans of the Maoists reads: *On a toujours raison de se révolter!*¹⁷ It is always right to revolt, there is always a reason to do so. However, by presenting revolt as a fundamental ontological fact, this affirmation, instead of bringing revolt and thought together, ends up dissociating them. For if revolt is always right and justified, there is no need to look for reasons, revolt alone is enough. I revolt, therefore I am right! Indeed, the very effort to look for reasons can be taken as a sign that the revolt is not radical enough, that it is still under the oppressive spell of reason.¹⁸ So if there is a relationship between the two, it is revolt that grounds reason, not the other way around.

Such a conception, however, reveals itself as voluntarism and ultimately leads to a dead end.¹⁹ For once revolt is separated from reason, we are no longer allowed to distinguish between legitimate and illegitimate, between right and wrong revolts. Even the revolt of Trump supporters against the 2020 presidential election results was then right, as indeed they did revolt. If we are unwilling or unable, at least in principle, to justify our struggle as just, that is, as a particular instance of universal justice, then it becomes a mere relation of force and is bound to be waged in isolation, since apart from purely tactical considerations, there is no common ground on which to build a common cause. How to create solidarity if not by inscribing the particular struggle into the space of the universal? In his *Radical*

16 Butler is one of the few to notice Foucault's evasiveness: "'I did not say it,' he remarks, after coming quite close to saying it, after showing us how he almost said it" (Butler, 2004, p. 317). However, instead of pressing him on this point, Butler ends up by praising Foucault precisely for his insistence on such an unfounded position: "Foucault's gesture is oddly brave, I would suggest, for it knows that it cannot ground the claim of original freedom. ... He braves it anyway, and so his mention, his insistence, becomes an allegory for a certain risk-taking that happens at the limit of the epistemological field" (Butler, 2004, p.318).

17 Such was also the title of a series of conversations between Philippe Gavi, Pierre Victor, and Jean-Paul Sartre (see Gavi, Sartre & Victor, 1974). Foucault did not participate in this conversation. However, in his debate on popular justice, he went even further than Victor, the leading figure of French Maoism. It is therefore safe to assume that he subscribed to the motto.

18 As noted above, Foucault could at times prove even more radical than the French Maoists. In a 1972 debate, he fervently rejected the idea of a people's court, claiming that it would continue to reproduce the bourgeois model of truth, weighing reasons pro and contra; as an example of popular justice, he instead proposed the massacres of September 1972. See "Sur la justice populaire: Débat avec les maos" (Foucault, 2001a, pp. 1208-1237).

19 Butler and Lemke, to name two prominent Foucault scholars, both acknowledge the danger of voluntarism, or irrationality, in Foucault's conception of critique (see Butler, 2004, p. 312; Lemke, 2019, p. 281). Both also emphasize that he did not reject reason as such, but only a certain conception of reason, understood as a source of universal pre-given laws, which are then applied outwardly to singular instances. Contrary to such a conception, they argue, Foucault wanted to conduct his critical practice proceeding from of a concrete situation, without imposing any binding rules on others. "In order to recognize that discriminating against minorities or exploring workers is 'wrong' or 'unjust', no theory is required" (Lemke, 2019, p. 283). Lemke admits, however, that Foucault's understanding of the relationship between theory and critique "contains points of difficulty and weakness": "If we simply accept the norms that are implied in certain struggles, what guarantees that these norms are 'more just' or 'better' than those they combat? How do the conflicting norms admit comparison?" In the end, Lemke concludes, "these problems undoubtedly remain unresolved in Foucault's work" (Lemke, 2019, p. 285).

Enlightenment, Omri Boehm describes Martin Luther King's reaction when his close allies advised him not to support the Vietnam peace movement, because it might harm their struggle for black liberation.²⁰ To this, Martin Luther King replied, bitterly: Can't you see that we are fighting for our rights on the same ground as we are fighting against the war in Vietnam? If we withdraw our support for the peace movement, we show that our struggle has nothing to do with justice but is fought only to promote our particular interests. And in that we would be like our oppressors, King concluded. Emancipation is only possible in the space of the universal, the space of reason.

Kant knew this. For him, critique is first and foremost a critique of reason, in the sense that it is conducted on rational grounds. But precisely because reason has a universal scope, it can also turn its critical stance against itself and become a critique of reason. This is not to say that Kant was unaware of the oppressive effects that can be associated with rational thought. Since he was personally acquainted with some of the early critics of reason, such as Hamann, who emphasized the inability of reason to grasp the individual in her uniqueness, we can safely assume that he was aware of the structural connection between reason and power. Moreover, he knew that there are certain institutional conditions that make free public use of reason possible in the first place. This is why, I think, he quoted Frederick II: "*Argue as much as you will and about whatever you will but obey!*" (AA 8: 37). The point is that free public use of reason and a willing submission to state power structures, including the army, by no means contradict each other, but the latter makes the former possible. So, yes, Kant does acknowledge that reason is related to power and can well have oppressive effects. But it would be a mistake for this reason to reject reason, because reason also constitutes the only place that makes emancipation possible. Instead of rejecting it, we should rather use it to the end, and in our case this means turning it against itself. This is the Kantian idea of critique. And I think Kant was right, not Foucault.

III

Our engagement with Foucault's conception of critique has exposed the danger of its arbitrariness and the strategic impasse it leads to. The danger in question, we might add, is perfectly illustrated by Foucault's own theoretical practice, and by the reception it still tends to enjoy in the allegedly progressive academic community. A brief examination of Foucault's professional career would show that he supported *tout et le contraire* on virtually anything: He was a structuralist and a Maoist; a follower of Marx and an anti-Marxist; an anti-humanist and a promoter of the *Nouveaux Philosophes*; a member of the commission that drafted the university reforms that led to the events of May '68 and an active member of the student protests after May '68; a professor at the most prestigious academic institution in France at the age of 44, with excellent connections to the elites in power, and an intellectual

20 For a closer examination, see Boehm (2022, p. 69ff.).

with a strong flair for subversion; etc. But for our present purposes, let us take a convenient example from the same period as the above lecture on critique.

In a course given at the *Collège de France* in January 1979, Foucault came to discuss the Marxist theory of the state and the eventual socialist governmentality. With regard to the former, he stated that he did not want to get involved in the question of whether there was a Marxist theory of the state or not, since he was not a Marxist. But as for the latter, he thought that, alas, there is no “autonomous socialist governmentality”: “There is no governmental rationality of socialism” (Foucault, 2008, p. 92)—the existing socialist systems being either a version of the police state, as in the Soviet Union, or a modification of capitalism, as in the welfare states. This statement, however, is strange. Not only does Foucault use a general formulation that he otherwise criticizes, but he is also positively wrong. Foucault happened to overlook the Yugoslav “system of workers self-management,” which, in its mixture of one-party and non-party political systems with strong elements of economic democracy, was clearly not reducible to either a police state or a welfare state. Given that only a few years ago an original attempt to build socialism had ended in bloodshed, it is all the more striking that Foucault also ignored the “Chilean road to socialism.” This was, after all, one of the most resounding political events of the time, especially on the left. And yet, as far as I know, Foucault never mentioned Allende or the Chilean socialist project in his entire published work!

Upon closer examination, Foucault’s silence takes on an even more startling outlook. The Chilean road was unique in that the Allende government chose to build socialism by relying on the existing institutions and democratic procedures, that is, without a violent revolution. In a world first, it also designed an extremely ambitious data processing system called Cybersyn, which would allow for real-time control of the economy without direct interference in economic decisions made at the lower levels.²¹ Foucault, who was particularly interested in the micro-physics of power, should have been fascinated by this prospect of a digitally managed planned socialism. He was not. The statement that there is no autonomous socialist governmentality no longer looks like an accidental omission when one takes into account that the real subject of Foucault’s lectures that year was a rather interesting new social model called neoliberalism.²² Commentators tend to praise Foucault’s perspicacity for having noticed it before it became reality. In doing so, however, they overlook the fact that at the time neoliberalism was already a terrible reality in Chile. For after Pinochet seized power, he invited the “Chicago boys” to carry out the first neoliberal experiment in the world. In discussing neoliberalism, Chile should therefore have been a perfect reference point.

How come, then, that Foucault does not mention Chile? Was it too distant from his immediate theoretical and practical concerns? Was it beyond the horizon of a professor at

21 See Cockshott & Cottrell (1993) for a detailed presentation of this fascinating project.

22 For a more detailed discussion of Foucault’s engagement with neoliberalism, see Kobe (2019).

the *Collège de France*? In fact, the opposite was the case! After the coup d'état of September 11, 1973, *Le Figaro*, a conservative French newspaper, published an editorial expressing the hope that Mitterand would now be able to see for himself where such experiments were leading. To understand how *Le Figaro* could draw an explicit comparison between the political situations in Chile and France, we have to remember that in Chile Allende came to power with a left-wing electoral coalition called *Unidad Popular*, formed by the Socialist and Communist parties. At about the same time, a similar development took place in France. In 1972, after a long history of bickering and infighting typical of the left, the *Socialist Party* under Mitterand and the *French Communist Party* under Marchais signed the so-called *Programme commun*, which served as a basis for the electoral coalition *Union de la gauche*. There was therefore a clear prospect that in France, as in Chile, left-wing parties could win the elections and form a government. Yet, in what is now difficult to understand, not only the conservative right but also the intellectual left, especially the progressive, post-May '68, anti-authoritarian left, including Foucault, tended to *oppose* the Union of the Left!²³

We can therefore safely assume that Chile was very much on Foucault's mind, and that the omission of the Chilean socialist experiment in his lectures on neoliberalism was no accident; it was deliberate theoretical sabotage.²⁴

The story may illustrate the inherent dangers of a voluntaristic conception of critique, such as the one in Foucault. It can also help us understand where the present ideological, political, and theoretical confusion on the left comes from, and why, especially in academia, so many allegedly progressive intellectuals can wake up one fine day and find themselves supporting the party of order.

23 The whole story is meticulously presented and documented in Christofferson (2004). In the case of Foucault, one must also take into account his deep-seated anti-communism. "After he quit the Communist Party [1953?], and especially since he lived in Poland [1958–1959], Foucault developed a ferocious hatred of everything that evokes communism, directly or indirectly" (Eribon, 1989, p.162).

24 There is no direct reference to the Chilean socialist experiment in Foucault's writings. However, there is at least one indirect report. In 1975, Antonio García Sánchez, a Chilean sociologist and syndicate activist exiled in Germany, paid a visit to Foucault in the hope of winning him for the cause of Chilean people. Foucault allegedly replied: "No culpe a Pinochet, que no ha hecho más que cumplir con su deber y hacer lo que le correspondía. Culpe a los comunistas, a sus compañeros del MIR, a los socialistas chilenos y a usted mismo, que empujaron a sus compatriotas al peor de los abismos: el abismo del castrocomunismo. Los culpables por esta tragedia no son los militares ni la derecha: son ustedes, los marxistas chilenos" (<https://es.panampost.com/antonio-sanchez/2020/03/14/pinochet-chile/>). A somewhat less compromising version of the conversation can be found in Sánchez (2003, p. 234ff.).

References

- Beiser, Frederick C. (1987). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge (Mass.) & London: Harvard UP.
- Boehm, Omri (2022). *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*. Berlin: Propyläen.
- Butler, Judith (2004). "What is Critique? An Essay on Foucault's Virtue". In: *The Judith Butler Reader*. London, Blackwell, 302-322.
- Cockshott, W. P., Cottrell, A. F. (1993). *Towards a New Socialism*. Nottingham: Spokesman.
- Christofferson, Micheal Scott (2004). *French Intellectuals Against the Left. The Antitotalitarian Moment of the 1970s*. New York & Oxford: Berghahn Books.
- De Boer, Karin (2020). *Kant's Reform of Metaphysics. The Critique of Pure Reason Reconsidered*. Cambridge: Cambridge UP.
- Domouchel, Daniel (1999). *Kant et la genèse de la subjectivité esthétique. Esthétique et philosophie avant la critique de la faculté de juger*. Paris: Vrin.
- Eribon, Didier (1989). *Michel Foucault (1926–1984)*. Paris: Flammarion.
- Foucault, Michel (1997). *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e).
- (2001a). *Dits et écrits I. 1945-1975*. Paris: Gallimard.
- (2001b). *Dits et écrits II. 1976-1988*. Paris: Gallimard.
- (2002). *The Order of Things*. London & New York: Routledge.
- Gavi, Ph., Sartre, J.-P., Victor, P. (1974). *On a raison de se révolter*. Paris: Gallimard.
- Hindrichs, Gunnar (2009). "Die aufgeklärte Aufklärung". In: Heiner F. Klemme (ed.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*. Berlin & New York: de Gruyter, 43-67.
- Home, Henry (1785). *Elements of Criticism*. Edinburgh.
- Rodríguez, Manuel Sánchez (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim: Olms.
- Röttgers, Kurt (1975). *Kritik und Praxis. Zur Geschichte des Kritikbegriffs von Kant bis Marx*. Berlin & New York: de Gruyter.
- Sánchez, Antonio García (2003). *Dictadura o demoracia. Venezuela en la encrucijada*. Caracas: Altazor.
- Tonelli, Giorgio (1955). *Kant, dall'estetica metafisica all'estetica psicoempirica*. Torino.

----- (1978). „Critique‘ and Related Terms Prior to Kant. A Historical Survey“. *Kant-Studien*, 69, 119-148.

Watkins, Eric (2005). *Kant and the Metaphysics of Causality*. Cambridge: Cambridge UP.

LA DOCTRINA DE LA CIENCIA DE FICHTE COMO EL PRIMER SISTEMA DE LA LIBERTAD

JIMENA SOLÉ

Universidad de Buenos Aires

jimenasole@filo.uba.ar

Resumen: En este artículo analizo la conocida afirmación de J. G. Fichte según la cual su filosofía es “el primer sistema de la libertad”. Me concentro en explorar tres sentidos en los que esta afirmación puede ser interpretada, basándome en otras cartas y textos de Fichte. En primer lugar, muestro que la Doctrina de la Ciencia es, según Fichte, el primer sistema de la libertad porque la libertad es la idea rectora que inspira su sistema. En segundo lugar, sostengo que la Doctrina de la Ciencia, como sistema del saber o saber del saber, es el primer sistema de la libertad porque, según lo expuesto en Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia, Fichte considera que su filosofía, como sistema, debe ser un producto de la libertad de quien lo concibe. Finalmente, en tercer lugar, sostengo que esta afirmación remite al hecho de que, según Fichte, la libertad es un requisito indispensable para cualquier aprendiz de filosofía y especialmente para cualquiera que pretenda adoptar la posición idealista de su Doctrina de la Ciencia.

Palabras claves: Idealismo – Sistema – Libertad – Yo – Autonomía

Abstract: In this paper I discuss J. G. Fichte's well-known statement that his philosophy is “the first system of freedom”. I focus on exploring three different senses in which this statement can be interpreted, based on other letters and texts by Fichte. First, I show that the Doctrine of Science is, according to Fichte, the first system of freedom because freedom is the guiding idea that inspires his system. Secondly, I argue that the Doctrine of Science, being a system of knowledge or knowledge of knowledge, is the first system of freedom because, as stated in On the Concept of the Doctrine of Science, Fichte considers that his philosophy, as a system, must be a product of the freedom of whoever conceives it. Finally, in the third place, I argue that this statement refers to the fact that, according to Fichte, freedom is an indispensable requirement for any apprentice of philosophy and especially for anyone who intends to adopt the idealist position of his Doctrine of Science.

Keywords: Idealism - System - Freedom - I - Autonomy

La Doctrina de la Ciencia de Fichte como el primer sistema de la libertad

“Mi sistema no es otro que el kantiano”, escribe Fichte en la Advertencia preliminar a la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia* que apareció en 1797.¹ Desde un primer momento Fichte se consideró a sí mismo como un discípulo de Kant y se propuso transformarse en un continuador y difusor de sus ideas. Ciertamente, la convicción de que su Doctrina de la Ciencia es el kantismo bien entendido lo acompañó durante toda su carrera filosófica.² Sin embargo, esto no significó que la considerase como una mera repetición que no introducía ninguna novedad. De hecho, Fichte estaba convencido de que su Doctrina de la Ciencia aporta una innovación fundamental, condensada en la afirmación que da título a este artículo y que encontramos en el borrador de una carta redactada en 1795 dirigida al poeta danés Jens Baggesen: “Mi sistema es el primer sistema de la libertad”.³

Mi objetivo es dedicar las próximas páginas a analizar esta afirmación para desentrañar el significado de esta presentación condensada que Fichte ofrece de su propia filosofía. Para ello, voy a concentrarme en tres sentidos en los que la Doctrina de la Ciencia puede ser entendida como el primer sistema de la libertad, basándome en diferentes textos fuentes. (1) Primero, analizaré el borrador de la carta a Baggesen que acabo de citar, para considerar el contexto en el que aparece esta identificación de su sistema como el primer sistema de la libertad. Esto conducirá a un análisis de otra serie de epístolas, en las que Fichte relata a diferentes personas de su confianza la experiencia transformadora que vivió luego de su primer contacto con la filosofía kantiana en 1780. Mostraré que, a partir de estos textos es posible afirmar que la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad porque la libertad es la idea rectora que inspira su sistema. (2) En segundo lugar, me concentraré en la noción de sistema tal como Fichte la comprende. Haré referencia a *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, texto que Fichte escribe y publica en 1794 poco antes de asumir su cátedra en Jena, como una presentación general de su posición para sus futuros posibles estudiantes. Allí Fichte establece la necesidad de que la filosofía sea un sistema y explicita qué condiciones debe cumplir una ciencia sistemática. Pero además, encontramos allí la

1 Fichte, J. G. (1797), *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre* [Primera introducción a la Doctrina de la ciencia]. Cito los textos de Fichte siguiendo la edición crítica, Fichte, J. G. (1962 ss.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog. Referiré a esta edición, como es habitual en los estudios fichteanos, con la sigla GA, seguidas del tomo y página. Cito según la siguiente traducción al español, introduciendo a veces modificaciones: Fichte, J. G. (1984). *Primera y segunda introducción a la Teoría de la ciencia*. Trad. J. Gaos. Madrid, Sarpe. Hago referencia a esta traducción con la sigla IntroDC, seguida por el número de página. GA I/4, 184. IntroDC, 12.

2 Acerca de esto, véase los artículos de Mariano Gaudio (2009). “El idealismo trascendental de Fichte”. En López, D. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral; y (2015). “El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad”. *Revista de Estudios sobre Fichte*, n° 10

3 GA III/2, 298. Cinco años más tarde lo reitera a Reinhold: “Mi sistema es desde el principio hasta el final sólo un análisis del concepto de libertad, y la libertad no puede ser contradicha dentro de este sistema, en la medida en que no cabe añadir ningún otro ingrediente” [carta del 8 de enero de 1800, GA III/4, 182].

afirmación de que la Doctrina de la Ciencia, como sistema del saber o saber del saber, es un producto de la libertad. (3) Por último, en tercer lugar, voy a analizar el planteo fichteano en la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*, para dilucidar en qué sentido la libertad es un requisito indispensable para cualquier aprendiz de filosofía, para cualquiera que pretenda adoptar la posición idealista de su Doctrina de la Ciencia.

1) Inspiración

Después de identificar la Doctrina de la Ciencia como el primer sistema de la libertad, el borrador de la carta que Fichte escribió en 1795 al poeta Baggesen refiere al vínculo entre su filosofía y la Revolución francesa:

Mi sistema es el primer sistema de la libertad. Al mismo tiempo que esta nación [Francia] liberó al hombre de las cadenas exteriores, mi sistema lo liberó del yugo de la cosa en sí, de las influencias exteriores [...] y sus primeros principios hacen del hombre un ser autónomo. La *Doctrina de la Ciencia* ha nacido durante los años en que la nación francesa hacía triunfar, a fuerza de energía, la libertad política; ha nacido tras una lucha íntima conmigo mismo y contra todos los prejuicios arraigados en mí, y sin esta conquista de la libertad no habría nacido; debo al valor de la nación francesa haber sido elevado aún más alto, le debo haber estimulado en mí la energía necesaria para la comprensión de estas ideas. Mientras escribía una obra sobre la Revolución, los primeros signos, los primeros presentimientos de mi sistema surgieron en mí como una especie de recompensa.⁴

Existe, según Fichte, un paralelismo entre la Doctrina de la Ciencia y la Revolución francesa en la medida en que ambos acontecimientos tienen un mismo efecto emancipador sobre la humanidad. Los revolucionarios franceses liberaron al ser humano de las instituciones políticas que lo trataban como un objeto, como un engranaje necesario para que la máquina funcione, en definitiva, como un medio para cumplir los fines de los déspotas. La Doctrina de la Ciencia libera al ser humano de la visión dogmática del mundo, que establece la existencia de una cosa en sí cuya acción causal determina y explica todo lo que sucede. En este sentido, la Revolución francesa encarna el principio fundamental de la filosofía trascendental fichteana y lo lleva a la práctica, porque los acontecimientos revolucionarios ponen en evidencia que el ser humano es el sujeto de la historia, que moldea el mundo imprimiéndole sus propios fines. La Revolución francesa muestra que las instituciones políticas no son cosas en sí inmodificables y que los seres humanos pueden ejercer su libertad para transfor-

4 GA III/2, 298. Salvo que se indique lo contrario, la traducción es mía.

mar el mundo en el que viven y hacerlo coincidir con sus ideales.⁵ Por eso la Revolución fue para Fichte una *inspiración*, una fuente de valor, que lo impulsó y lo elevó lo suficiente como para comprender sus propias ideas.

Ciertamente, y a pesar de que hay que suponer cierta intencionalidad política detrás de la retórica de la carta a Baggesen, es posible que la Revolución francesa le haya dado fuerza, le haya conferido la energía suficiente como para descubrir los primeros principios de su sistema. Sin embargo, tal como dice en la carta, la Doctrina de la Ciencia nació como resultado de una lucha previa, una lucha íntima contra sus propios prejuicios y que Fichte presenta como una auténtica “conquista de la libertad”. Con palabras similares, en otra carta a su amigo Weissshun escrita en agosto o septiembre de 1790, Fichte se refiere a la conmoción que le produjo su encuentro fortuito con la filosofía crítica kantiana:

Desde que leí la *Crítica de la razón práctica* vivo en un mundo nuevo. Principios que creía irrefutables han sido refutados para mí. Cosas que creía que nunca me podrían ser demostradas, por ejemplo, el concepto de una libertad absoluta, del deber, etc., me han sido demostradas, y sólo por eso me siento tan feliz. ¡Es increíble qué respeto hacia la humanidad y qué fuerza nos da este sistema!⁶

Con 28 años, hundido en serias dificultades económicas y lleno de incertidumbres respecto del futuro, Fichte leyó por primera vez a Kant y esto generó en él una profunda transformación que le permitió abandonar una serie de prejuicios que lo mantenían atrapado en una visión del mundo que le generaba una profunda angustia. La filosofía kantiana, especialmente la segunda crítica lo hizo ingresar en *un mundo nuevo*: un mundo en el que existe la libertad. En efecto, hasta ese momento Fichte había adherido a una posición determinista. Negaba la libertad humana y, por lo tanto, negaba la posibilidad de fundar racionalmente una moral basada en el concepto de deber. Estas convicciones juveniles se encuentran plasmadas en un fragmento que Fichte redactó poco antes de esta revolución interior, y publicado póstumo: los *Aforismos sobre religión y deísmo*,⁷ donde presenta la

5 Radrizzani, I. (2002). “Préface” en Fichte, J. G., *Lettres et témoignages sur la Revolution francaise*. Paris: Vrin, p. 10. Si Fichte adhiere a la Revolución francesa, no se trata de una adhesión *inmediata*, sino que ésta se subordina a la adhesión a esa otra revolución, infinitamente más importante, la filosofía kantiana. Es en este sentido, como señala Radrizzani, que esa *otra* revolución (la del pensamiento, que consiste en la adopción del punto de vista trascendental) es mucho más importante para Fichte que la revolución política llevada a cabo en Francia.

6 GA III/1, 167.

7 [Einige] *Aphorismen über Religion und Deismus*. GA II/1, 287-291. El fragmento, compuesto por 18 aforismos de diferente extensión, no fue redactado con el fin de ser publicado y permaneció inédito durante la vida de Fichte. En 1831, su hijo, Immanuel Hermann, lo incluyó en la segunda parte de un libro titulado *Johann Gottlieb Fichte's Leben und litterarischer Briefwechsel*. En 1845, volvió a publicarlo en el tomo V de las *Sämtliche Werke* de su padre, que reúne escritos sobre filosofía y religión. Mi traducción al español de este texto puede encontrarse en Solé, M. J. (2019). “Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, análisis y traducción”. En *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, N 2, pp. 556-581.

situación miserable del ser humano, escindido entre los resultados de la especulación y las exigencias del corazón. La razón prueba la existencia de una divinidad eterna, imperturbable, que produce el mundo a partir de su pensamiento e impone un orden causal inmutable según el cual todo cambio en el universo tiene una causa suficiente y necesaria. El corazón humano, por el contrario, requiere de un Dios compasivo, capaz de atender a las súplicas de los hombres y modificar su plan en virtud de ellas, un Dios antropomórfico al que se puede recurrir en busca de consuelo y salvación. Los seres humanos se encuentran desgarrados entre sus sentimientos y sus convicciones, entre la religión y el deísmo, entre el Dios del corazón que garantiza la libertad humana y el Dios del entendimiento que impone un determinismo inalterable.

El descubrimiento del idealismo trascendental kantiano, y específicamente la lectura de la *Crítica de la razón práctica*, le permitió abandonar la visión determinista del mundo, que parecía irrefutable. El impacto de esta revolución interior le reveló su vocación. En una carta a su prometida, Johanna Rahn, Fichte le comunica que ha tomado la resolución de dedicarse a la filosofía, en particular a la filosofía kantiana, con la misión de “intentar volver populares estos principios y, a través de la elocuencia, *hacerlos efectivos* para el corazón humano”.⁸ Así nació el proyecto filosófico de Fichte. Su objetivo era difundir el idealismo trascendental, que refuta el determinismo y es un antídoto contra el fatalismo, porque impugna la existencia independiente de un mundo compuesto por cosas en sí y porque demuestra que, en la medida en que es un ser moral, el ser humano es libre.

De este modo, la Doctrina de la Ciencia no solo nace como el resultado del descubrimiento de la libertad humana –la libertad moral que Fichte aprende gracias a la *Crítica de la razón práctica* y la libertad política que la humanidad pone en evidencia al llevar a cabo la revolución–, sino que además nace con el objetivo de ser ella misma una inspiración: su objetivo es que todos los seres humanos experimenten esa revolución interior que es el descubrimiento de la propia autonomía. Si para Fichte la inspiración provino de Kant y de la Revolución francesa, su objetivo es que su Doctrina de la Ciencia funcione como una inspiración para su época y para las épocas futuras. La Doctrina de la Ciencia no es solo un saber teórico –no se trata simplemente de *entender* a Kant– sino que nace como una práctica, como una exhortación a vivir según los principios de la filosofía crítica. Que nos liberemos de la cosa en sí, que nos deshagamos de la visión determinista del mundo, que comprendamos que el mundo no es algo que existe independientemente de nosotros sino que es el reflejo de nuestra libre actividad. Ese es el objetivo de la filosofía fichteana y, en este sentido, la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad: porque nace del descubrimiento de la propia libertad y aspira a que toda la humanidad logre descubrir su autonomía.

8 GA III/1, 172.

2) Sistema

Pero Fichte no solo quería transformar el idealismo kantiano en una praxis y hacer efectivos sus principios en los corazones de los seres humanos. También aspiraba, al igual que lo había hecho Kant, a fundamentar el saber. Si la filosofía estaba destinada a cumplir esa tarea, entonces tenía que ser ella misma una ciencia y a pesar de los esfuerzos de muchas cabezas brillantes, la filosofía todavía no se había elevado al rango de una ciencia evidente. Así, en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, a pesar de que vuelve a afirmar su adhesión al kantismo advirtiéndolo “que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya ya apuntado, inmediata o mediata, clara u oscuramente”,⁹ Fichte sostiene que el idealismo trascendental kantiano tiene que ser perfeccionado para conquistar, al fin, su carácter científico. Precisamente, según Fichte, para ser una ciencia la filosofía debe tener forma sistemática.

La exigencia de encontrar una unidad sistemática para la filosofía había sido planteada por el mismo Kant en la Introducción a su *Crítica del juicio* (1790). Pero fue Reinhold quien, en conjunto con su propia interpretación de Kant, impuso de manera apremiante esta exigencia de sistematicidad y definió el modo de realizarla: mediante la postulación de un primer principio que pudiera, por sí mismo, fundamentar todos los aspectos del sistema.¹⁰ En su intento por transformar la doctrina crítica de Kant en sistema, Reinhold creyó encontrar el principio del cual todo se puede deducir en la facultad de representación, que se expresa en el principio de conciencia: “En la conciencia la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y relacionada con ambos”.¹¹ Este principio apunta a la conciencia como representante. La representación es un hecho evidente y universal, ya que inevitablemente ha de acompañar a todas las operaciones del intelecto. De esta manera, Reinhold creyó haber superado la brecha abierta por Kant entre el dominio teórico y práctico y, mediante un método generativo, dedujo a partir de ese principio único la totalidad de los elementos que constituyen el conocimiento y la acción. Mediante el análisis de la distinción originaria entre sujeto, objeto y representación, consiguió derivar todos los momentos del proceso gnoseológico: la sensación, las intuiciones puras, las categorías, las ideas. Este método generativo –totalmente distinto del de Kant, quien se limitó a exponer los elementos de su teoría uno a continuación del otro– y fue adoptado por Fichte en la primera versión de su *Doctrina de la ciencia* de 1794, aunque con ciertas modificaciones.

9 *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie* [1794]. GA I/2, 110. Cito según la siguiente traducción al español: Fichte, J. G. (1963). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. B. Navarro. México, Editorial de la UNAM, p. 10. Cito esta traducción con la sigla SCDC y la página.

10 Como señalan algunos especialistas, es probable que esta idea haya sido el resultado del influjo de Spinoza sobre Reinhold. Cf. Lopez Dominguez, V. (2023). *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. Buenos Aires / México D.F., RAGIF Ediciones / Editorial de la Universidad Autónoma de México, pp. 81 ss.

11 Cf. Reinhold, K. L. [1790]. *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Jena.

Según Fichte, una ciencia es sistemática cuando “todas las proposiciones en ella están trabadas a una única proposición fundamental y se unifican en ella para un todo”.¹² Un conjunto de proposiciones aisladas no constituyen una ciencia. La unidad de la ciencia depende de que sus afirmaciones estén interconectadas y para ello, todas deben depender de una única proposición fundamental (*Grundstaz*).

Pero además de forma sistemática, una ciencia tiene que tener un contenido que sea cierto, algo que se pueda *saber*. Esto significa que una proposición entre todas las proposiciones enlazadas que constituyen el sistema, tendría que ser cierta y comunicar a las demás su certeza. Es decir, toda ciencia debe tener una proposición fundamental y ésta debe ser cierta por sí misma, previamente al enlace con las demás. Todas las restantes reciben su certeza de ella. El hecho de que la certeza de todas las proposiciones provenga de una misma proposición, es lo que brinda la unidad a la ciencia. Así, para cada ciencia, solo puede darse una proposición fundamental.

Ahora bien, si toda ciencia se apoya sobre su proposición fundamental, entonces hay que preguntarse por el origen de la certeza de esa proposición fundamental, a partir de la cual se deduce la certeza de las otras proposiciones.¹³ ¿De dónde proviene la certeza de las proposiciones fundamentales de cada ciencia particular? Esta pregunta, dice Fichte, equivale a preguntarse cómo es posible la ciencia. La ciencia que pueda responder a esta cuestión tendría una proposición fundamental absolutamente cierta, en la que se apoyarían las proposiciones fundamentales del resto de las ciencias y así quedaría resuelto el problema de la posibilidad del saber. Evidentemente, esta es la tarea de la filosofía. Sin embargo, Fichte propone no llamar “filosofía” a esta ciencia, porque este nombre remite a una disciplina que pretende llegar a ser ciencia, pero que no encuentra el sitio donde debe establecerse ni la manera como se vincula con el resto del saber. “La nación que la descubra”, escribe, “sería perfectamente digna de darle un nombre de su propia lengua; y podría después llamarse simplemente la ciencia, o la doctrina de la ciencia”.¹⁴ En alemán: *Wissenschaftslehre*.

Ahora bien, haber hallado la definición de la Doctrina de la Ciencia no permite inferir su existencia. De la pensabilidad de un fin no se puede concluir su factibilidad. Sin embargo, señala Fichte, uno puede proponerse un fin en sus trabajos e intentar aclararse a uno mismo ese fin, antes de ir a investigar si existe. Al igual que el inventor del globo aerostático pudo calcular cuál sería la relación del gas encerrado dentro del globo respecto del aire atmosférico antes de saber si inventaría ese gas, al igual que Arquímedes pudo calcular cómo sería la máquina para mover de su sitio al globo terráqueo aunque sabía que no encontraría ese punto fijo desde el cual hacerla actuar, Fichte propone indagar cómo debería ser, si exist-

12 GA I/2, 112. SCDC, 13. Esta idea de que la filosofía tiene que ser sistemática para ser científica había sido afirmada por Reinhold y se suele señalar que Fichte sigue a este autor, su antecesor en la cátedra de Universidad de Jena, en este punto.

13 GA I/2, 117. SCDC, 17.

14 GA I/2, 118. SCDC, 18-19.

iera, la Doctrina de la Ciencia, la ciencia que fundamenta la posibilidad del conocimiento en general. Y esto es así, escribe, porque la Doctrina de la ciencia “como tal, no es algo que exista independientemente de nosotros y de nuestra intervención, sino que debe ser producido sólo mediante la libertad de nuestro espíritu, actuante según una determinada dirección”.¹⁵ La filosofía, con forma sistemática y con una proposición fundamental cierta absolutamente, no existe como una cosa del mundo. No está ahí, independientemente de nosotros. Por el contrario, depende completamente de nuestra actividad. Es algo que producimos, es un producto de nuestra *libertad*.

Si la Doctrina de la Ciencia es la auténtica filosofía es porque perfecciona el idealismo trascendental kantiano otorgándole una forma sistemática. Es, por primera vez, un sistema. Pero como sistema, como conjunto de proposiciones que se derivan de una proposición fundamental absolutamente cierta, la filosofía no está en los libros ni en las lecciones del maestro sino que cada uno la tiene que producir libremente por sí mismo. En este sentido, la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad, es un producto de la libertad, es el resultado de nuestra acción libre.

Ahora bien, para poder producir libremente la filosofía, hay que *querer* hacerlo. Hay que decidirse a hacerlo.¹⁶ Y esto conduce al tercer aspecto en el que, según la lectura que quiero proponer, puede entenderse que la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad.

3. Filosofía

Su filosofía, dice Fichte en el prólogo a la *Fundamentación de toda la Doctrina de la Ciencia*, permanece indefectiblemente incomprensible para ciertos lectores. Hay personas que no la comprenderán, por más que lean el libro. Esto, sin embargo, no obedece a una falta de capacidad, a una falta de inteligencia, como podría pensarse. La Doctrina de la Ciencia es incomprensible para algunos porque “ella supone la facultad de libertad de la intuición interna”.¹⁷ Según Fichte, todos somos libres pero no todas las personas están dispuestas a *ejercer* su libertad. Quienes le temen a la libertad, o quienes se encuentran en un estado de esclavitud espiritual, jamás podrán ser idealistas porque jamás podrá *elegir* ser idealistas. Esta idea reaparece en uno de los pasajes más celebres y más citados de Fichte, que encontramos en el sexto párrafo de la *Primera introducción a la Doctrina de la Ciencia*: “Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de ser humano se es”,¹⁸ afirma Fichte.

15 GA I/2, 119. SCDC, 19.

16 Acerca de la constante reflexión por parte de Fichte acerca del sentido de la “filosofía” véase García, Luis Felipe (2018). “Knowing, Creating and Teaching. Fichte’s Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre”. En *Fichte-Studient*, vol. 46 (2018), pp. 249-267.

17 Fichte, J. G. (1794/5). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. GA I/2, 258. Cito según la siguiente traducción: Fichte, J. G. (1975), *Fundamentación de toda la Doctrina de la ciencia*. Trad., introducción y notas de J. Cruz Cruz. Buenos Aires, Aguilar, p. 15.

18 GA I/4, 195. Intro DC, 46.

Para comprender esta afirmación y para comprender por qué según Fichte la filosofía es el resultado de una actividad libre, de una decisión o una elección que hace que cada ser humano posea una filosofía acorde a su manera de ser, conviene reconstruir el camino que conduce a ella. La *Primera introducción* comienza afirmando que la Doctrina de la Ciencia tiene la tarea de fundamentar el saber, esto es, encontrar y exponer el fundamento de toda la experiencia. Para esto, dice Fichte, hay que emprender el camino de la introspección:

Fíjate en ti mismo. Desvía tu mirada de todo lo que te rodea y dirígela a tu interior. He aquí la exigencia que la filosofía hace a su aprendiz. No se va a hablar de nada que esté fuera de ti, sino exclusivamente de ti mismo.¹⁹

Así comienza la filosofía. El maestro exhorta al aprendiz a realizar una acción. El aprendiz tiene que decidir libremente realizar el acto de la reflexión. Nadie ni nada puede obligar a otro a reflexionar. Solo así, con la reflexión, surge la distinción entre dos series: la serie real, que es la serie de los objetos intencionales de la conciencia, es decir, de las representaciones que efectivamente se tienen; y la serie ideal, que es la de los actos de esa conciencia que reflexiona sobre las representaciones de la serie real.

Al examinar mediante la auto-observación las distintas representaciones que se presentan como determinaciones inmediatas de la conciencia, vemos que éstas son de dos clases. Por un lado, las que van acompañadas por el sentimiento de la libertad, esto es, las que atribuimos a la fantasía o la voluntad, a las que no les corresponde nada fuera de nosotros sin nuestra intervención, por ejemplo, nuestra representación de un caballo alado o cualquier otra idea ficticia. Por otro lado, las que sí van acompañadas por el sentimiento de la necesidad, y que referimos como a su modelo a algo existente independientemente de nosotros y con la que deben concordar. Por ejemplo, la representación de una determinada mesa, o de la silla sobre que estamos sentados, o cualquier representación de los objetos que consideramos reales y existentes en el mundo. Únicamente este segundo grupo de representaciones, que son las que constituyen lo que llamamos “experiencia”, plantean el problema de su fundamento. Precisamente, es la pregunta por el fundamento de la experiencia lo que la filosofía tiene que poder responder, si es que ha de elevarse al rango de una ciencia, y específicamente de ciencia de las ciencias.

Ahora bien, buscar el fundamento de algo, explica Fichte, consiste en mostrar otra cosa por cuya naturaleza se deje comprender por qué lo fundado tiene las determinaciones que tiene, entre las múltiples que podrían convenirle. Si no se quiere caer en una regresión al infinito, esta explicación requiere que la naturaleza del fundamento explicativo sea de una naturaleza diferente de lo fundado. Por lo tanto, la filosofía, en la medida en que busca el fundamento de toda experiencia, ha de elevarse por sobre la experiencia para buscarlo. Esta

19 GA I/4, 186. Intro DC, 29-30.

elevación únicamente se logra mediante otro acto libre: la acción de *abstraer*. El filósofo puede separar mediante la libertad del pensar, lo que está unido en la experiencia. Separa la cosa, considerada como lo que regula nuestro conocimiento y es independiente de nuestra libertad, de la inteligencia, que conoce, piensa, percibe. La cosa y la inteligencia están siempre unidas en todas las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad. Mi representación de esta silla, por ejemplo, incluye la silla (la cosa) y mi yo que tiene la representación (la inteligencia). Al abstraer de una de ellas, el filósofo se eleva por sobre la experiencia.

Cada filósofo se encuentra, entonces, ante una disyuntiva. Debe decidir cuál de los dos elementos –la cosa o la inteligencia– es el fundamento de la experiencia. Si abstrae de la cosa y señala a la inteligencia en sí como fundamento explicativo de la experiencia, dice Fichte, es “idealista”. En cambio, si abstrae de la inteligencia y postula una cosa en sí como fundamento explicativo de la experiencia, abraza el “dogmatismo”.²⁰ Únicamente estos dos fundamentos son posibles y, por lo tanto, solo estos dos sistemas filosóficos son posibles. Según el idealista, el fundamento de las representaciones acompañadas por el sentimiento de la necesidad es la inteligencia libre actuante. Según el dogmático, son producto de la acción causal de una cosa en sí sobre nosotros.

La gran ventaja del objeto del idealista, la inteligencia en sí o Yo puro, es que puede darse en la conciencia. El objeto del dogmático, en cambio, la cosa en sí, jamás puede darse en la conciencia sino que es producido por el pensar libre. Es lo que Fichte llama un invento, una ficción. Ahora bien, ese yo puro que, según el idealista, es el fundamento de la experiencia se presenta en la conciencia como un objeto cuya constitución depende de la inteligencia –puedo determinarme con libertad a pensar esta o aquella cosa– pero cuya existencia hay que suponer siempre, es decir, no me he hecho a mí mismo. En este sentido, dice Fichte, “estoy obligado a pensarme como aquello que debe ser determinado por la autodeterminación”.²¹ La inteligencia en sí es una *actividad*: su ser consiste en su ponerse como activo.

Tanto el dogmatismo como el idealismo son sistemas filosóficos válidos. La ventaja del idealismo sobre el dogmatismo no es suficiente para imponerse sobre él. En efecto, en la medida en que la discusión gira en torno a los primeros principios, que no pueden ser el resultado de un razonamiento sino que deben poseer una certeza inmediata por sí mismos, no hay refutación posible, no hay argumentos ni a favor ni en contra. No es la razón sino el *interés* y la *inclinación* lo que explica que un filósofo elija ser idealista o dogmático.

Retener el propio yo, afirmarse a sí mismo es el interés de todo ser humano, y también del filósofo. Pero, señala Fichte, hay dos clases de seres humanos. Por un lado, están quienes se han elevado al pleno sentimiento de su libertad e independencia. Por el otro lado, están quienes todavía no lo han logrado y solo tienen una conciencia de sí mismos apegada a los objetos. El dogmático, que pone la cosa en sí como principio fundamental de la experiencia,

20 Cf. GA I/4, 188. Intro DC, 34-35.

21 GA I/4, 190. Intro DC, 37.

se considera a sí mismo como el efecto de esa cosa en sí, determinado a pensar y a actuar de cierta manera por una causa exterior y trascendente. Spinoza es para Fichte el máximo exponente del dogmatismo, que implica el determinismo y conduce al fatalismo. Porque al poner como primer principio fundamental una cosa en sí, únicamente puede apelar al mecanicismo y la explicación causal para dar cuenta de la experiencia y de la realidad.

El idealista, en cambio, es consciente de su independencia frente a lo que existe fuera de él, no necesita de las cosas, se aferra a su libertad y niega la independencia de los objetos para afirmar su propia independencia. Fichte concluye:

Qué clase de filosofía se elige depende de qué clase de ser humano se es. Pues un sistema filosófico no es como un ajuar muerto, que se puede dejar o tomar, según nos plazca, sino que está animado por el alma de quien lo tiene (*ist beseelt durch die Seele des Menschen*). Un carácter perezoso por naturaleza, o adormecido y doblegado por la servidumbre del espíritu, la voluptuosidad refinada y la vanidad, no se elevará nunca hasta al idealismo.²²

El sistema filosófico que adoptemos depende de la clase de ser humano que seamos. Se trata de una cuestión de naturaleza, de carácter, de interés e inclinación. Los idealistas tienen fe en sí mismos. Los dogmáticos tienen fe en las cosas. Cada uno está íntimamente convencido del primer principio de su sistema y ningún razonamiento puede poner en duda esa certeza. La elección de la propia filosofía no es azarosa ni arbitraria, sino que es una decisión que depende de la clase de ser humano que cada uno es: un carácter doblegado por la servidumbre de espíritu, volcado a la vanidad y el disfrute de los sentidos, dice Fichte, *nunca* se elevará hasta el idealismo. Y añade:

Es posible mostrar al dogmático la insuficiencia e inconsecuencia de su sistema, de lo cual hablaremos en seguida; es posible enredarle y acosarle por todos lados; pero no es posible convencerle (*überzeugen*), porque no es capaz de escuchar y examinar fría y tranquilamente una doctrina que no puede sencillamente soportar. Para ser filósofo – si el idealismo se confirmara como la única verdadera filosofía –, para ser filósofo hay que haber nacido filósofo (*zum Philosophen muss mann geboren seyn*), ser educado para serlo y educarse a sí mismo para serlo (*dazu erzogen werden, und sich selbst dazu erziehen*); pero no es posible ser convertido en filósofo por arte humana alguna (*aber man kann durch keine menschliche Kunst dazu gemacht werden*). Por eso se promete también esta ciencia pocos prosélitos entre los hombres ya hechos; si puede esperar algo, espera más del mundo juvenil, cuya fuerza innata no ha sucumbido todavía en medio de la pereza de la época.²³

22 GA I/4, 195. Intro DC, 46.

23 GA I/4, 195. IntroDC, 46-47.

Afirmar que la filosofía que cada uno elige depende de la clase de ser humano que cada uno es, explica la imposibilidad de convencer al dogmático de hacerse idealista. Esto es así porque convencerlo de abandonar la cosa en sí y abrazar el yo puro actuante como primer principio fundamental, sería comparable a solicitar que realice una radical transformación de su naturaleza.²⁴ En este sentido *ningún arte humana* puede hacer idealista a alguien, porque eso consistiría en cambiar por completo su carácter. Nadie ni nada puede lograr que una persona que ha renunciado a su propia independencia, se transforme en libre. Esto, advierte Fichte, es algo que cada uno debe querer y decidir por sí mismo. Si el dogmático ha de transformarse en idealista, esto no será el efecto de la acción de un maestro, ni de un libro, ni de un acontecimiento histórico sobre él, sino que será el resultado de la educación, pero de una educación que cada cual debe emprender sobre sí mismo. La única manera de ser formado es formarse a sí mismo.

En este tercer sentido, entonces, podemos decir que la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad porque solamente los libres pueden elevarse a comprenderla, únicamente quienes estén dispuestos a reconocerse como autónomos y a ejercer esa autonomía elegirán el idealismo y se apartarán del dogmatismo, el determinismo y el fatalismo. Ser idealista o ser dogmático es una elección libre, que nada ni nadie nos puede imponer.

4. Conclusión

Tal como espero haber mostrado, existen varios sentidos en los cuales puede entenderse la identificación fichteana de la Doctrina de la Ciencia con el primer sistema de la libertad. Lo es porque nació del descubrimiento que hizo Fichte de su propia libertad. Gracias a la lectura de la *Crítica de la razón práctica* de Kant y gracias a la Revolución francesa que funcionó, como sostiene en su *Contribución para rectificar el juicio del público sobre la Revolución francesa*, como un cuadro didáctico, Fichte logró abandonar el determinismo fatalista de su juventud, descubrió su propia libertad y se propuso como objetivo de su proyecto filosófico difundir este descubrimiento para que todos los seres humanos logren descubrir su autonomía. Además, la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad porque perfecciona el idealismo trascendental kantiano otorgándole una forma sistemática que consiste en postular un primer principio fundamental autoevidente que fundamenta todo el saber, pero enfatizando que, en tanto que sistema, no existe independientemente de quienes la pensamos sino que es un producto de nuestra acción libre. Finalmente, podemos entender que la Doctrina de la Ciencia es el primer sistema de la libertad en la medida en que exige a su aprendiz la valentía de considerarse como un ser autónomo, elegir ser libre, y estar dispuesto a ejercer su libertad.

24 Acerca de la contraposición entre dogmatismo e idealismo véase mi artículo Solé, María Jimena (2017). "La crítica a Spinoza en las Introducciones a la Doctrina de la ciencia de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo" *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, N° 22 (4), pp. 115-128.

Bibliografía citada

- Fichte, J. G. (1962 ss.). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Editado por Reinhard Lauth, Erich Fuchs y Hans Gliwitzky. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.
- Fichte, Johann Gottlieb (1794). *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Weimar: Verlage des Industrie Comptoirs.
- .(1794/5). *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Leipzig: Cristian Ernst Gabler.
- .(1797). *Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre*
- .(1963). *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*. Trad. B. Navarro. México: UNAM.
- .(1984). *Primera y segunda introducción a la Teoría de la ciencia*. Trad. J. Gaos. Madrid, Sarpe.
- García, Luis Felipe (2018). "Knowing, Creating and Teaching. Fichte's Conception of Philosophy as Wissenschaftslehre". En *Fichte-Studient*, vol. 46 (2018), pp. 249-267.
- Gaudio, M. (2009). "El idealismo trascendental de Fichte". En López, D. (comp.), *Experiencia y Límite. Kant Kolloquium (1804-2004)*. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- .(2015). "El idealismo de Fichte como «kantismo bien entendido»: dispersión, unidad y Yoidad". *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, n° 10 [en línea: <http://ref.revues.org/613>].
- Lopez Dominguez, V. (2023). *Fichte o el Yo encarnado en el mundo intersubjetivo*. Buenos Aires / México D.F., RAGIF Ediciones / Editorial de la Universidad Autónoma de México.
- Radrizzani, I. (2002). "Préface" en Fichte, J. G., *Lettres et temoignages sur la Revolution francaise*. Paris: Vrin.
- Reinhold, K. L. (1790). *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*. Jena.
- Solé, María Jimena (2017). "La crítica a Spinoza en las Introducciones a la Doctrina de la ciencia de Fichte: desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo" *Cadernos De Filosofia Alemã: Crítica E Modernidade*, N° 22 (4), pp. 115-128.
- .(2019). "Los Aforismos sobre religión y deísmo de J. G. Fichte. Presentación, análisis y traducción". En *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 4, N 2, pp. 556-581.

MODERNIDAD Y RAZÓN. EL JOVEN HEGEL ENTRE SPINOZA Y KANT

SANDRA PALERMO

Università di Pavia

sandraviviana.palermo@unipv.it

Resumen: El presente texto trabaja sobre la relación del pensamiento hegeliano con la filosofía de Spinoza en los primeros años de Jena. El objetivo es mostrar en qué medida Spinoza resulta, para Hegel, un antídoto contra las que llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”. Al mismo tiempo, se intenta poner en evidencia que Hegel no sólo lee a Spinoza contra Kant – como contra Fichte y Jacobi – sino que también lo lee a través de Kant – es decir, a través de las problemáticas abiertas por la filosofía crítica –, lo cual conlleva una “torsión” de la filosofía spinoziana en una clave que es ajena a ésta. Sobre todo, como se intentará mostrar, la lectura del pensador holandés a través de Kant se pone en evidencia en la curvatura del concepto spinoziano de sustancia en términos “orgánicos”, es decir en los términos de reciprocidad todo-parte y causa efecto; conceptos, éstos, utilizados por el pensador de Königsberg para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales.

Palabras clave: Sustancia, Absoluto, unidad de opuestos, relación todo-parte.

Abstract: This text deals with the comparison of Hegel with Spinoza's philosophy in the early Jena years. As it has been said, Spinoza is, for Hegel, an antidote to what he calls “reflective philosophies subjectivity”. At the same time, my aim is to show that Hegel not only reads Spinoza against Kant – as against Fichte and Jacobi – but he also reads him through Kant (and through Jacobi), that is, through the problematics opened up by critical philosophy; and that this reading entails a “torsion” of Spinoza's philosophy in a key that is alien to it. Above all, as I will try to show, the interpretation of Spinoza through Kant becomes evident in the reading of Spinozian concept of substance in “organic” terms, that is, in the terms of cause-effect reciprocity or whole-part reversibility; concepts, these, used by Kant to think of the organised beings of nature as natural ends.

Keywords: Substanz, Absolute, unity of opposites, whole-part relationship.

I.

“Spinoza es un clásico que ha sido, en todo momento, un fuerte reactivo”. Estas palabras de Eugenio Garin (1974, 231) resuenan aún hoy como una advertencia para todo aquel que intente ocuparse de la figura de Spinoza en la historia de la filosofía; por ello me parece útil evocarlas al comenzar este recorrido sobre la importancia de Spinoza en el pensamiento del joven Hegel. Reactivo, de hecho, es el término más apropiado para explicar la función de Spinoza en la filosofía clásica alemana. Si un reactivo, en química, es una sustancia que permite revelar – por contacto con otra – la presencia de una sustancia distinta y que, mediante una interacción, da lugar a un nuevo producto, esto es precisamente lo que ocurre con Spinoza en esa maravillosa temporada filosófica que se conoce como idealismo alemán: los pensadores del idealismo alemán definieron sus proyectos filosóficos “reaccionando” a la filosofía spinoziana; en este sentido, los programas filosóficos del idealismo alemán – y utilizo este término para designar la filosofía postkantiana – cobran forma definida a partir de una constante confrontación y apropiación de la filosofía spinoziana, así como la misma es presentada por Jacobi hacia mediados de la década de los ‘80.

La filosofía de Hegel no representa una excepción a esta regla. El objetivo del presente trabajo es mostrar que, a principios de siglo XIX, las coordenadas del pensamiento hegeliano se modelan sobre la base del encuentro del filósofo de Stuttgart con las obras del pensador de Amsterdam. Spinoza es el antídoto contra las que Hegel llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, pues su filosofía ofrece un modelo de identidad metafísica sobre la base de la cual Hegel intenta moldear un nuevo concepto de razón inmanente a los fenómenos y cognoscible para el hombre. Al mismo tiempo, la idea que guía este trabajo es que Hegel no sólo lee a Spinoza *contra* Kant – como contra Fichte y Jacobi – sino que también lo lee *a través* de Kant – es decir, a través de las problemáticas abiertas por la filosofía crítica –, lo cual conlleva una “torsión” de la filosofía spinoziana en una clave que es ajena a ésta: no sólo la cuestión de los atributos de la sustancia de Spinoza es transformada en la cuestión de la relación entendimiento-sensibilidad y concepto-intuición, declinándose así en términos epistémicos; también adquiere centralidad decisiva la cuestión del acceso cognoscitivo a la identidad absoluta, es decir, del pasaje del “conocimiento finito” al “conocimiento infinito”, que Hegel, kantianamente, entiende como pasaje del entendimiento a la razón, o de la lógica a la metafísica, atribuyendo así a la primera un estatuto negativo o propedéutico; la lógica deviene así introducción a la metafísica como filosofía *strictu sensu*¹. Sobre todo, como se intentará mostrar, la lectura

1 Respecto de la problemática del pasaje del “*endliches Erkennen*” al “*unendliches Erkennen*”, la filosofía spinoziana parece no ofrecer punto de apoyo útil. La sustancia única parece presentarse, para Hegel, como el punto más alto del recorrido cognoscitivo y como cumplimiento de la metafísica, en tanto que afirmación pura. Mas será justamente este carácter meramente afirmativo – o, dicho de otro modo, su carencia de negatividad – lo que determinará, en la fase madura del pensamiento de Hegel, el déficit de la sustancia; déficit en virtud del cual ella es inicio que es al mismo tiempo fin. Sobre la sustancia como el punto más alto de la metafísica hegeliana de los primeros años de Jena, cf. Düsing (1992).

del pensador holandés a través de Kant se pone en evidencia en la curvatura del concepto spinoziano de sustancia en términos “orgánicos”, es decir en los términos de reciprocidad todo-parte y causa efecto; conceptos, éstos, utilizados por el pensador de Königsberg para dar cuenta de los seres organizados de la naturaleza como fines naturales.

Hegel, entonces, se apropia de Spinoza para proyectar la unidad de la sustancia sobre el dualismo de la filosofía kantiana. Al mismo tiempo, desde Kant y con Kant lee a Spinoza con el objeto de estructurar la unidad sustancial spinoziana como unidad de opuestos y por ende como organismo. Sólo mediante esta torsión la sustancia puede identificarse con el Absoluto y con una razón cuyo ser se resuelve en una actividad que se estructura antinómicamente. La primera parte del texto se ocupa de la lectura jacobiana de Spinoza y de su diagnóstico de la razón moderna, pues, como la mayor parte de los intérpretes muestran, la apropiación hegeliana de Spinoza es inseparable de la operación político-cultural llevada adelante por Jacobi con la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. Se intentará mostrar que Hegel comparte el diagnóstico del autor de *Woldemar*, mas rechaza el remedio por él propuesto para la enfermedad moderna: no se trata de un *salto* mediante el cual sortear el abismo nulificador en el que precipitaría la razón ilustrada y moderna, sino de atravesar esa nada para tejer sobre ella la estructura de la verdadera razón. La segunda parte del texto, está dedicada al análisis de algunos pasajes de *Glauben und Wissen*, a partir de los cuales se intenta poner en evidencia tanto la operación hegeliana de utilización de Spinoza como antídoto contra Kant, como la operación contraria de torsión de la sustancia única spinoziana en clave idealista.

II.

En un texto de hace ya algunos años, *Fate of Reason* (1987), Frederick Beiser afirma que las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al Sr. Moses Mendelssohn* que Jacobi publica en 1785 sacuden el mapa filosófico de la Alemania de fin de siglo. El *Streit* que surge a partir del texto jacobiano presentaría, según Beiser, al menos tres niveles diferentes: un primer nivel que tiene que ver con el supuesto spinozismo de Lessing; un segundo nivel que permite comprender el renacimiento de la filosofía de Spinoza hacia finales del siglo XVIII en Alemania y un tercer nivel que remite a la cuestión que da el título a su estudio: el destino de la razón. Respecto del primer nivel, la historia es conocida: en las *Cartas*, Jacobi recuerda haber tenido dos encuentros con Lessing, poco antes de su muerte (en julio de 1780 lo visita en Wolfenbüttel y unos meses más tarde vuelve a encontrarse con él en Braunschweig); encuentros durante los cuales Lessing habría revelado a Jacobi su abandono de toda concepción ortodoxa de la divinidad y su conversión a la concepción spinoziana de Dios. La decisión de Jacobi de hacer pública semejante revelación no podía sino generar un escándalo, pues hablar de spinozismo era hablar de ateísmo, y atribuir ateísmo al mentor de la *Aufklärung* alemana era decididamente peligroso, por lo menos desde el punto de vista de

Mendelssohn, uno de los más importantes representantes del círculo berlinés, que por ese entonces pensaba en publicar un texto sobre Lessing².

El segundo nivel de la controversia se refiere a qué se entiende por spinozismo. De hecho, en una de sus cartas a Jacobi, Mendelssohn le dice que primero deberían aclarar qué entienden por spinozismo para comprender si están de acuerdo o no. Este nivel es importante, según Beiser, pues permite comprender la *Spinoza-Renaissance* que tiene lugar en la Alemania de fin de siglo, cuando un autor repudiado, peligroso y sobre cuyos textos pesaba una terrible maldición, se posiciona en el centro de la escena intelectual alemana: para comprender qué se entiende por spinozismo será necesario leer y medirse con las obras del filósofo de Amsterdam.

El tercer nivel de esta polémica, el decisivo – por lo menos para lo que atañe al recorrido que propongo – concierne lo que Beiser llama *el destino de la razón*; es decir, que aquí está en juego el concepto o estatuto de la razón ilustrada, y hasta me atrevería a decir, de la razón *tout court*. Desde este punto de vista, el proceder de Jacobi responde a una estrategia filosófico-cultural y política muy precisa: sus objetivos son, por un lado, el racionalismo dogmático de Mendelssohn y la Ilustración berlinesa; por el otro, el panteísmo (y prometeísmo) de Goethe y el *Sturm und Drang*. Jacobi ve en el sistema de Spinoza un determinismo fundado en el principio de razón suficiente, es decir, fundado en ese axioma que dominaría toda la razón occidental, *ex nihilo nihil fit*, en virtud del cual la razón se ve obligada a comenzar por una sustancia eterna, un ser inmutable y eternamente igual a sí mismo, causa inmanente de todas las conexiones causales. Precisamente porque de la nada nada surge, el *primum*, el fundamento originario ha de ser un ser sólido y compacto: la sustancia única y eterna. Este concepto implica la negación de Dios; el Dios spinoziano es, para Jacobi, un no-Dios, porque excluye todas las características del Dios verdadero: a saber, personalidad, es decir entendimiento y voluntad, como así también la creación del mundo a partir de la nada. Desde este punto de vista, el spinozismo es ateísmo.

Pero el spinozismo es también fatalismo y nihilismo. Es fatalismo porque niega el libre albedrío, al reducir la acción al despliegue de conexiones necesarias predeterminadas. En este sentido, la filosofía spinoziana es una amenaza para la moral. Y es nihilismo porque, negando la existencia de lo finito, termina por negar el mundo con todas sus variaciones particulares. Lo finito implica siempre determinación; sin embargo, para Spinoza, la determinación es negación. De ahí que los objetos determinados no sean para él sino *non entia*³. Aquí puede ser interesante subrayar que Jacobi parece vislumbrar una suerte de némesis

2 Para una reconstrucción de los eventos que llevan a la publicación de las *Cartas* de parte de Jacobi, cf. Solé [2013].

3 Como se sabe, Jacobi se sirve de una carta de Spinoza a Jelles del 2 de junio de 1674, en la que el pensador holandés – por única vez en toda su producción y hablando de los límites de la figura – afirma: “dado que la figura no es sino una determinación y la determinación es negación, la figura, por ende, [...] no podrá ser sino negación”, para argumentar que en Spinoza lo finito es *non entia*, privado de existencia propiamente dicha; cf., Michelini [2004, p. 73].

a la que se enfrenta la razón occidental: para evitar quedar atrapada en el limo inerte de la nada, la razón se ve impelida a poner el fundamento último en un ser unitario, compacto y eterno; mas este ser – la sustancia –, en tanto que único, eternamente igual a sí mismo, causa inmanente de sí y de todo lo que es, no admite otra realidad diferente de él. Por ello, escribe Jacobi, la sustancia de Spinoza engulle en sí misma el mundo con sus diferencias y particularidades, de suerte que el resultado no puede ser sino esa misma nada de la que se pretendía huir. El spinozismo es, pues, nihilismo. La negación de Dios, de un Dios persona que crea el mundo de la nada, libremente y por amor, desemboca en una negación del mundo mismo⁴.

Ahora bien, la acusación a la filosofía de Spinoza de fatalismo, ateísmo y nihilismo no constituía en sí misma una novedad. Como ha puesto en evidencia María Jimena Solé, la originalidad de la apropiación jacobiana de Spinoza no reside tanto en aquellas invectivas, sino en la incorporación de la lectura del pensamiento spinoziano en un marco de filosofía de la historia, en virtud de la cual Spinoza se convierte en la expresión más radical y coherente de la filosofía, e incluso de la razón occidental (Solé, 2013). En la lectura de Jacobi, la filosofía spinoziana se transforma en la más antigua y la más moderna: la más antigua porque, como se dijo, Jacobi encuentra en ella la expresión del axioma *ex nihilo nihil fit*, constitutivo de la razón occidental; la más moderna, porque en ella tal principio alcanza su exposición más lúcida y coherente. Spinoza, entonces, es el único que ha tenido la audacia intelectual de emprender el camino de la razón sin detenerse ante sus incómodas consecuencias, a saber: negación de la libertad humana, negación de Dios, negación de la contingencia, negación del mundo.

Decisivo en la lectura de Jacobi resulta ser entonces no sólo la identificación de la filosofía de Spinoza con el ateísmo, el fatalismo y el nihilismo, sino sobre todo la identificación de la razón con esos mismos destinos adversos. Afirmar que la filosofía spinoziana es negación de Dios, negación de la libertad, negación de la individualidad o del mundo implica sostener que la razón como tal es ateísmo, fatalismo y nihilismo. Para Jacobi, la filosofía spinoziana es la puesta en práctica más consecuente de la *hybris* constitutiva de una razón que pretende abarcarlo todo, que pretende más bien serlo todo y que, precisamente por ello, se revela, se muestra como nada.

De ahí el famoso *aut aut* de Jacobi: o la nada o Dios. O un Dios-persona, dotado de entendimiento y voluntad, que implica una relación Yo-Tú; o la pura inmanencia de la sustancia spinoziana, en la que queda disuelta toda distinción entre finito e infinito, y en la que, precisamente por ello, no hay Dios: una nada que hace que todo sea nada. A la pregunta que acompaña y atormenta desde siempre la filosofía ¿por qué el ser y no la nada? Jacobi responde: porque Dios es amor. Porque Dios crea libremente el mundo, neutralizando la

4 Sobre la tesis del “acosmismo” spinoziano, cf. *Enz.*, §50Z. Pone en evidencia una tensión en la lectura hegeliana de Spinoza relativa a la necesidad de una superación inmanente de la sustancia y, por un lado, y a la consideración de la misma como *Abgrund*, por el otro, Birgit Sandkaulen (2007).

fuerza del *ex nihilo nihil fit*. Un Dios que es amor; el Dios cristiano. Y este Dios no puede ser demostrado, mas solamente creído. Hete aquí la necesidad del *salto mortale* del *Glauben*.

A partir de lo dicho, resulta evidente que el *target* de Jacobi no era Spinoza, sino la razón (moderna); como así también la filosofía, en tanto que instancia de realización o expresión más acabada de la razón. Así lo entendieron también los pensadores contemporáneos a las *Cartas* y al *Streit*. De ahí que todo aquel que se sintiera filósofo o pretendiera elaborar un sistema filosófico no pudiese eximirse de una respuesta a este *Je accuse* de Jacobi a la razón razón como fuente absoluta de aniquilamiento de lo real, como *Abgrund* en el que no hay lugar para la finitud y la individualidad; como tampoco para la libertad. Desde el punto de vista de Jacobi, sólo Dios “salva” lo finito; sólo Dios “salva” la consistencia ontológica del mundo. Un Dios trascendente, un Dios persona; un Dios al que no se accede – como creían Mendelssohn y la Ilustración berlinesa – mediante demostración racional, sino por fe. Por ello, el sendero de la filosofía ha de ser abandonado; una verdadera *Unphilosophie* – como escribe Jacobi en su carta a Fichte – debe abandonar la vía racional y entregarse a la fe; única forma de acceder a lo auténticamente existente⁵.

Sobre la base de lo dicho, se entiende en qué sentido Beiser puede decir que las *Cartas* de Jacobi desencadenan un verdadero vendaval sobre la filosofía y la cultura alemana de fin de siglo, obligando a la razón moderna a hacer las cuentas con su propio *destino*. Las *Cartas* no sólo conducen a una identificación de spinozismo y nihilismo, sino también de spinozismo y razón, y de spinozismo y filosofía. Si la razón halla su expresión más acabada y lúcida en la filosofía spinoziana y ésta conlleva necesariamente ateísmo, fatalismo y nihilismo, tal sino tetro y sombrío pertenecerá entonces ineluctablemente también a la razón moderna y a la filosofía como tal.

De que Hegel acepte la identificación jacobiana de spinozismo y filosofía no caben dudas. Es desde tal identificación que cobra sentido la famosa sentencia de las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*: “o el spinozismo o ninguna filosofía”⁶. Ésta condensa tanto

5 El *Glauben* adquiere una doble dimensión en Jacobi: por un lado, es la fe religiosa que consiste en la posibilidad de acceso a la divinidad a través del sentimiento, de una inspiración, de una experiencia íntima que rechaza toda posibilidad de demostración y explicación. Por otro lado, de acuerdo con lo que el propio Jacobi dice en su texto *David Hume. Sobre Idealismo y Realismo*, asociándolo precisamente con el filósofo escocés, el *Glauben* presenta un rostro que se podría decir empirista: los objetos sensibles también se revelan al ser humano a través de la fe y este modo íntimo y personal es la única forma de acceder a la existencia de objetos cuya existencia, al igual que la de Dios y la de la libertad, no puede ser demostrada mediante argumentos. En las *Cartas*, Jacobi escribe: “Es mediante la creencia que sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera revelación!” (Jacobi, 2013).

6 ¿Cómo conciliar esto con la idea que aparecerá en la *Lógica* de la necesaria refutación del spinozismo? Pues bien, por una parte, la identificación de spinozismo y filosofía no implica reversibilidad: si el spinozismo es verdadera filosofía, la verdadera filosofía no se circunscribe al spinozismo. Esto es lo que intenta decir Hegel cuando afirma que la filosofía de Spinoza es la verdad, pero no la verdad completa, pues la sustancia no ha llegado a conocerse a sí misma y a conocerse como espíritu. Por otra parte, el concepto de refutación no implica el rechazo del sistema refutado: la verdadera refutación – escribe Hegel en la *Ciencia de la Lógica*, haciendo referencia a la operación de su filosofía respecto del *Standpunkt* spinoziano – “no tiene que venir de fuera, o sea a partir de supuestos que se hallen fuera de ese sistema y a los que él

la perspectiva desde la que Hegel lee a Spinoza – a saber: la de Jacobi –, como la respuesta del Hegel maduro a la exhortación jacobiana a abandonar la filosofía: para el filósofo de Stuttgart, no se trata de sortear el *Abgrund* de la sustancia, sino de atravesarlo, para asistir al surgimiento, desde él, de la verdad como subjetividad.

Hegel entonces acepta la identificación jacobiana de spinozismo y filosofía; así como acepta su identificación filosofía y nihilismo. Lo que rechaza, sin embargo, es la conclusión de Jacobi, es decir la necesidad de abandonar la filosofía y por ende la razón. Si para el pensador de Pempelfort, la vía de la filosofía es la vía de la nada – de la que es posible salvarse sólo a través de una *Unphilosophie* identificada con la *fe* –, para Hegel se trata de que la razón, y por lo tanto la filosofía, tome sobre sí su propia nada, se sumerja en su propio abismo y lo atraviese. La estrategia hegeliana comporta entonces una inversión de la noción jacobiana de nihilismo, como así también de razón: si la filosofía es nihilismo, el nihilismo es ineludible. Sin embargo, contrariamente a lo que afirma Jacobi, para Hegel éste no es *Ende*, sino *Anfang* de la verdadera filosofía, es decir, de la verdadera razón. Si para Jacobi, lo finito sólo puede ser salvado introduciendo en el horizonte el Dios persona de la tradición cristiana, para Hegel, la salvación de lo finito sólo es posible desde la razón, desde una razón capaz de atravesar las antinomias en las que queda enredado el entendimiento y capaz así de enlazar lo finito con lo infinito⁷.

III.

Podemos ahora volver nuestra mirada a los primeros escritos de Hegel en Jena. Como es sabido, Jena representa el inicio del itinerario académico de Hegel; aquí, el de Stuttgart obtiene la habilitación para la libre docencia y publica sus primeros textos. En el “torbellino cultural” de la ciudad turingia Hegel instala su “laboratorio conceptual”, modelando su *Standpunkt* filosófico a partir de la identificación de Absoluto y razón y de la convicción de que aquello de lo que se trata es de construir el Absoluto para la conciencia (*DS*, 16; *Dif.*, 111). Los textos de estos años, como bien ha sido puesto en evidencia, no tienen carácter sistemático, sino que son fundamentalmente trabajos de “crítica filosófica”. Tal operación crítica, sin embargo, no ha de ser entendida como una simple interpretación de textos y posiciones filosóficas precedentes o contemporáneas, pues, como escribe se lee en *Das*

no corresponda”, sino que debe penetrar el nervio del adversario, “entrar en la fuerza del adversario y emplazarse en la órbita de su vigor” (*WdL*, 14 y 15; *CdL* II, 129). La refutación de un sistema filosófico implica, para Hegel, mostrar cómo tal sistema, desde sí mismo, se eleva al punto de vista superior, verbigracia, se trata de mostrar la sustancia como génesis del concepto, como tal que desde sí puede elevarse al concepto, puede acceder a conocerse y reconocerse como espíritu. En este sentido, la filosofía hegeliana no es otra cosa que spinozismo plenamente realizado. Sobre la presencia de Spinoza en la *Ciencia de la lógica*, cf., Micheli (2004). Me permito también remitir a Palermo (2016).

7 Desde mi lectura, los textos de los primeros años de Jena – sobre todo *Fe y saber* – representan el primer paso de una jugada conceptual que culmina en la *Ciencia de la lógica*, con la noción de “refutación” del spinozismo, que al mismo tiempo implica mostrar la sustancia como “génesis” del concepto. Sobre estos dos momentos de la confrontación de Hegel con Spinoza, me permito remitir a Palermo (2016) y a Palermo (2015).

Wesen der Philosophisches Kritik – texto introductorio al primer número del *Kritisches Journal der Philosophie* – la crítica filosófica se constituye como una *Wegbereitung*, es decir como una preparación o introducción a la verdadera filosofía. Desde este punto de vista, la crítica no es mera actividad de corrección de doctrinas filosóficas, cada una de ellas expresión de una razón diferente. La crítica no es ajena o externa al movimiento de acceso a la verdad, sino que es ejercicio de enmendación que la razón lleva a cabo consigo misma; es el itinerario mediante el cual la razón logra adecuarse a sí misma. La crítica filosófica es, entonces, para el Hegel de los primeros años de Jena, el momento negativo de destrucción y extirpación de las limitaciones, que exige e implica a su vez el momento positivo de despliegue acabado de la razón⁸.

Desde este punto de vista, se puede decir que a principios del siglo XIX Hegel atribuye a la crítica filosófica un rol similar al que atribuye a la lógica, entendida como introducción a la verdadera filosofía o metafísica. Se trata, en ambos casos, de liberar el camino de la razón de la “maleza” del entendimiento. Para ello, escribe el de Stuttgart, la crítica no puede no partir de la verdadera idea de filosofía y tiene como objeto “mostrar claramente el modo y el grado en el que ella [la idea] emerge de manera libre y clara” en la obra criticada, así “como también [mostrar] en qué medida ella se ha elaborado en un sistema científico de la filosofía” (WPK, 119). La mirada de la crítica es, en este sentido, doble: por un lado, ella contempla la verdadera idea de la razón que, como esta última, es una y eterna; por el otro, se vuelve hacia la obra criticada y allí donde tenga ante sí a una verdadera y genuina filosofía habrá de reconocerla y reconocerse en ella, habrá de extraer de ella, su íntimo núcleo filosófico que puede esconderse, como escribe Hegel, en “las filosofías más diferentes, que se desacreditan mutuamente como dogmatismos y desvaríos del espíritu” (DS, 31; Dif., 123)⁹. Se trata entonces de reconocer la “idea” de la filosofía que necesariamente habita cada obra genuinamente filosófica. Esta es la tarea que Hegel lleva a cabo en *Glauben und Wissen*, cuyo objeto no es solamente el de una desestimación de las que llama “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita”, sino también el del reconocimiento de la *idea*, es decir de la verdad, sobre las que estas filosofías se fundan.

Como bien ha dicho Valerio Verra (2007, p. 236), *Fe y saber* constituye un “grandioso fresco de la historia de la filosofía moderna”, basado en la convicción de que con las filosofías de Kant, Jacobi y Fichte, aquella ha cumplido acabadamente su ciclo, es decir, que las mismas realizan el espectro completo de posibilidades de un concepto dualista del saber. Principio fundamental de las posiciones propias de las “filosofías de la reflexión de la subjetividad finita” es el ser absoluto de la finitud y por ende la imposibilidad de la razón de elevarse por encima de aquella. Su centro de gravedad es, para Hegel, la subjetividad finita, la cual, se

8 Sobre el rol de la crítica filosófica en los primeros años de Jena, véase, Casadei (1995); Jonker (2004), y Palermo, (20151).

9 Sobre la diferencia entre este concepto de crítica y el concepto de crítica que surge a partir de la *Fenomenología del espíritu*, cf., Houlgate (2005).

configure como conocedora, como creyente o como agente, implica siempre contraposición y “contraste absoluto”. Es esta contraposición la que determina, en los autores mentados, la renuncia a lo Absoluto. Como escribe Hegel en la *Introducción* de *Fe y saber*, para estas filosofías, el Absoluto no está “ni contra la razón ni a favor de la razón”, sino simplemente “más allá” de ella; inalcanzable para ella (*GuW*; *FyS*, 54).

Desde este punto de vista, por otra parte, no hay diferencia entre el idealismo formal y subjetivo de Kant y Fichte y el realismo de Jacobi. Es más, desde el punto de vista de Hegel, estamos aquí ante dos caras de la misma moneda; dos *Standpunkte* que se implican mutuamente. Idealismo subjetivo y realismo objetivo representan la trampa en la que sigue enredada la *Bildung* moderna, con sus oposiciones yo-mundo; alma-cuerpo; concepto-intuición; razón teórica-razón práctica; ley-inclinación; naturaleza-espíritu; individuo-estado.

El destino de la razón moderna – razón que según Hegel no es sino entendimiento – no es sino dualismo, contraposición y, por lo tanto, el abismo nulificador de la contradicción. Y aquí se ponen en evidencia dos elementos fundamentales: en primer lugar, el hecho de que Hegel lee la filosofía moderna a la luz de la noción jacobiana de nihilismo y de su filosofía de la historia, superponiendo de ese modo la idea de Jacobi acerca de la disolución ontológica de las variaciones del mundo con la dialéctica trascendental kantiana; en segundo lugar, que el filósofo de Stuttgart tuerce la interpretación jacobiana en la dirección de una apropiación del destino nihilista de la razón moderna, funcional a su superación por parte de la verdadera razón. En este movimiento superador de las filosofías de la reflexión, la figura del filósofo de Amsterdam adquiere una centralidad decisiva. La “lúcida vigilia” de Spinoza (*das Wachen des Spinoza*) se convierte en el arma más eficaz contra el dualismo moderno.

La filosofía moderna es, para Hegel, conciencia de la propia nulidad. Desde este punto de vista, la filosofía moderna es nihilismo que se ha vuelto sistema: “[...] y aquello que, por lo demás, significó la muerte de la filosofía, el que la razón renunciara a su ser en el absoluto, se excluyera sin más de él y se comportara solamente de modo negativo, eso mismo llegó a ser la cima de la filosofía, y el no ser de la Ilustración se convirtió así en sistema mediante la conciencia de esto” (*GuW*, 316; *FyS*, 54). Se podría decir, entonces, que, para Hegel, Jacobi representa una suerte de autoconciencia de la Modernidad, capaz de traducir en filosofía de la historia las conclusiones de la dialéctica trascendental kantiana: si para Kant la exigencia constitutiva de lo incondicionado, por parte de la razón, desemboca inevitablemente en antinomias y paralogismos que sin la solución trascendental corren el riesgo de barrer la razón misma; para Jacobi, tal destrucción de la razón es trágica autoaniquilación y resultado de un camino que alcanza su punto culminante en la sustancia de Spinoza y en el idealismo de Fichte. De todos modos, aun coincidiendo con el diagnóstico jacobiano – la razón moderna sucumbe en la nada –, la posición de Hegel difiere radicalmente de Jacobi respecto de las razones de este destino y de la forma de salir de él. En cuanto a las razones, para Hegel la razón moderna se hunde en su propia nada porque es meramente formal y subjetiva, de modo tal que una vez que ha llevado a cabo la crítica de todo conocimiento positivo,

volviéndose hacia sí misma, tal razón no puede hallar más que un “infinito espacio vacío del saber (*dieser unendliche leere Raum*)” que sólo puede ser llenado “con la subjetividad de la nostalgia (*des Sehns*) y del presentimiento (*Ahndens*)” (*GuW*, 316; *FyS*, 54)¹⁰.

Frente a este negativo, la razón moderna, que no es más que intelecto, postula lo positivo como “un más allá”, lo pone, escribe Hegel, en una fe fuera de sí y por encima de sí. La razón moderna es forma vacía, representación subjetiva, concepto kantiano, que para adquirir sentido y significado necesita de algo dado y externo, igualmente fijo y unilateral. Pero cuando los extremos son pensados como datidad, como algo que tiene consistencia en sí mismo y por sí mismo independientemente de lo otro de sí, la síntesis sólo puede llevarse a cabo como dominación de lado sobre el otro: la síntesis será o razón práctica kantiana, en la que el sujeto es todo y el objeto es nada, o razón teórica kantiana, en la que el objeto es todo y el sujeto, nada, aunque ese objeto sólo tenga un carácter fenoménico. Y allí donde la razón no se resigna a la condicionalidad fenoménica e intenta ir más allá, el resultado es la disolución de la razón en el *nihil negativum* de la contradicción, de la que la dialéctica kantiana es el ejemplo: “lo infinito y lo finito que no deben ser puestos como idénticos en la Idea, pues cada uno es absoluto para sí, están de esa manera en relación de dominio el uno frente al otro. Pues en la absoluta oposición de éstos lo determinante es el concepto. Pero por encima de esta absoluta oposición y de las relativas identidades del dominio y de la comprensibilidad empírica está lo eterno. Puesto que aquella contraposición es absoluta, lo eterno es la esfera de lo no calculable, de lo no concebible, vacío, un Dios incognoscible que está más allá de los mojones fronterizos (*Grenzsphäre*) de la razón, una esfera que no es nada para la intuición, pues la intuición aquí es sólo sensible y limitada; por tanto nada para el placer; pues sólo hay felicidad sensible (*Glückseligkeit*), nada para el conocimiento, pues lo que se llama razón no es otra cosa que un cargar todo y cada cosa en la cuenta de la individualidad y poner toda idea bajo la finitud” (*GuW*, 319; *FyS*, 58)¹¹.

Ahora bien, ¿cómo se ha de salir de este abismo nulificante en el que la razón formal moderna cae? En realidad, según Hegel, no se trata de “salir” o de evitar tal abismo, sino de

10 Según Frederick Beiser, el siglo XVIII como siglo de la crítica desembocaría en una metacritica en la que la cuestión primordial gira en torno al problema de la fundamentación de la autoridad de la razón. Si para Kant la pregunta fundamental era cómo es posible la metafísica, para la *nachkantische Philosophie*, la pregunta será en cambio cómo es posible una crítica del conocimiento. En las reflexiones de la filosofía postkantiana, lo que está en juego es, pues, la legitimidad de la operación crítica realizada por la razón, el “lugar” y el estatuto de la razón como actividad cognoscitiva que debe justificarse como tal (Beiser, 1987, p.7).

11 Se lee también: “Pero, en la perfección de la abstracción sobre esa contraposición, o contraposición objetiva ideal, la reflexión sí es puesta objetivamente, y cada cual es puesto como algo que no es lo que lo otro es. La unidad y la multiplicidad hacen frente aquí cada una a la otra en cuanto abstracciones, por lo que ambos opuestos poseen respectivamente, frente al otro, los dos aspectos de la positividad y la negatividad, de modo tal que lo empírico es a la vez un absoluto algo y una absoluta nada para el concepto. Mediante el aspecto de la positividad son el empirismo precedente, mediante el de la negatividad son a la vez idealismo y escepticismo. A aquel le llaman filosofía práctica, a éste filosofía teórica. En aquel tiene lo empírico absoluta realidad para el concepto, o en sí y para sí, en éste es nada el saber sobre el mismo”, *GuW*, 320; *FyS*, 59.

recorrerlo; se trata de atravesar el espacio conceptual del entendimiento y de sus determinaciones y llevarlos a cumplimiento. Se trata, pues, de asumir la contradicción y desarrollarla. Desde este punto de vista, si mi lectura es correcta, ante el *aut aut* de Jacobi, “o la nada o Dios”, la respuesta de Hegel sería: la nada es el destino ineluctable de una razón que se reduce a entendimiento; pero esto no significa que tal camino haya de ser abandonado. Se trata, en cambio, de recorrerlo y completarlo. Dicho de otro modo: la dialéctica kantiana, como itinerario en el que se pone de manifiesto la contradicción nulificante de la razón, es momento constitutivo y necesario en el camino de acceso de la razón a sí misma.

Allí donde Kant retrocede¹², entonces, lo que se ha de hacer es avanzar; se han de desarrollar y completar todas las determinidades del entendimiento, mostrando cómo las mismas culminan en la contradicción, en la que se pone de manifiesto la nada de un razón circumscripita a entendimiento. Este movimiento de completamiento (*Vervollständigung*) de las determinaciones intelectivas es tarea propia de la lógica, cuyo itinerario negativo debería permitir descubrir, “más allá” de este desierto, la razón positiva, que el filósofo identifica con la metafísica o filosofía propiamente dicha. Es aquí donde resplandece, según Hegel, la sustancia de Spinoza.

Ahora bien, ¿cómo presenta Hegel a Spinoza en este texto? En principio, por contraposición al dualismo propio de las filosofías de la reflexión, la filosofía de la sustancia es, para Hegel, filosofía de la identidad. Y es también filosofía de la infinitud: si en Kant, en Jacobi y en Fichte, lo infinito se presenta siempre como un más allá de la razón, Spinoza accede al *infinitum actu*, es decir, al verdadero infinito; y este infinito spinoziano es tal porque es “la absoluta afirmación de la existencia de alguna naturaleza” y es “absoluto concepto, igual a sí mismo, indivisible y verdadero, que comprende en sí lo particular o lo finito según su esencia y que es único e indivisible”. En la sustancia, pues, según Hegel, lo particular y lo finito no se excluyen ni se contraponen, como en el concepto vacío y en la infinitud de la abstracción, “y este infinito es la idea misma” (*GuW*, 354; *FyS*, 98).

12 El “concepto” en Kant – aunque lo mismo podría decirse de Fichte, según Hegel – es sólo forma vacía sin contenido, forma que necesita que el contenido le sea dado desde fuera. Por eso, toda vez que la razón intenta realizarse a sí misma, es decir, intenta realizar la necesidad de lo incondicionado que la constituye como razón, el resultado sólo puede ser la nada de la contradicción, un vacío en el que la razón descubre su propio ser nada en tanto que formal y subjetiva. Es evidente, entonces, que Hegel lee la dialéctica kantiana a la luz de las consideraciones jacobianas sobre el nihilismo como destino de la razón. Desde este punto de vista, en la dialéctica trascendental Kant vio hacia dónde va la razón; el problema es que no llegó a comprender que la contradicción, esa nada en la que la razón sucumbe no es *Ende* de la misma, sino sólo su lado negativo y necesario, que se ha de completar con un lado igualmente necesario, mas positivo. Hegel dice aquí: el $+A-A=0$ es sólo “el lado negativo de la idea absoluta”. Kant, en cambio, ante este *Abgrund* retrocede horrorizado: “por amor de la humanidad y de su facultad de conocer” – o, como dirá en las *Lecciones*, “por una cierta ternura por las cosas del mundo” –, habiendo llegado al umbral de la auténtica razón, Kant da marcha atrás. Es en este sentido que Hegel afirma que el filósofo de Königsberg roza la idea suprema de la filosofía, pero se la deja escapar, fijando finalmente como positividad sólo el conocimiento fenoménico. Lo cual significa renunciar a la razón y absolutizar el entendimiento (cf., *GuW*, 325 y 333; *FyS*, 65 y 74).

En *Fe y saber*, entonces, Hegel reconoce en la sustancia de Spinoza el genuino concepto de la infinitud. Si desde la así llamada *Lógica y metafísica* de Jena de 1804-1805, y más explícitamente desde la *Fenomenología del espíritu*, la sustancia será entendida como la verdad mas no la verdad completa, en los textos de los primeros años de Jena, la filosofía spinoziana aún se presenta como acceso a la verdadera idea de la infinitud. Por ello Spinoza puede ser un “antídoto” contra las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita. En éstas, lo infinito se mantiene siempre como opuesto a lo finito, convirtiéndose así, desde un punto de vista teórico, en objeto incognoscible y, desde un punto de vista práctico, en tarea inalcanzable. Habría un rasgo de unilateralidad en estos *Standpunkte*, en virtud del cual no se reconoce la infinitud a la que se accede como meramente negativa y como abstracción. Así, por ejemplo, el infinito de la filosofía de Fichte es un infinito sólo negativo que Hegel identifica, jacobianamente, con la nada – “+A-A=0”¹³ –, distinguiéndolo de este modo del *infinitu actu* de Spinoza como “identidad de todo y de las partes”.

Hete aquí una afirmación decisiva, en la cual se pone de manifiesto que la lectura hegeliana de Spinoza se lleva a cabo no sólo *contra* Kant (y contra Jacobi), sino también *a través* de Kant (y a través de Jacobi). Hegel se sirve de la doctrina spinoziana para realizar, a través de ella, una emendación de la filosofía crítica; emendación que comporta, a su vez, una remodelación de la filosofía de Spinoza a partir o a través de las coordenadas teóricas y de los problemas abiertos por la filosofía crítica: la sustancia es manipulada y plegada de manera tal que puede devenir instancia de unificación de los opuestos de la filosofía trascendental: sobre todo, de la contraposición entre razón teórica y razón práctica, entre naturaleza y espíritu o entre naturaleza y libertad.

Esta apropiación y manipulación de la sustancia a través de la filosofía trascendental de matriz kantiana queda explícitamente reflejada en la lectura de la misma mediante algunos conceptos clave de la *Crítica de la facultad de juzgar*, texto en el que, según el filósofo de Stuttgart, – como según muchos de sus contemporáneos – Kant ha logrado superar las rígidas columnas de Hércules por él mismo impuestas a su filosofía. Es en este sentido que ha de ser entendida la identificación de la noción de idea con el concepto de absoluto o infinito, sobre todo si tenemos en cuenta que idea es “idea de la razón” y que, como escribe Hegel en el capítulo dedicado a Kant, el mérito de la filosofía kantiana consiste en haber accedido a la

13 “De aquí se sigue que el verdadero carácter del pensamiento (*des Denkens*) es el de la infinitud. Pues, en efecto, en cuanto que el concepto absoluto es infinitud – afirmación absoluta en sí (*an sich*), pero vuelta frente a lo opuesto y finito como su identidad, es entonces absoluta negación, y esta negación como siendo realmente puesta (*seiend, reell, gesetzt*), es el poner de los opuestos +A-A=0. La nada (*das Nichts*) existe como +A-A, y es según su esencia infinitud, pensamiento, concepto absoluto, absoluta afirmación pura. Esta infinitud abstraída de la sustancia absoluta (*abstrahierte Unendlichkeit der absolute Substanz*) es aquello que Fichte puso al acceso de nuestra nueva cultura de la subjetividad como el Yo o la pura autoconciencia, puro pensamiento, es decir, como el eterno actuar o producir de la diferencia, que el pensamiento reflexivo conoce sólo como producto” (*GuW*, 358; *FyS*, 102).

höchste Idee der Vernunft, la idea de lo incondicionado o infinito, mientras que el demérito o déficit de tal filosofía radica en no haber sabido mantenerse fiel a su propio descubrimiento.

La lectura de Spinoza a través de Kant se pone en evidencia en la definición de la sustancia como “infinito concreto” o como instancia en la que los opuestos son uno, es decir, como “unidad del todo y la parte”. Decir que la sustancia es la unidad de todo y parte equivale a decir que la sustancia es “*causa sui*”, mas aquí la noción de *causa sui* no parece referirse a la relación esencia-existencia, como en el concepto con el que se abre la *Ética* de Spinoza, sino a la relación causa-efecto, así como es utilizada por Kant, en la tercera *Crítica*, con el objeto de dar cuenta del concepto de fin natural. Desde este punto de vista, *causa sui* indica para Hegel, como ya para Kant, movimiento biunívoco de causa y efecto, o de todo y parte¹⁴; y es precisamente esta reversibilidad causal¹⁵ la que permite identificar la sustancia spinoziana, en tanto que unidad de opuestos, con el entendimiento intuitivo de los §§76 y 77 de la tercera *Crítica*: “Si Kant no hubiera tenido presente la unidad de Spinoza como su unidad del entendimiento, que llama razón teórica y razón práctica, sino como su idea de la unidad de un entendimiento intuitivo, como aquel en el que concepto e intuición, posibilidad y realidad son uno, entonces habría debido tomar la unidad spinozista no por una unidad abstracta que rechaza la finalidad, es decir una absoluta conexión de las cosas, sino como una unidad orgánica inteligible absolutamente en sí, y habría reconocido de ese modo inmediatamente esa unidad orgánica, el fin de la naturaleza que concibe como determinación de las partes por el todo, como la identidad de la causa y el efecto” (*GuW*, 342; *FyS*, 83-84). Si en la unidad spinoziana Kant hubiera visto no un idealismo de las causas finales, que niega el principio explicativo de la conexión según fines, sino la unidad propia de un entendimiento intuitivo, entonces la sustancia no se le habría presentado como una unidad meramente “ontológica”, pues se le habría revelado como la misma unidad a la que accede nuestra facultad de juzgar cuando piensa la conformidad a fines, es decir, cuando piensa *como* un entendimiento intuitivo.

Al mismo tiempo, la identificación de sustancia y entendimiento intuitivo, realizada a través de los caracteres del fin natural de Kant – reciprocidad de causa y efecto y de todo y parte –, le permite a Hegel una apropiación del concepto kantiano de entendimiento intuitivo en la que el mismo no se presenta sólo como idea que la razón puede pensar sin

14 En la *Crítica de la facultad de juzgar*, Kant declina el concepto de *causa sui*, es decir, de reciprocidad causa-efecto (que, según él, es un concepto que puede pensarse sin contradicción pero que no puede comprenderse), en el sentido de reciprocidad todo-parte, horizontalizando así una relación, la de reciprocidad causa-efecto, que no deja de presentar tensiones respecto del horizonte conceptual de la filosofía trascendental. Sobre esta problemática, cf. Illetterati-Michellini, 2008.

15 En el escrito *Relación del escepticismo con la filosofía* (1802), Hegel elogia la filosofía spinoziana justamente en virtud de estas contradicciones que es capaz de asumir: “Spinoza comienza su *Ética* con la aclaración: por causa de sí mismo entiendo aquello cuya esencia contiene en sí la existencia; o aquello, cuya naturaleza sólo puede concebirse como existente. Ahora bien, el concepto de esencia o de naturaleza sólo puede ser puesto en la medida en que se abstrae del concepto de existencia; uno excluye al otro; uno es determinable solo en cuanto es lo contrario del otro; si ambos son puestos como unificados, entonces su unión contiene una contradicción, y ambos son al mismo tiempo negados”, *WSP*, 208 (trad. mía).

contradicción pero que no puede determinar cognitivamente, sino como “razón real” (*reelle Vernunft*), es decir, como “principio supremo de la naturaleza y de la identidad de lo universal y lo singular” (*GuW*, 342; *FyS*, 83). La razón es real porque es organismo, unidad orgánica, reciprocidad de todo y parte – se podría añadir, que la razón es sistema –; y el organismo es, a su vez, él mismo razón – aquí radica, por otra parte, la posibilidad misma de una filosofía de la naturaleza.

IV.

Para concluir: la sustancia spinoziana es, para el Hegel de *Fe y saber*, infinitud verdadera y concreta; se distingue del infinito abstracto e intelectual de las filosofías de la reflexión de la subjetividad finita, que mantiene siempre lo finito fuera de sí, como tal que se le contrapone, finitizándolo. En tanto que verdadera infinitud, la sustancia es *causa sui* o reciprocidad de todo y parte, concepto en el cual se pone de manifiesto que Hegel lee la sustancia a la luz del concepto kantiano de fin natural de la tercera *Crítica*. Sólo de este modo, el concepto fundamental de la filosofía spinoziana puede ser pensado como unidad de contrarios o, dicho de otro modo, como unidad orgánica u organismo.

Se trata, creo, de un punto crucial, pues permite medir la distancia entre el Hegel de los primeros años de Jena y el Hegel que surge a partir de la *Fenomenología del espíritu*. Por un lado, se puede decir que, leyendo a Spinoza *contra* Kant, mas *a través de* Kant, Hegel pliega el concepto de sustancia del filósofo holandés en una dirección que no le es conatural, a saber, la de la incorporación de la finalidad; de una finalidad que – cabe recordarlo –, a la par de la finalidad natural de los seres organizados de la naturaleza de Kant, no es externa o relativa, de suerte que la sustancia como *causa sui* o *finis sui* no implica rehabilitación alguna de la lógica medio-fin atribuible sólo a la finalidad externa¹⁶. Por otro lado, el carácter orgánico de la sustancia, su constituirse como reciprocidad de todo y parte o de causa y efecto, desaparece en la lectura hegeliana de la sustancia de Spinoza desde la segunda mitad de la estada jenense. Para entonces, Hegel ya no habrá de reconocer, en la sustancia spinoziana, ninguna distinción y, por lo tanto, ningún movimiento. Aquella devendrá más bien, el *Abgrund* en el que todo sucumbe, en el que todas las diferencias se hunden para no volver a emerger. Como se lee en las *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, la sustancia comporta la disolución del mundo, la negación de toda determinación y por lo tanto de toda distinción. De ahí la idea hegeliana del “acosmismo” de Spinoza: lo que falta en el filósofo de Amsterdam no es Dios, sino el mundo. Para el Hegel que escribe la *Fenomenología del espíritu* el carácter afirmativo de la sustancia ya no implica que ella contenga dentro de sí lo particular, lo finito, lo opuesto, sino todo lo contrario: la “afirmación absoluta” de la sustan-

16 La lectura hegeliana, desde este punto de vista, no comporta una tergiversación del pensamiento de Spinoza, que en el *Apéndice* al primer libro de la *Ética* criticaba el antropomorfismo del pensamiento finalista; pues el finalismo que Spinoza critica es, en primera instancia, el finalismo que Kant llama externo o relativo, en el que se piensa siempre un concepto, en tanto que representación, como causa de la cosa. Para una lectura diferente a esta, cf., Morfino (1997).

cia se declina como tal que lo negativo es puesto fuera de ella, de suerte que, como se dirá en la segunda edición de la *Ciencia de la lógica*, la sustancia es *Anfang* que es al mismo tiempo *Ende*, pues todo movimiento es aquí externo a la sustancia misma. La misma, entonces, se presentará como inmutable e inerte; mientras que lo finito aparecerá como contingente, carente de verdad y, por lo tanto, tal que diluye toda consistencia: el mundo, en Spinoza, aparece como otro al lado de Dios; y es precisamente este poner lo finito “al lado” o por fuera de la sustancia, lo que hace que el mundo se disuelva configurando por otra parte a la sustancia como un abismo sin forma. Cómo conciliar esta imagen de Spinoza con aquella según la cual la sustancia es la verdad aunque no la verdad completa es una cuestión que excede esta presentación.

Bibliografía

- Beiser, F. C. (1987). *Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge-London: Harvard University Press.
- Casadei, G. (1995). *Idea di mediazione e immanenza critica nel primo Hegel*. Pisa: ETS.
- Düsing, K. (1992). *Von der Substanz zum Subjekt. Hegels spekulative Spinoza-Deutung*. En: M. Walther (ed.). *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 163-196.
- Garin, E. (1974). *Intellettuali italiani del XX secolo*. Roma: Ed. Riuniti.
- Hegel, G.W.F. (1968). *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg (cit., como GuW, seguido por número de página); trad. esp. de Serrano, V. (2007). *Fe y saber. O la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Madrid: Biblioteca Nueva (cit. como FyS, seguido por número de página).
- Hegel, G.W.F. (1968). *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinhold's Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 4, Meiner, Hamburg (cit. como DS, seguido por número de página); trad. esp. de M. Del Carmen Paredes Martín (2010). *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*. En: *Hegel I*. Madrid: Gredos, pp. 98-177 (cit. como Dif., seguido por número de página).
- Hegel, G.W.F. (1992). *Enzyklopedie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. En: *Werke*, Bd. 8. Frankfurt: Suhrkamp Verlag (cit. como Enz., seguido del número de apartado).

- Hegel, G.W.F. (1981). *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Begriff*, en *Gesammelte Werke*, Bd. 12, Meiner, Hamburg (cit. como *WdL*, seguido de número de página); trad. esp. de F. Duque (2015). *Ciencia de la lógica II. La lógica subjetiva. La doctrina del concepto*. Madrid: Ábada (cit. como *CdL*, seguido de número de página).
- Houlgate, S. (2005). *Glauben und Wissen: Hegels immanente Kritik der kantischen Philosophie odie die (illegitime) "Ahnung eines besseren"?*. En: Arndt, A.-Bal, K.-Ottmann, H. (ed.). *Hegel Jahrbuch: Glauben und Wissen* (Dritter Teil). Berlin: Akademie Verlag, pp. 152-158.
- Illetterati, L.-Michelini, F. (2008). *Introduction*. En: Illetterati, L.-Michelini, F. (eds.). *Purposiveness. Teleology between Nature and Mind*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Jonkers, P. (2004). *Philosophische Kritik in Hegels Systemkonzeption von 1801/02*, en Kimmerle, H. (ed.), *Die Eigenbedeutung der Jaener Systemkonzeptionen Hegels*. Berlin: Akademie Verlag, pp. 45-60.
- Michelini, F. (2004). *Sostanza e Assoluto. La funzione di Spinoza nella "Scienza della lógica" di Hegel*. Bologna: EDB.
- Morfinio, V. (1997). *Substantia sive Organismus. Immagine e funzione teorica di Spinoza negli scritti jenesi di Hegel*. Milán: Guerini & Associati.
- Palermo, S.V. (2015). «Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». Fe y saber ante la cuestión del nihilismo, en *Revista Electrônica de Estudos Hegelianos*, n. 20, año 12, pp. 50-70.
- Palermo, S.V., (2016). *La sostanza come genesi del concetto. Sulla lettura hegeliana di Spinoza nella Wesenslogik*. En: L. Fonnesu-L. Ziglioli (ed.). *System und Logik bei Hegel*. Hildesheim-New York: Georg Olms, pp. 193-212.
- Palermo, S.V. (2015). «Una vía genuina a la verdadera filosofía». Estatuto y rol de la crítica filosófica en el *Über das Wesen der philosophischen Kritik*, en "Cadernos de Filosofia Alemã", v. 20, n.1, pp. 109-123.
- Sandkaulen, B. (2007). *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und der Faktizität des Einzelnen. Hegels reflektionslogische "Widerlegung" der Spinozanischen Metaphysik*, en "International Jahrbuch des Deutschen Idealismus", n.5, pp. 235-275.
- Solé, M.J. (2013). *La polémica del spinozismo. Antecedentes, Desarrollo y consecuencias*. Estudio preliminar de M.J. Solé (ed.). *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes-Prometeo, pp. 9-112.
- Verra, V. (2007). *Filosofia moderna e riflessione in 'Glauben und Wissen'*. En V. Verra. *Su Hegel*. Bolonia: Il Mulino, pp. 136-247.

“A GREAT NOBLE MAN YET A DENIER OF GOD ACCORDING TO STRICT CONCEPTS”: SPINOZA ENTANGLED BETWEEN FICHTE AND HÖLDERLIN

WAGNER DE ÁVILA QUEVEDO

Instituto Federal do Rio de Janeiro | BR

Universität Erfurt¹ | DE

wagner.quevedo@ifrj.edu.br

Abstract: The reception of Spinoza in German Idealism is anything but unequivocal. The great noble man of the last century, in Hölderlin's words, despite being cursed for a long time in the German 18th century, began to attract the interest as his philosophy was compared with that of Leibniz, an association that placed him alongside an important figure for the Aufklärung. The 1780s would place Spinoza definitively in the German philosophical debate, starting with the quarrel over pantheism (Pantheismusstreit) initiated by Jacobi. Despite the latter's intention to accuse the former of atheism, Spinoza fell in into Goethe's grace as well as, in Tübingen, into the young friends still in their philosophical beginnings: Hölderlin, Hegel and Schelling. When Fichte made his debut in Jena, Spinozism had already established itself as the inevitable and irrefutable rational system. The aim of this essay is to show how intricately Spinoza and Spinozism appear in a debate that has long remained secondary in the research of German idealism, namely in Hölderlin's Fichte-Kritik in Jena (1794-1795), and in the suspicion that Fichte's system was at the watershed between being considered dogmatic or not. To approach this debate, it will be necessary to consider some Fichtean formulations of his Wissenschaftslehre of 1794, as well as some aspects of Hölderlin's philosophical conception at the time. As result, we can see that Hölderlin incorporate Spinoza in way not foreseeable in Jacobi's and in Fichte's Spinoza-polemic. Although there is no concrete textual mobilization of Spinoza by Fichte or Hölderlin, I assume that Spinozism is as present in its spirit (Geist) as Kantianism is by the time, even if the letter (Buchstabe) of the former is not present.

Keywords: *Fichte, Hölderlin, Spinozism, Pantheism, Fichte-Kritik.*

¹ Fellow of the Alexander von Humboldt Foundation (AvH/DE) in cooperation with Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES/BR) (2023-2024).

Resumen: *La recepción de Spinoza en el Idealismo alemán es todo menos inequívoca. El gran noble del siglo pasado, en palabras de Hölderlin, a pesar de haber sido maldecido durante mucho tiempo en el siglo XVIII alemán, comenzó a suscitar el interés al ser comparada su filosofía con la de Leibniz, asociación que lo situó junto a una figura importante para la Aufklärung. La década de 1780 situaría definitivamente a Spinoza en el debate filosófico alemán, a partir de la disputa sobre el panteísmo (Pantheismusstreit) iniciada por Jacobi. A pesar de la intención de este último de acusar al primero de ateísmo, Spinoza cayó en gracia de Goethe, así como, en Tübinga, de los jóvenes amigos aún en sus comienzos filosóficos: Hölderlin, Hegel y Schelling. Cuando Fichte debutó en Jena, el espinosismo ya se había establecido como el sistema racional inevitable e irrefutable. El objetivo de este ensayo es mostrar cuán intrincadamente aparecen Spinoza y el espinosismo en un debate que durante mucho tiempo ha permanecido secundario en la investigación del idealismo alemán, a saber, en la Fichte-Kritik de Hölderlin en Jena (1794-1795), y en la sospecha de que el sistema de Fichte se encontraba en la línea divisoria entre ser considerado dogmático o no. Para abordar este debate, será necesario considerar algunas formulaciones fichteanas de la Wissenschaftslehre de 1794, así como algunos aspectos de la concepción filosófica de Hölderlin en aquel momento. Como resultado, podemos ver que Hölderlin incorpora a Spinoza de un modo no previsible en la Spinoza-polémica de Jacobi y de Fichte. Aunque no hay una movilización textual concreta de Spinoza por parte de Fichte o Hölderlin, parto de la base de que el espinosismo está tan presente en su espíritu (Geist) como el kantismo en la época, aunque la letra (Buchstabe) del primero no esté presente.*

Palabras clave: *Fichte, Hölderlin, Espinosismo, Panteísmo, Fichte-Kritik.*

1. Introduction

While at the *Tübinger Stift*, Hölderlin writes to his mother in February 1791, and tells her of his thoughts on God, immortality and Christian faith. Aiming to not alarm her piety with his philosophical way through the study of “reason’s proofs of God’s existence and of immortality”, he declares still relying on the faith (*Glaube*) of his heart, for which there would be irrefutably given the longing for God: “But do not we doubt precisely on that which we most long for? Who brings us out of this labyrinth? – Christus.” (MA II: 469)² We may stick on the otherwise rhetorical question to Mrs. Johanna Christiana Gok. Along his philosophical path, the son declares to have fallen in his hands “writings on and of Spinoza, a great noble man from former century, yet a denier of God according to strict concepts.” (MA II: 468) As opposed to his “pious heart”, there remains the conviction, perhaps a little milder for the sake of the addressee, that “if one precisely inspects with the from heart abandoned cold reason, one must come to his [Spinoza’s] ideas if it is the case to explain everything”. (MA II: 468)

This insight is anything but new, since Friedrich Jacobi had already ascribed to Lessing the following statement: “There is no philosophy other than of Spinoza” (JSW 1,1: 18)³ – to which Jacobi adds: “I love Spinoza because he, more than any other philosopher, brought me to the complete conviction that certain things cannot be developed, to which one must therefore not close one’s eyes, but accept them as one finds them” (JWB 1,1: 28). But then if Jacobi does accept things as he finds them based on a faithful *salto mortale* (JWB 1,1: 20), this might not help authors like Fichte and Hölderlin, born out of the spirit of Kantian criticism.

We know that what fell in Hölderlin’s hands *on* Spinoza was precisely the quoted Jacobi’s *Über die Lehres des Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785), and we know it namely from Hölderlin’s notes on this book, probably written down in the summer of 1790 (MA II: 39-43; MA III: 379). What we do not know is *of* which Spinoza’s writings Hölderlin might have read, though. Lack of strict reference to primary text sources should not surprise at the time, for it is characteristic of an entire generation, including Kant and Fichte, that any landmarking on philosophical authority, may it out of its textuality, would not be a must for justifying their own theses (Ivaldo, 1992, p. 59). Not only Hölderlin’s, also Fichte’s reference to Spinoza does not go back to the latter’s texts, being rather generic. One exception we find in Ernst Platner’s *Philosophische Aphorismen* (1776/1782), which considers Spinoza’s texts concretely, and on which Fichte lectures in the winter semester 1794 (GA II/4: 242-249). Platner had also stated that Spinoza’s system is difficult to refute and difficult to avoid, although not in the same sense Jacobi found it (GA II/4 S: 200). Apart from our epistemic justified standards hang on textuality, this earlier phenomenon does not disturb the fruitful reception of Spinoza in German Idealism, as I hope to show in what follows,

2 Quoted from Hölderlin [1992] with the abbreviation *MA*, followed by volume and page. Unless if quoted from editions in English, all translations from German are mine.

3 Quoted from Jacobi [1998], *JWB*, volume, page.

based on Hölderlin's critique of Fichte's philosophy. Despite the lack of textuality on the case Spinoza, if we may recur not only to Fichte's differentiation of *Spirit* (*Geist*) from *Letter* (*Buchstabe*), but to Dieter Henrich notion of constellation (Henrich, 1991), we might be in better condition to grasp the spirit of Spinozism flowing under the surface of a deep river beneath one decade of post-Kantianism, before achieving the estuary of Hegel's system. That is what teleological discursive schemes on the issue tell us usually, though certainly not immune to criticism.

2. Spinoza reloaded

Beyond Kant as surely the primer interlocutor by the time, it is worth remembering that one of the reasons why we see Spinoza in Fichte's ranking of philosophical partners traces back a broader process of his reception throughout the 18th century. Due to excommunication from Judeo-Christian milieu of previous century, Spinoza bore the image of a "cursed" philosopher, widespread in Germany as that of an atheist whose doctrine represented a moral, theological and political danger (Solé, 2011, pp. 56-65). But a rehabilitation gradually began to take place during the German *Aufklärung* in the 1750s, with Lessing and Mendelssohn holding different points of view on the compatibility of Spinoza's thought with that of Leibniz – which meant a comparison with the leading philosophical figure for the German *intelligentsia* by that time (Solé, 2017a, pp. 213-219). In the mid-1770s, Goethe and Jacobi also took part in Spinoza's new reception, and this happened in the broader context of their reacting to what they grasped as a mechanical and disenchanted view of the world underway, resulting from *Aufklärung*'s project. Goethe's approach was motivated rather by sentiment, while Jacobi's by the defense of the immediate knowledge of faith. They both shared an admiration for Spinoza, although Goethe had in mind the pantheistic aspect of unity with totality, and Jacobi targeted precisely the atheism and fatalism of the author of the *Ethics*. Decisive here was the meeting Jacobi and Lessing may have had in the summer of 1780, when the latter might have confessed his own Spinozism, of which the former bears witness in his *Über die Lehres des Spinoza*, published four years after Lessing's death. The book triggered the famous quarrel over pantheism (*Pantheismusstreit*) and provoked a series of reactions that ended up incorporating Spinoza into German debate definitively. After stated that Spinoza's thought, though atheistic and fatalistic, should be held as the only irrefutable rationalist philosophy, the polemic ended up arousing even the interest of Kant, who criticized the view of Spinoza's fatalism linked to the "idealism of final causes" (*KU*, AA 05: 392-393), and thereafter set the rationalist line of the debate Fichte would also endorse.

3. Tricky theoretical liaisons: Fichte's Spinoza

To say the least then, Spinoza was already reloaded after the moralist-conservative campaign had discharged him, and ready for new rounds when Fichte wrote his first *Wissenschaftslehre*. At the very end of the first principle of the *Foundation of the Entire Doctrine of Scientific*

Knowledge (1794-95), Fichte sets out the historical-philosophical references for his “doctrine of scientific knowledge”. Its absolute foundation was already to be found in Kant, precisely in the deduction of the categories, although not exposed. This principle was also to be found previously in Descartes, whose *cogito, ergo sum* Fichte converts into *sum, ergo cogito* within his critical-systematic conception (GA II/3: 13, 91).⁴ Karl L. Reinhold, former professor of Fichte’s chair at Jena, would have gone one step further than Descartes with the “*repraesento, ergo sum*” or “*repraesentans sum, ergo sum*”, but he made little progress in the direction of the “doctrine of scientific knowledge” (thereafter *Wissenschaftslehre*), since representing would be in it only a “particular determination of being” (GA I/2: 262)⁵ that needs to be deduced, and therefore is not fundamental.

Amidst philosophers, Fichte considers that Spinoza has gone far *beyond* the proposition of *Foundation*: “he does not deny the unity of empirical consciousness, but he completely denies pure consciousness” (GA I/2: 263), i.e. he separates pure consciousness, exclusively in God, from empirical consciousness, in human mind. If we try to interpret this Reinholdian-Fichtean terminology within the frame of Spinoza’s philosophy, empirical consciousness along with its representations would be no more than a particular representation within the series of *immanent* representations in God⁶, which is the conception of reality and the Spinozian *substance*. Understood from Spinoza’s perspective, the Fichtean explanation of reality in consciousness would appear to be a vain endeavor, since substance is *causa sui* and encompasses the reality of everything (*omnitude realitatis*), including empirical determinations of the self as its modifications (*modi*). With the absolute I, Fichte’s introduction of a pure principle into consciousness from within consciousness itself would create a rift in Spinoza’s substance, so that Fichte’s reading should be taken for correct when saying that Spinoza would deny the pure consciousness of the *Wissenschaftslehre*. Thus, from Spinoza’s perspective, the Fichtean “I” could not be an I for its own sake, but because of something that contains it in principle and that, paradoxically, would be outside of it. In other words, the Fichtean empirical I, fiduciary of an absolute I, would be an I because of the substance. Spinoza’s substance could not accept a foundation in the self as an individual; it would be an I outside the self to which the individual refers, reducing effective subjectivity and its conscious life to internal and *immanent* modifications of substance. Given that Spinoza’s conception, according to Fichte, denies the dual structure of the pure I (both absolute and empirical concrete) by locating in substance what belongs to the I, the allegedly immanence of this substance is revealed rather as an annihilating transcendence of the I. Tricky enough.

4 Quoted from Fichte (1962-2012), *GA*, volume, page.

5 Fichte’s *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (1794-95) will be quoted from Daniel Breazeale’s translation, Fichte (2021). The pagination of *GA* is indicated on the margins of Breazeale’s edited text.

6 Quotes from Spinoza (2007), *E*, followed by book, proposition and other demonstrative specifications. See here E II: Prop. 11 u. corollarium): “Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei”.

In Fichte's systematic construction, the pure consciousness of *Wissenschaftslehre* equals God of Spinoza's *Ethics*. God is never conscious of himself, "for pure consciousness never attains to consciousness", which is why it must be denied in the Spinoza system; empirical consciousness is in the "particular modifications of the Deity" (GA I/2: 263). For Fichte, as for Jacobi, this system is consequential, but without foundation: "for what justifies his proceeding beyond that pure consciousness that is given in empirical consciousness?" (GA I/2: 263).⁷ Now, this Fichtean presupposition of a pure consciousness *given* in the empirical is problematic from the point of view of the principle of the *Wissenschaftslehre* in its own, and it affects what scholarship calls the "internal consistency of the self" (Klotz, 2006, p. 73). This is part of the transcendental construction of the pure I to explain the empirical, but the possible character of the *givenness* (*Gegebenheit*) is one of the *Foundation's* surplus claims that leaves room for suspicion. After all, what justifies Fichte affirmation of the existence of a pure consciousness (*Tathandlung*) as given in the empirical (*Tatsache*) if not a desire to theoretically jump over the empirical, at risk of falling into the old well-known dogmatism? Furthermore, by refusing consciousness to pure consciousness (*God*), the internal contradiction of the argument is obvious: if, by definition, pure consciousness does not reach consciousness, what is the case in which pure consciousness is given in empirical consciousness? By criticizing Spinoza, Fichte may not have realized that the argumentative arsenal could be turned against himself, wherein the program of the *Wissenschaftslehre* may result, perhaps deliberately, as inverted Spinozism (Solé, 2017, pp. 115-128).

Systematically, however, Spinoza's position is crucial in the *Foundation*, as it would represent the dogmatic realism the *Wissenschaftslehre* deconstructs from end to end. According to Fichte, what motivates the Spinoza system is a *practical effort* to produce the unity of human knowledge. From the perspective of the *Wissenschaftslehre*, Spinoza's error would lie in wanting to proceed by theoretical reasoning where it is driven by practical necessity, believing that an ideal can never be achieved as something given, i.e. as a *thing in itself* (*Ding an sich*), in a metaphysical sense. The desired unity cannot be a thing, for the object of the will is never put into a physical faculty with a view to effects in nature. Instead, it is the object of a rational endeavor. Spinoza would have understood his practical effort theoretically. As Fichte starts from the I, the unity conceivable in it is that of the practical ideal: "In the *Wissenschaftslehre* we will rediscover Spinoza's highest unity, not as something that *exists*, but rather as something that *ought* to be but *cannot* be produced by us" (GA I/2: 264). The unity is not the same as the absolute I of the *Foundation's* first principle, because it

7 See Schäfer (2006, p. 51). Schäfer interprets the objection as a "purely rhetorical" question, as if Fichte were questioning in Spinoza only the dogmatic transcendence of empirical consciousness. At the same time, Schäfer recognizes that "this quotation makes it clear that Fichte refers pure consciousness to empirical consciousness: the determinations of pure consciousness must also be measured by the facts of empirical consciousness and must be given and compatible with empirical consciousness". Now, if this is the case, Fichte's question cannot be merely rhetorical, but it mobilizes an essential aspect of his thought.

is the pure form of the position not yet filled out and specified by the different actions of the I derived and explained in the *Wissenschaftslehre*. The system must be realized.

Fichte states that any philosophy overstepping the “*I am*” necessarily leads to Spinozism (GA I/2: 264). On this basis, there are two opposed systems: *Criticism* or *idealism* within the limits of the I, and *Spinozism* or *dogmatism* beyond these limits. Dogmatism leads to a realism of a *thing (ens) in itself*, which fatalistically founds and determines the I: The I would then be entirely determined by a transcendent thing that suppresses the freedom of the finite I. In the critical system, the thing is posited within the I, so that as a result “criticism is *immanent* whereas dogmatism is *transcendent*, because it proceeds beyond the I” (GA I/2: 279-278). Fichte attacks dogmatism with a skeptical argument. When asking the dogmatist why the absolute must be one *thing* outside the self, and not the self, he cannot answer without admitting a foundation for the foundation of the thing in something else, etc. Dogmatism, in its consequences, must deny the possibility of knowledge when conceiving a foundation by infinite regression or by some unjustified presupposition like a dogma: “a thoroughgoing dogmatism is a skepticism that despairs over the fact that it doubts” (GA I/2: 280). Skepticism cannot be a system because it denies the possibility of a system in general, which also contains a contradiction because denial of a system can only be done systematically. From this radical skepticism, which he calls dogmatic⁸, Fichte defends a *critical skepticism*, which both points to the need for more consistent foundations in the face of the insufficiency of existing systems and carries out the propaedeutic task of deconstructing dogmatism to prepare the ground for idealism (GA I/2: 280; Breazeale, 1991, pp. 427-453).

The deconstruction of dogmatism is also task of interpretation, and Fichte tries to do it by reading Spinoza in terms of the principles presented in the *Wissenschaftslehre*. At the end of the exposition of the third principle, Fichte returns to Spinoza to ask him the same skeptical question that is asked of dogmatists in general: What is the foundation of substance? Fichte himself answers that there can be no foundation, its necessity *is* because it *is*, and Spinoza was moved rather by the practical necessity (i.e. freedom) to accept a supreme absolute unity. Spinoza is entirely rational and its refutation in favor of idealism is as misplaced as the refutation of the theses and antitheses in the Kantian antinomies. It is precisely for this reason that Fichte will constantly differentiate the positions of idealism and dogmatism throughout the *Foundation* (Schäfer, 2006, pp. 96-97). In the case of Spinoza, presented at the end of the section on the principles of *Wissenschaftslehre*, it is a key point to assess the position of his dogmatism (in Fichte’s eyes) within the system of the spirit: If Spinoza had understood the nature of the explanation’s demand of empirical consciousness, Fichte concludes, “he should have stuck with that unity given to him in consciousness” (GA I/2: 281).

8 The name is also given by Reinhold, for whom dogmatic skepticism, as opposed to critical skepticism, takes this name “because it tries to show that one must always doubt objective truth, that is, the real agreement of our representations with their objects” (Reinhold, 1795, pp. 130-131). On this, see Breazeale (1998, pp. 130-132).

Therefore, Fichtean interpretation of Spinoza is strategic. By identifying the practical datum underlying dogmatism, Fichte manages to expose the structure of the theoretical *Wissenschaftslehre* in view of its practical principle. He goes into a little more detail about the nature of this datum: “What drove the dogmatist beyond the I was not, as some seem to believe, a theoretical datum; it was a practical one: namely, the feeling (*Gefühl*) that our I, to the extent that it is practical, is dependent upon a Not-I” (GA I/2: 281). The dependence of the empirical I, which would point to something outside it, should be understood as a practical feeling of dependence on something that is not under the legislation of the self: the Not-I.⁹ The instability generated by this feeling provokes the search for equilibrium through the “feeling that it is necessary to subordinate and unify under the practical law of the I everything that is Not-I”, which is properly the object of an idea, i.e., it is “something that *ought* to be present and ought to be brought about by us” (GA I/2: 281). In other words, the dogmatic view of the world must be replaced by a critical one, and Spinoza’s realism, critically reinterpreted through the subordination of theoretical reason to practical reason, reveals the *transcendental* (not transcendent) meaning of each of its theses: Supreme unity is, in fact, the unity of consciousness; its thing-in-itself is the “substratum” of the general partibility of the third principle; Spinoza’s intellect and extension are the Fichtean I and Not-I. (GA I/2: 281-282)

From this point of view, Spinoza’s dogmatism would not go as far as the first principle of the *Wissenschaftslehre*, reaching at most the Not-I and partibility; it would be up to critical philosophy precisely to take the last step, i.e., to overcome (Spinoza’s) dogmatism. Fichte places the theoretical part of *Wissenschaftslehre* within the framework of this historical-critical reading of dogmatism and, in this sense, calls its theoretical part *systematic Spinozism*, with the difference that, for this Spinozism, the I (reality in general) stands for substance (*omnitudo realitatis*). The *Wissenschaftslehre* reveals *in totum*, on the other hand, the critical sense of that first practical demand driving dogmatism:

To this theoretical part, however, our system adds a practical part, which grounds and determines the theoretical part. The entire science is thereby brought to completion, and the contents of the human mind are completely exhausted. In this way ordinary human understanding (*gemeiner Menschenverstand*), which was insulted by all pre-Kantian philosophy and which, to judge simply from our own theoretical

⁹ In a note to the preface of the first edition of *Concerning the Concept of the Wissenschaftslehre or of So-Called “Philosophy”* (1794), Fichte presented this same fundamental notion as being the very object of dispute between dogmatists and critics: “Some future *Wissenschaftslehre* might be able to settle this controversy by showing the following: that our cognition is by no means connected with the thing in itself directly, by means of a representation, but is instead connected with it mediately or indirectly, by means of *feeling*; that, in any case, things are *represented only as appearances*, though they are *felt as things in themselves*; that no representation at all would be possible without feeling, but that things in themselves are cognized only *subjectively* – that is, only insofar as they have an effect upon our feeling” (GA I/2: 109).

philosophy, still remains separated from philosophy with no hope of reconciliation, is completely reconciled with philosophy. (GA I/2: 282)

4. Hölderlin on Fichte: *Wissenschaftslehre* under suspicious

Hölderlin finished his studies at the *Tübinger Stift* in December 1793 and moved to Waltershausen at the end of the month to work as a tutor to Charlotte von Kalb's son.¹⁰ For one year, this would be his main occupation whilst working on manuscripts of *Hyperion*. In November 1794, he went to Jena and probably arrived in time to attend Fichte's first lecture of the winter semester, when he also began to listen to him every day at the university.¹¹ The same month, Schiller published the volume of the *Neue Thalia* with the *Hyperion Fragment*. At the end of December, Hölderlin traveled with von Kalb and her son to Weimar; at the beginning of January 1795, he left his overwhelming post as preceptor, settling in Jena until the beginning of June.

From initial praise of Fichte's lessons and of his performance as an orator and a thinker capable of "investigating and determining the principles of the most remote domains of human knowledge" (MA II: 553) and till the end of January 1795, Hölderlin does not make any more detailed comment on Fichtean philosophy, although he claims to study it intensely.¹² By the end of January also comes the mention of Hölderlin's enthusiasm for Fichte, in a letter Hegel wrote to Schelling: "Hölderlin sometimes writes to me from Jena; he speaks of Fichte as a titan who fights for humanity and whose influence will certainly not be limited to the walls of the auditorium" (Hegel, 1952, p. 18). But the enthusiasm is soon dampened when Hölderlin sets out his more detailed reading of the Fichtean program, as we can see in the letter sent to Hegel by the end of the month:

Fichte's speculative pages – Foundation of Entire Doctrine of Scientific Knowledge – and also his printed Lectures on the Destination of the Scholar will interest you greatly. At first, I held him in high suspicion of dogmatism; if I may conjecture, he really seems to have been, or still is, at the watershed – he wanted to go beyond the fact (*Factum*) of consciousness in *theory*, that is what many of his statements show, and this is just as evident, and even more strikingly transcendent, as when previous metaphysicians wanted to go beyond the existence of the world – his absolute I (= Spinoza's substance) contains all reality; it is everything and outside of it there is nothing; there is no object for this absolute I, because then all reality would not be in it; but consciousness without an object is not thinkable, and if I myself am this object, then as such I am necessarily

10 See *Letter from Hölderlin to Stäudlin and Neuffer*, December 30, 1793 (MA II: 513-515).

11 See *Letter to Neuffer*, Nov. 1794, (MA II: 553).

12 See *Letter to his mother* of November 17th, 1794: "Fichte's new philosophy occupies me entirely. I listen only to him [i.e. to his lessons] and to no one else" (MA II: 555).

limited, even if only in time, therefore I am not absolute; in the absolute I there is then no thinkable consciousness, as the absolute I has no consciousness, and if I have no consciousness I am nothing (for me), the absolute I is nothing (for me).

This is how I wrote down my thoughts while still in Waltershausen, when I read his first pages immediately after reading Spinoza; Fichte confirmed it to me

[manuscript interrupted in this part]

(Letter from Hölderlin to Hegel, January 26th, 1795, MA II: 568-569)

Here things change clearly. The first and notable topic of the letter is the dogmatism suspicion of Fichte's philosophy. Regarding this, it should be considered in two moments: Firstly, Hölderlin refers to the time of Waltershausen, when he first read a considerable part of the *Foundation*¹³, surely its first three paragraphs, precisely at the end of which Fichte contrasts critical philosophy (in the form of the *Wissenschaftslehre*) with dogmatic philosophy (GA I/2: 279); then secondly, now in Jena, it "still" seems to be at stake to decide whether Fichte is a dogmatist or not, a doubt that is in conflict with the decreasing suspicion, although not with the fact that it "still" makes sense to suspect. Given that Fichte expressed clearly his views on skepticism as well as on criticism and dogmatism, and he did it in fact also publicly in his 1792 *Aenesidemus*' Review, Hölderlin must not have been completely satisfied with Fichte's exposition in Jena, after few months and several lectures.¹⁴

Up until Hölderlin's contact with Fichte's discussion of the concept, the current meaning of dogmatism he then might have known of in Tübingen belonged to Kantian vocabulary. Also Jacobi's philosophical *début* in the 1780s helped to fix the frame through which dogmatism, skepticism and criticism would be discussed ever since.¹⁵ Before him, Kant was trying to establish the critical terms of his transcendental idealism, and defined dogmatism as the procedure of pure reason "*without the prior criticism of its own faculty*" (KrV: B xxxv) – being dogmatism of previous metaphysics precisely the intention to advance in that procedure without a critique of reason. Therefore, as program, *criticism* is opposed to *dogmatism* in its presumption of proceeding by *pre-critical* reason only with pure knowledge by concepts, i.e., the presumption of having objective knowledge by means of a general logic that allows only the laws of thought to be dealt with without the conditions of their application. The dogma-

13 For detailed dates and text sources available to Hölderlin in Waltershausen, see Quevedo (2023, pp. 111-117).

14 In another constellation, and without any precise knowledge of the *Wissenschaftslehre* by the time, Hegel expressed a similar suspicion in the mentioned letter to Schelling, also from January 1795: "It is indisputable that Fichte has favored the nonsense, about which you write and whose reasoning I can well imagine, with his 'Critique of all Revelation' [1792]. He himself made moderate use of it; but if his principles are accepted, then it is not possible brake theological logic. He reasoned about how God should act based on his holiness, based on his purely moral nature, etc., and thereby reintroduced the old dogmatic way of demonstrating" (Hegel, 1952, p. 17).

15 On this, see Beckenkamp (2006, pp. 9-27); see also Beckenkamp (2004, pp. 41-66).

tist thinks uncritically and fails to determine “the limits of his possible knowledge according to principles” (KrV: B796). In contrast, the entire program of the *Critique of Pure Reason* (1781/1787) carries out its scrutiny in a “true court” for all controversies, in the extension of the “rights of reason in general according to the principles of its first institution” (KrV: B779).

In this context, *dogmatism* should also be seen in opposition to criticism and idealism, because it is precisely with critical philosophy that the history of metaphysics is called into question through a clear delimitation of the concepts and principles of theoretical knowledge. This way of understanding criticism was taken forward by Fichte, who shifted the emphasis to a systematic program of transcendental idealism. If, for Kant, establishing the limits of thought is the only way to proceed critically, for Fichte these limits are given precisely in the principle of the absolute I of *Wissenschaftslehre*. After Jacobi’s criticism of Kant’s transcendental idealism based on the paradoxical finding that its system had to start from the affection of external objects as cause of representations, but inversely founded a conceptual doctrine that reduces the given to phenomena (JWB 2,1: 103-112), it was established in the debate that dogmatists stands for the knowledge of a *thing in itself* on the basis of conscious representations, and that the skeptics deny it. With his review of G. E. Schulze’s *Aenesidemus*, Fichte goes on stage and proposes to abandon entirely the concept of the thing in itself as the “principle of the dogmatic”, a principle which has “no reality beyond that which must be obtained from it for the explanation of experience” and which, therefore, for the idealist, reveals itself as “a total chimera” (GA I/4: 192-193).

As seen at the end of the first part of the *Foundation* (which Hölderlin read in Waltershausen), Fichte is very clear about these issues. Formulating the question in terms of his own program, he states that the essence of *Critical* philosophy constitutes in the fact “that an absolute I is put forward (*aufgestellt*) as purely and simply unconditioned and determinable by nothing higher” (GA I/2: 279). On the contrary, philosophy is *dogmatic* when it “views the I as something equal to and posited in opposition to something else” (GA I/2: 279), i.e. the concept of a thing (*ens*) placed in a totally arbitrary way as something supreme. Given that in the critical system the “thing” is placed within the I and in the dogmatic system it places the I, Fichte defines criticism as an *immanent* system that “posits everything in the I”, and dogmatism as a *transcendent* system that “proceeds beyond the I” (GA I/2: 279). Fichte argues that the dogmatist’s way of proceeding is easily dismantled. If he questions the foundation in the I and asks for its higher foundation, then he must accept that the critic also asks for a higher foundation for his concept of the thing in itself, to which the dogmatic cannot respond without looking for another higher foundation for the higher one *ad infinitum*: “Hence, if it is not to contradict itself, any thoroughgoing dogmatism must deny that our knowledge possesses any ground whatsoever and therefore must deny that there is any system whatsoever in the human mind” (GA I/2: 280). The consequent dogmatism, the product of which Fichte identifies in Spinoza’s system, reveals itself in the end as a radical skepticism “that despairs over the fact that it doubts” (GA I/2: 280) – and it

is therefore close to what Reinhold defined as dogmatic skepticism.¹⁶ For Fichte, and this is illustrative of his *Wissenschaftslehre* of 1794, dogmatism in its strong variant must suppress the unity of consciousness and, with it, the whole of logic by denying the position (*Setzen*) of the foundation in the I (as consciousness and as activity). Taking up Reinhold's definition, Fichte distinguishes critical skepticism from consequential skepticism, going so far as to say that "no one has yet been such a skeptic in earnest" (GA I/2: 280, note).

In view of these categorical statements, it is not possible to imagine that Hölderlin suspected a veiled dogmatism in Fichte from the outset out of ignorance. On the contrary: as Hölderlin reports having read Fichte's first "speculative pages" "while still in Waltershausen, immediately after reading Spinoza" (MA II: 569), it is safe to assume that he read what Fichte wrote in the above-mentioned passages of the *Foundation* quite carefully. In addition, for reasons given above, the accusation of dogmatism is the harshest that could be leveled at a system that understands itself to be radically critical, which leads us to see more closely Hölderlin's continued suspicion of Fichte. Unfortunately, we do not know what Fichte may have confirmed to Hölderlin, since the manuscript was torn up after "Fichte confirmed me" with the following part being lost, and no additional information about this gap can be found in the correspondence.¹⁷ Regardless of this, it is necessary to determine what is dogmatic about Fichte in Hölderlin's eyes. As the suspicion relates to the claim that the absolute "I" corresponds to Spinoza's substance, this topic should be taken up while commenting on the corresponding passage.

5. Fichte beyond consciousness

Alongside the suspicion of dogmatism, Hölderlin's criticism also directs at Fichtean radicalization of Kantian idealism: "Fichte ... wanted to go beyond the fact of consciousness in theory", which Hölderlin concludes from "many of his statements" (MA II: 568). Fichte's going beyond would formally amount to the infringement of the skeptical warning that one cannot go beyond the limits of experience with pure concepts of reason. But as far as the content of the statement is concerned, Fichte would also extrapolate a basic point of transcendental idealism, which establishes consciousness as formal condition for the synthesis of representations that refer to objects¹⁸, in whose unity we may have knowledge of things critically, i.e., within its bounds to possible experience.

16 Dogmatic skepticism, as opposed to critical skepticism, takes this name "because it tries to show that one must always doubt objective truth, that is, the real agreement of our representations with their objects" (Reinhold, 1795, pp. 130-131). On this, see also Breazeale (1998, pp. 130-132).

17 On this, see Quevedo (2023, p. 123, note 34).

18 Kant states: "an object is that in the concept of which the different things of a given intuition are *brought together*. But every gathering of representations requires the unity of consciousness in its synthesis. Therefore, the unity of consciousness is what alone constitutes the relation of representations to an object, to their objective validity, and to what converts them into knowledge, and consequently the very possibility of understanding rests on it" (KrV: B137).

Hölderlin speaks of *fact* (*Factum*) of consciousness, preferring the Latin variant of the term. He uses fact of consciousness in the Reinholdian theoretical sense (Henrich, 2004, p. 797), but he does not understand it, like Fichte critically ascribes it to Reinhold, as a principle of philosophy. In general terms, it can only be said that it is a fact that consciousness proceeds through the separation of subject and object (the elements of Reinhold's proposition), and in the Kantian conception there is no need for a unifying principle of the facts of consciousness. It is striking in this context Hölderlin's use of *factum* as a possible allusion to the awareness of the moral law as the "*Faktum* of reason", which is literally in Kant (KpV: A55-56, Henrich, 2004, p. 797, note 153). But, once again, the philological and semantic connection would appear here as an indication that it is an established fact, as certain as the *Faktum* of reason, that conscience has its theoretical limits. The young Hölderlin in Jena always seemed to consider these limits set by Kant, from whom he learned to "examine something before accepting it" (MA II: 579). He reinforced the conviction in contact with the early re-kantianization of post-Kantian philosophy, initiated by Friedrich Niethammer.¹⁹ This Kantian affiliation may explain the choice of the term to define the overstepping of the limits of consciousness in theory. When he clearly states that there are limits for consciousness beyond which theory cannot go, Hölderlin also understands that trying to do so theoretically would be suspect for those who operate within these frameworks.

In view of this, it is understandable that Hölderlin speaks of consciousness in the strong sense of *empirical consciousness*²⁰ by emphasizing its factual character, i.e. as consciousness that can be reflexively described according to object relation. But there is an argumentative strategy to be highlighted, and here I believe lies the decisive crux of the matter. On the principles of the *Foundation*, Fichte works with two senses of consciousness that clash when he calls consciousness both empirical consciousness and *Tathandlung*, e.g. when he comments that Spinoza "does not deny the unity of empirical consciousness, but he completely denies pure consciousness", while at the same time, following the comment, he states that "pure consciousness never attains to consciousness" (GA I/2: 263). Hölderlin's remark on consciousness as object related strikes a chord with Fichte's ambiguity and emphasizes a conceptual maneuver underlying the attribution of a certain kind of consciousness to the absolute I, according to which Fichte would like to show that, unlike Spinoza's substance's immanency, *his* way of arguing would be immanent, moving within consciousness boundaries. In this way, we can read that Hölderlin's reference to a *fact* (*Factum*) of consciousness eliminates the ambiguity that would remain if his notes on Fichte in Waltershausen referred to an unqualified concept of consciousness. Whether intentional or not, Hölderlin's conceptual accurate suspicion reinforces at this point that everything depends on deciding whether Fichte oversteps the limits of empirical consciousness with his insistent grounding in pure consciousness.

¹⁹ On this, see Quevedo [2023, pp. 128-138].

²⁰ Wirth (1997, p. 195) emphatically defends this thesis.

That said, the surpassing is to be found in the absolute I. If Fichte's "many statements" go "beyond the fact of consciousness in theory", on the other hand we know that not all of them proceed in this, but some in the opposite way. Precisely in the passage in which Fichte's rhetorical question about what would justify Spinoza "going beyond pure consciousness given in empirical consciousness" (GA I/2: 263), it is supposed that pure consciousness, while not attaining to consciousness, can be derived immanently only from within empirical consciousness. This would be a paradoxically closed reasoning, certainly an artificial construction from the point of view of the philosopher (*Wissenschafts-Lehrer*). Despite of that, one solely of Fichte's inconsistent "many statements" would be enough to question the system. Hölderlin sticks to those opposed of immanence and endorses an interpretation fully compatible with the Fichtean program: the *immediacy* of the absolute "I" is problematic because it cannot be presented in the reflection of empirical consciousness, due to the latter's distinctive *mediated* moments. Being this is not soluble, its form of exposition appears as an extrapolation of empirical consciousness, i.e., for Hölderlin, as dogmatism.

6. Pros and cons around *Hyperion*

After having abruptly left Jena and settled in his family home in Nürtingen, Hölderlin prepares the manuscript of the penultimate version of his *Hyperion or the Hermit in Greece* (1797/1799). By December 1795 at the latest, he had sent a print copy to the publisher J. F. Cotta (Schmidt, 1994, p. 1085). At this point, it was no longer a question of purely formal innovation, but of significant changes in the basic conception of the novel.

If in Hölderlin's first months in Frankfurt 1796 "the reverberations of Jena still sound powerful" (*to Niethammer*, MA II, 614), a short time before, in Nürtingen, "his speculative *pros and cons*" seemed to be coming to an end (*to Neuffer*, MA II: 596). The first philosophical manifestation was addressed to Schiller in September 1795, when Hölderlin had probably already written the preface to *Hyperion*'s penultimate version. Lamenting the personal disgust that moved him towards "abstraction", he presents the perspective of that moment:

I try to develop for myself the idea of an infinite progress of philosophy, I try to show that the inescapable demand that must be made to every system, the unification of subject and object in an absolute – I or however one names it – is in fact possible aesthetically in intellectual intuition (*intellectuale[n] Anschauung*), but theoretically only by means of an infinite approximation (*unendliche Annäherung*) like the approximation of the square to the circle; and that, in order to realize a system of thought, an immortality is just as necessary as for a system of acting (MA II: 595-596).

Although reserved regarding Fichte's pretensions, Hölderlin understands quite well the demands for a systematic philosophy from Reinhold to Fichte and interprets it here accurately as the unification of subject and object. In Fichte's *Foundation*, this demand is made by

the absolute I, which thereby imposes the agreement of the object with the I (GA I/2: 396). In his letter to Hegel, Hölderlin associated the Fichtean I with the problem of consciousness faced in the *Foundation*, but he does not endorse the Fichtean solution to systematic unity because he sees it as a philosophy of identity and self-consciousness incapable of effective unity. For this reason, in *Urtheil und Seyn* (1795), Hölderlin would split what is on the side of consciousness as judgment (*Urtheil*), subject, object, self-consciousness and identity, and what is posited in the perspective of unity in *being* (*Seyn*), “as in *intellectual intuition*” (MA II: 49). The letter to Schiller is the first document retaking up the concept of intellectual intuition and it updates the context of the Jena’s problematic. In his speculative *pro*, Hölderlin once again states that the systematic unity of philosophy is only possible through infinite approximation, as Fichte also understands it in the *Foundation* (GA I/2: 276). Therefore, they both think it is an impossible theoretical task. Aware of the problem, Hölderlin illustratively adds the metaphor of squaring the circle and, in parallel, the practical postulate of immortality.

However, Hölderlin extends this difficulty to the Fichtean fiduciary practical domain. If the doctrine of scientific knowledge justifies the act of the I that engenders the system and its realization as fundamental, it is understandable why Hölderlin alludes to immortality to show that his understanding of the practical also interdicts the speculative bias of *Wissenschaftslehre*.²¹ His speculative *pro* is of a different nature; he gradually prepares himself to think through the problem of difference within which unity can be valid for a finite consciousness, and not an abstract unity obtained by the practical-progressive demand of a pure consciousness. Thus, the completion of the system would not be possible but *aesthetically*. The recourse to intellectual intuition as an abstract concept launched in *Urtheil und Seyn* for the purposes of definition (“judgement is the original separation of subject and object intimately united in intellectual intuition”, MA II: 50) and parameter (“where there is no partition, one can speak of a *pure and simple being*, as in the case of intellectual intuition”, MA II: 49), serves rather to emphasize the aesthetic moment of the union of the sensible with the rational-conceptual. The metaphorical allusion to the squaring of the circle makes it clear that Hölderlin certainly understood the postulated moment of Fichtean intellectual intuition, but he instead could not follow the practical yet constructive-projective program of the *Wissenschaftslehre*. For if it was clear to him that intellectual intuition and consciousness are respectively situated in the spheres of union and schism, for Fichte, although he identifies the same separation between intuition and consciousness and self-consciousness (GA I/4: 214), intellectual intu-

21 Regarding the practical, Hölderlin says the following, still in Jena, in a letter to his brother of April 1795: “the idea of duty, i.e. the principle: human being must always act in such a way that the disposition from which he acts can be valid as a law for everybody (...). You have the rights to everything that is necessary as means to that supreme end, everything that is indispensable to you for the never-ending perfection of your ethicality (*Sittlichkeit*) (...). Naturally, every human being has the same right in this sense; no one, whoever he may be, can be challenged in the use of his forces or his products in such a way as to impede, less or more, the approximation of his goal, the greatest possible ethicality” (MA II: 576-577).

ition is the very “act performed by the philosopher” which corresponds to the “immediate awareness that I act (...); it [intellectual intuition] is that by which I know something, because I do it” (GA I/4: 216-217). Strictly speaking, therefore, Fichtean intellectual intuition appears as a foreign body artificially introduced by the philosopher into human experience.

The obvious centrality of the aesthetic moment is in line with what had been outlined in the metrical version of *Hyperion*, as well as reverberating in the fragment *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* (1795-1796), which are not at stake here for scope reasons.²² As for the connection with the speculative *pro* which Hölderlin hesitates so much about, i.e., the unity of subject and object, the preface to the penultimate version of *Hyperion* will relate Beauty to the concrete union of *being* “in the only sense of the word” (MA I: 558).

6. Preface to penultimate version of *Hyperion*: Embodied Spinozism?

Hyperion’s letters were supposed to communicate the hero’s love for Greece. Unlike what might be expected from the narrative of the life of an ancient Greek, the author warns that the character Hyperion, a modern Greek, may seem to the reader somewhat irritating in his contradictions and confusions, “in his strength as in his weakness, in his fury as in his love” (MA I: 558). But “there must be irritation” (MA I: 558). In fact, *Hyperion*’s contemporaries should be able to share the universe of experience narrated in his letters, which is the modern fateful split in the cultural unity such as thought of once may existed between the ancient Greeks as a now poeticized “beautiful community” (*schöne Gemeinde*) (II: 16)²³.

Certain of the communicability of the character’s ambivalence, Hölderlin later addresses the hero’s letters to a contemporary German friend, Bellarmin, but still in the preface of penultimate version he tries to explain it in philosophical terms as a fundamental split and a constitutive union. The passage is long, but it is worth reproducing in full:

We all go through an eccentric path (*exzentrische Bahn*), and there is no other way from childhood to perfection.

The blissful unity (*seelige Einigkeit*), the Being (*das Seyn*), in the only sense of the word, is lost to us and we had to lose it if we were to strive for it, to achieve it. We tear ourselves away from the peaceful “*Ev καὶ Πᾶν*” of the world in order to reproduce²⁴ it through ourselves. We are dissociated from nature, and what was once, as one can believe, One, is now at odds with each other, as if we were everything and the world nothing. Hyperion also divided himself between these two extremes.

²² On this, see Quevedo [2023, pp. 245-270].

²³ Final version of *Hyperion* will be quoted from MA, but with the pages of the first edition after de volume (I: first volume, II: second volume), which is common to all critical editions and available at the margins.

²⁴ As Wegenast [1990, p. 96] observes based on the *Grimms Wörterbuch*, the meaning of *herstellen* (nowadays ‘produce’) was the same of *wiederherstellen* (‘reproduce’). The difference would be established from the 19th century onwards.

To end that eternal conflict between ourselves and the world, to bring back the peace of all peace, which is higher than all reason, to unite us with nature into one infinite whole, that is the goal of all our endeavors, whether we understand each other or not. But neither our knowledge nor our action in any period of existence reaches that point where all conflict ceases, where all is one; the definite line unites with the indefinite only in infinite approximation (*unendliche[r] Annäherung*).

Nor would we have any inkling (*Ahndung*) of that infinite peace, of that Being, in the single sense of the word; we would not strive at all to unite nature with ourselves, we would not think and we would not act, it would be nothing at all, (for us) we ourselves would be nothing, (for us) if that infinite union, that Being, in the single sense of the word, were not nevertheless present. It is there - as beauty (*Schönheit*); a new realm awaits us, to speak with Hyperion, where beauty is queen. –

I believe that in the end we will all say: holy Plato, forgive! you have been grievously sinned against.

The editor.
(MA I: 558-559).

The idea of a beautiful unity (*schöne Einigkeit*) of previous versions (MA I: 511, 523) is reinforced as a happy or blessed unity (*selige Einigkeit*), qualified as *Being in the only sense of the word*, more emphatically establishing the ontological bond of unity. But Hölderlin also enhances the split even further recognizing that unity is irremediably lost for us as subjects of consciousness, with the present yearning showing a necessary loss: “we had to lose it if we were to strive for it, to achieve it” (MA I: 558). But if unity was originally lost to consciousness from the point of view of *Urtheil und Seyn*, here in the penultimate version it is also placed at the endpoint as a kind of fabrication of ours, therefore initially as a *terminus a quo* and then *ad quem* of thought, so that we are always in a decentered (*exzentrisch*) intermediate position between the original split and the recovery (*Wiederholung*)²⁵ and reproduction (*Herstellung*)²⁶ of unity by ourselves. In other words, the condition for recovering unity is so formulated, that it must be effective for it to be possible. The concept of beauty (*Schönheit*) fulfills this condition in previous versions, and in the penultimate version, it joins as present beauty the conditions to produce unity precisely in its felt loss, which bears witness of its presence *ex negativo*, in the effort towards unification and in the “inkling (*Ahndung*) of peace”. This is set by the limits on consciousness, without which, however,

25 See *Urtheil und Seyn* (MA II: 50): “When I think of an object as possible, I only recover (*wiederhole*) the preceding consciousness through which it is effective.”

26 See above (MA I: 558): “We tear ourselves away from the peaceful *Ἐν καὶ Πᾶν* of the world in order to reproduce (*hertellen*) it through ourselves.”

it would not be possible to think and act: Beauty is the “Ev καὶ Πᾶν (*One and All*), a whole which differs from unity in unity (*All and One*) and which, if on the one hand remains a shadow for consciousness, on the other, is the motor of its (subjective-objective) activity.”²⁷

The unity of Ev καὶ Πᾶν thus takes up a Spinozist theme in a different key to the critical association Hölderlin set out between Fichte and Spinoza his letter to Hegel. By spreading Lessing’s supposedly use of the expression “Ev καὶ Πᾶν as a “summary of his theology and philosophy” (JWB 1,1: 43), Jacobi had given the occasion for thinking of Spinoza’s immanentism as an alternative to any philosophy of principles, like the ones offered by Reinhold and Fichte. Now, in the preface to the penultimate version of *Hyperion*, Spinoza steps onto the stage in a more consequential way. The construction of *Urtheil und Seyn* was at the limit of an irreparable split in unity, which was strained by the need for effective unification in *Hyperion* (MA I: 518-519, Quevedo, 2023, p. 247-270). This could not be resolved simply by placing beauty at the center of the question. The Spinoza reconstructed by Jacobi appears in this scenario in an ambivalent way. On the one hand, he is the dogmatic metaphysician to be debunked with Kant and Jacobi, on the other, the thinker of immanence in the opposite direction to the transcendence that Kantian *transcendental* vocabulary also sought to banish (Henrich, 2004, p. 176). Even Jacobi, with his offensive against Spinoza, represented a double position for Hölderlin, for the Spinoza to be fought ends up appearing as the philosopher of demonstrated theory against the Jacobi of immediate knowledge. Despite all his intentions, Jacobi releases a properly positive Spinoza intention, which not only Hölderlin, but Schelling and Hegel, will make own use of (Henrich, 2004, p. 181).

In the preface, Hölderlin is concerned with one more aspect of his speculative *pro*. In the resumption of the Spinozist, the construct of unity that is *One* (“Ev) and *All* (Πᾶν) carries within it the idea of a difference: unity is one *and* (καὶ) is all. The need for a differentiated understanding of unity for consciousness gradually begins to gain ground in an effective unity. But this does not mean that the idea of a unity encompassing the whole was not on the horizon of post-Kantian alternatives. Even Fichte gave the practical I an infinitude capable of maintaining itself as “One and All (*Eins und Alles*)” (GA I/2: 301), although this appeared to consciousness as a demand for agreement for the finite I and, so saw Hölderlin, as its suppression. With the recourse to “Ev καὶ Πᾶν in *Hyperion*, Hölderlin adds something new to the perspective glimpsed with the idea of Beauty, now including the thought of difference in unity, with the unfolding of this Jacobean-Spinozian construct in the idea of beauty as “one and all” (I: 94) and then as the “in itself differentiated” as the “essence of beauty” (I: 145), both formulations from the first volume of *Hyperion*.²⁸

In addition to the relation of unity and totality in the concept, there is a more properly existential and individual element in the relationship with the whole, the experience of which

27 On this general thesis, see Quevedo [2023, pp. 13-21, pp. 213-220].

28 On this, see Quevedo [2023, pp. 287-312].

runs through the letters of *Hyperion* and is formulated in the notion of the eccentric path (*exzentrische Bahn*). In Hölderlin's view, the integration of the autonomous individual into universal truth fails from the point of view of *Urtheil und Seyn*. Its model of schism continues to apply to the constitutive split between being and consciousness. But if there is anything left of this limit after overcoming it with beauty (*Schönheit*), it is overturned once and for all with the reintroduction of Spinoza in the preface. On the one hand, beauty poses the question of the effective presence of being without including the essential moment of difference in unity; on the other, by announcing the presence of beauty as *being*, Hölderlin identifies the thought of Ἐν καὶ Πᾶν both with "childhood", that is, with the starting point of human formation, and with "perfection" or the endpoint, the lost unity to be *reproduced, recovered*. Therefore, in addition to the difference between the *one* and the *whole*, there is also a difference in the way this unity presents itself to finite consciousness. In Spinoza's terms, individual and finite existence would be in unison with the pantheism of the Ἐν καὶ Πᾶν of the world, just as the immanence of the world would be the very immanence of the human being. And if we update the key in which Hölderlin receives Spinoza, he notes that Jacobi's merit was precisely in unveiling the problem of existence (*Daseyn*) in its simple and immediate insolubility (MA II: 43), which recalls the problem of the relationship between the individual and the unity-totality.

Back to (lack of) accurate textuality in the entire German Spinoza quarrel, it is worth remembering that Spinoza does not use the formula Ἐν καὶ Πᾶν. But we may try following Wegenast (1990) and dig up the spirit of German discussion (Henrich's constellation) out of Spinoza's text. In the context of his differentiation between *natura naturans*, which conceives of itself as substance (God), and *natura naturata*, which derives from the necessity of God as an attribute (E I: Prop 29 u. scholium), Spinoza does not propose a pantheistic dissolution of the unity of the divine substance in the plurality of existence, nor that of a suppression of the multiple in unity. On the contrary: he conceives unity and totality in a parallelism in which the essence of human being and all existing things appear as *modes of substance*, in a coexistence whose expression might be well translated with the motto Ἐν καὶ Πᾶν. Through this conception, individual existence is integrated into the metaphysical totality of being, just as body and mind constitute only distinct aspects of one and the same existing (E II: Prop 21 u. scholium), and what is conceived as body must derive from what the human mind perceives as such (E II: Prop. 12) – given that "the order and connection of ideas is the same as the order and connection of things" (E II: Prop. 7). The argument is as follows: since Spinoza does not conceive of two or more substances of the same nature or of the same attribute (E I: Prop. 5), and since "the essence of human does not involve necessary existence" (E II: Ax. 1) because it is not *causa sui* (E I: Def. 1), it follows the well-known thesis that the "essence of human", like that of other beings, "is constituted by definite modifications of the attributes of God" (E II: Prop. 10 u. corollarium). In the ambivalence of the human being's *in*-dividual relationship with substance, on the one hand, the link with

divinity is placed in what is indivisible between the two²⁹, on the other hand, the subjection of the individual to a cognitive inadequacy to what is external to him is exposed (E II: Prop. 31) and the part of the mind that is passive is explained (E III: Prop. 2).

Spinoza's great theoretical problem, which is to overcome his initial rejection of finalism (E I: Appendix), lies in specifying how intelligence (i.e., human liberty) can overcome its inadequacies and its impotence in the face of affections, therefore achieving the "beatitude of the mind" (E V: Praefatio). This problem reflects the dual situation of the individual with ethical and anthropological consequences, placing him in tension with ignorance and with the affections that must be overcome in an effort (*conatus*) of the mind to persevere in its being (E III: Prop. 6 and 9) during "the whole trajectory of life" (*vitae spatium*) (E V: Prop. 39 u. scholium). This same tension is the cause of representations of evil, disputes and discrepancies with nature. The awareness that accompanies striving is precisely what distinguishes human as a being of will (E III: Prop. 9 u. scholium) who, unlike God (E I: Prop. 32 u. corollarium), is capable of freedom despite (or precisely because of) ignoring true knowledge of himself, i.e. of his own being and substance. Only in the intellectual love of the mind towards God³⁰ (*amor Dei intellectualis*) is a kind of superior intuitive knowledge (*scientia intuitiva*) possible, which "starts from the adequate idea of the essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things" (E II: Prop. 40 u. scholium 2).

This outlines the framework within which it is possible to think of a positive appropriation of the relationship between individual and totality through its mode of co-embodiment: the essential difference between human and God in the single substance defines the links of this relationship.³¹ Translating Spinoza to the problems faced in the preface of the penultimate version of *Hyperion*, the ideal becomes as valid for the *substance* as the eccentric deviation is for the individual *way* (*modus*) of relating to it, i.e. in the form of unfinishedness marked respectively by modern cultural formation and human's cognitive inadequacy. To this end, eccentric path is no longer the deviation from the model but the model itself and the ontological status of the individual (Wegenast, 1994, pp. 372-373).

7. By way of conclusion

From the construction of Spinoza we took up to read its entanglements with Fichte and Hölderlin, it is important to point out that the relationship between the individual and substance is of the same type as that between consciousness and the speculative unity of subject

29 See E I: Prop. 13: "Substantia absolute infinita est indivisibilis".

30 Love has an essential cognitive function in Spinoza: "whoever understands himself and his affections clearly and distinctly loves God; and all the more so the more he understands himself and his affections" (E V: Prop. 15). On the intellectual love of God (*amor Dei intellectualis*), see E V: Prop. 36.

31 As Wegenast observes (1994, p. 377), this relationship may have come to Hölderlin through Lessing, in whose *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780) we find the idea of legitimizing the individual as self-consciousness and the medium of the revelation of universal history, and this in the process of its knowledge.

and object. If, on the one hand, the latter is glimpsed either as pure and simple being, beauty or substance, on the other, its intangibility ratifies the experience of an insurmountable opposition between self-consciousness and being, between oneself and the world in the extremes of “everything” (*Alles*) or “nothing” (*Nichts*) (MA I: 558). At the same time, as Spinoza sought to understand individual existence as a differentiated form in the modes of substance, his philosophy would promote an “ontological rehabilitation of the multiple” (Wegenast, 1994, p. 375), which is especially important for recovering the unity lost in the multifaceted experience of consciousness in *Hyperion*. What remains of that unity of the Jena philosophical concerns is precisely what is transposed into the truth of the “*Ἐν καὶ Πᾶν*” of the preface, the restitution of which is an unavoidable task, “whether we understand each other about it or not” (MA I: 558). But even so, this immanent unity is guaranteed for the individual by the presence of being as beauty, in which it is fiduciary to the “inkling of being in the single sense of the word” (MA I: 558) that determines thoughts and actions, making it aesthetically accessible. The rehabilitation of the Platonic concept of beauty in the context of “*Ἐν καὶ Πᾶν*” makes it plausible to think of a unity whose *mode* of validity for the individual is that of presence *as* beauty, in which individual and totality, “One *and* All”, are differentiated and united. Beauty is precisely the placing of being in perspective for the human, making it less opaque in aesthetic experience, beyond the theoretical-practical relationship in which “the definite line unites with the indefinite only in infinite approximation” (MA I: 558).

Therefore, the preface structurally reproduces the general lines of what Hölderlin expressed to Schiller in September: the systematic-speculative requirement is only possible aesthetically, because, in theory, one would have to think of “an infinite approximation like the approximation of the square to the circle”, in practice, “an immortality as necessary as for a system of action” (MA II: 595-596). Because of the individual’s relationship with totality in “*Ἐν καὶ Πᾶν*”, which, for consciousness, manifests itself as loss and longing, aesthetics does not enter as an instance of synthesis between the theoretical and the practical, but as a form of individual experience of totality, marked precisely by constitutive opposition between fullness and lack, enthusiasm and sobriety.

Aesthetic experience is here thought of as an act of reproduction of “*Ἐν καὶ Πᾶν*” by us, in which it is saved and explained as a finite consciousness of the founding truth of the unity and totality of being as its own individual unity and totality. The sensitive experience of beauty allows human being to realize that, just like this unifying idea, the conscious effort also realizes the truth of totality, even (and precisely) in his errancy. The gaze towards one’s own experience and perception (*αἰσθησις*) is also the same gaze that enables an earthly realm for beauty, although in *Hyperion* this is placed in the utopic perspective of waiting and hoping.

Bibliography

- Beckenkamp, J. (2004). *Entre Kant e Hegel*. Porto Alegre: PUCRS.
- Beckenkamp, J. (2006). “A penetração do panteísmo na filosofia alemã” in: *O que nos faz pensar* nº 19, fev. 2006.
- Breazeale, D (1998). “Putting Doubt in Its Place: K. L. Reinhold on the Relationship between Philosophical Skepticism and Transcendental Idealism.” In: J. v. d. Zande and R. Popkin (eds.). *Skepticism Around 1800: Skeptical Tradition in Philosophy, Science, and Society*. Dordrecht: Kluwer.
- Breazeale, D. (1991). “Fichte on Skepticism” in: *Journal of the History of Philosophy*, n. 29, 1991.
- Fichte, J. G. (1962-2012). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, ed. Reihnard Lauth, Walter Jacobs, Hans Gliwitzky, and Erich Fuchs. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1962-2012 [= GA]
- Fichte, J. G. (2021). *Foundation of the Entire Wissenschaftslehre and Related Writings (1794-95)*, edited and translated by Daniel Breazeale, Oxford University Press, 2021.
- Frank, M. (1997). *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1952). *Briefe von und an Hegel*. Ed. J. Hoffmeister. Hamburg: Felix Meiner.
- Henrich, D. (1991). *Konstellationen. Probleme und Debatten am Ursprung des Idealistischen Philosophie (1789-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Henrich, D. (2004). *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794-1795)*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Henrich, D. (2004a). *Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen - Jena 1790-1794*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Hölderlin, F. (1992). *Sämtliche Werke und Briefe*. 3 Bände. Ed. by Michael Knaupp. München: Carl Hanser Verlag [= MA]
- Ivaldo, M. (1992). “Transzendentalphilosophie und ‘realistische’ Metaphysik. Das Fichtesche Spinoza-Verständnis”. In: Walther, M. *Spinoza und der deutsche Idealismus*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Jacobi, F. H. (1998). *Werke. B. 1,1. Schriften zum Spinozastreit*. Ed. by Klaus Hammacher and Irmgard-Maria Piske. Hamburg: Felix Meiner. [= JWB].
- Jacobi, F. H. (2002). *Werke. B. 2,1. Schriften zum transzendentalen Idealismus*. Ed. by Walter Jaeschke and Irmgard-Maria Piske. Hamburg: Felix Meiner. [= JWB].

- Klotz, H. Ch. (2016). "Fichte's Explanation of the Dynamic Structure of Consciousness in the 1794-95 *Wissenschaftslehre*" in: D. James & G. Zöller (ed). *The Cambridge Companion to Fichte*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.
- Quevedo, W. A. (2023). *Hölderlin em Iena: União e cisão nos limites do pensamento*. São Paulo: Loyola.
- Reinhold, K. L. (1795). *Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens*. Prague/Jena: Widtmann & Mauke.
- Schäfer, R. (2006). *Johann Gottlieb Fichtes 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*. Darmstadt: WBG.
- Schmidt, J. (1994). „Kommentar“, in: *Friedrich Hölderlin Sämtliche Werke und Briefe*, vol. 2, ed. by Jochen Schmidt and Katharina Grätz. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag.
- Solé, M. J. (2011). *Spinoza en Alemania (1670-1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*. Córdoba: Brujas.
- Solé, M. J. (2017). "La crítica a Spinoza en las *Introducciones a la Doctrina de la ciencia* de Fichte: Desarticulación de la contraposición dogmatismo-idealismo" in: *Cadernos de Filosofia Alemã*, v. 22, n. 4, dec. 2017.
- Solé, M. J. (2017a). "Los amigos prussianos. Episodios de la recepción de Spinoza en el siglo XVIII" in: *O que nos faz pensar*, v. 26, n. 41, jul-dec. 2017.
- Spinoza, B. (2007). *Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt*. Lateinisch-Deutsch, edited and translated by Wolfgang Bartuschat. Felix Meiner: Hamburg, 2007 (= E).
- Wegenast, M. (1990). *Hölderlins Spinoza-Rezeption und ihre Bedeutung für die Konzeption des "Hyperion"*. Tübingen: Max Niemeyer.
- Wegenast, M. (1994). Markstein Spinoza: Schönheit als 'Nahme deß, das Eins ist und Alles'. In: U. Beyer. *Neue Wege zu Hölderlin*. Würzburg: Königshausen und Neumann.
- Wirth, W. (1997). "Transzendentalorthodoxie? Ein Beitrag zum Verständnis von Hölderlins Fichte-Rezeption und zur Kritik der Wissenschaftslehre des jungen Fichte anhand von Hölderlins Brief an Hegel vom 26.1.1795", in: U. Beyer (ed.). *Hölderlin: Lesarten seines Lebens, Dichtens und Denkens*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1997.

THE BEGINNING AND THE PROGRAMME OF HEGEL'S *LOGIC*

PROF. DR. ANTON FRIEDRICH KOCH

Universität Heidelberg
a.koch@uni-heidelberg.de

Resumen: El objetivo del artículo es mostrar que la Ciencia de la Lógica de Hegel es una metafísica no estándar puramente lógica, que aún hoy pertenece más al futuro que al pasado. El ensayo consta de tres partes. La primera parte explica el programa de la Lógica, que consiste en diseñar una teoría estrictamente sin presupuestos, y muestra cómo debe ser tal teoría en sus primeros pasos. Esto permite interpretar y explicar el texto del primer capítulo de Hegel ("Ser") y la transición al segundo capítulo ("Ser-ahí"). Así queda claro por qué Hegel debe entender el absoluto o, como también podría decirse, el espacio lógico, como un proceso cuya evolución ha de ser expuesta en la Lógica. En la segunda parte, la negación se presenta como la única operación lógica básica en la Lógica y luego se expone en su autoaplicación como negación circular. Se explican las principales diferencias entre la negación circular en la lógica del ser, la lógica de la esencia y la lógica del concepto, y se plantean dudas sobre el optimismo de Hegel de que la evolución lógica pueda llegar a un final feliz.

Los diversos estadios de la evolución del espacio lógico corresponden a planteamientos históricos actuales y futuros posibles de la metafísica, todos los cuales confunden un estadio con el espacio lógico en su conjunto, porque no reconocen el carácter procesual de lo lógico. Así, la Lógica puede leerse no sólo como una teoría de la evolución del espacio lógico, sino también como una exposición crítica sistemática de las formas actuales y posibles de la metafísica. Esto se ilustra en la tercera parte con tres ejemplos reveladores: el monismo de la sustancia de Spinoza, la teoría de las Formas (ideai, eidē) de Platón y la teoría de las formas sustanciales inmanentes (eidē) de Aristóteles.

Palabras clave: pensamiento sin presupuestos, evolución del espacio lógico, negación circular, exposición crítica de la metafísica.

Abstract: The aim of the article is to show that Hegel's Science of Logic is a purely logical non-standard metaphysics, which even today belongs more to the future of philosophy than to its past. The essay has three parts. The first part explains the programme of the Logic, which is to design a strictly presuppositionless theory, and shows how such a theory must look in its first steps. This makes it possible to interpret and explain the text of Hegel's first chapter ("Being") and the transition to the second chapter ("Being-there"). It thus becomes clear why Hegel must understand the absolute or, as one could also say, logical space as a process whose logical evolution is to be exposed in the Logic. In the second part, negation is presented as the only basic logical operation in the Logic and then expounded in its self-application as circular (or non-well-founded) negation. The main differences between circular negation in the logic of being, the logic of essence and the logic of concepts are explained, and doubts are raised about Hegel's optimism that logical evolution can come to a happy end.

The various stages of the evolution of logical space correspond to actual historical and possible future approaches to metaphysics, all of which mistake one such stage for the logical space as a whole, because they all fail to recognise the processual character of the logical. Thus Hegel's Logic can be read not only as a theory of the evolution of logical space, but subsequently also as a systematic critical exposition of actual and possible standard forms of metaphysics. This is illustrated in the third part by three revealing examples: Spinoza's monism of substance, Plato's theory of transcendent Forms (ideai, eidē) and Aristotle's theory of immanent substantial forms (eidē).

Keywords: presuppositionless thinking, evolution of logical space, circular negation, critical exposition of metaphysics.

Introductory remarks

The article consists of some introductory remarks and three parts. In the first part, I will look at the opening chapter of Hegel's *Science of Logic*, on Being, up to the beginning of the second chapter on Being-there.¹ Being and Nothing will turn out as the eternal logical prehistory and Becoming as the logical big bang. This big bang marks the beginning of the evolution of logical space, whose first relatively stable state is Being-there. In the second part I will comment on circular negation as the operation that drives logical evolution, and in the third part I will flesh out Hegel's conception of logical evolution in relation to the actual history of metaphysics by means of three prominent examples (Spinoza, Plato, Aristotle).

Hegel's *Logic* has a short initial and an elaborated subsequent programme. The initial programme can be summarised as the imperative: "Try to think purely, i.e. without presuppositions!" However, none of us can think without presuppositions, if only because our thinking is discursive, i.e. bound to a natural language with its grammar and vocabulary. The imperative must therefore be toned down a little, let's say to the wording: "Design a way of thinking that, if carried out in isolation, would be presuppositionless!" We may already surmise that this pure, presuppositionless thinking would have to be prelingual, i.e. nondiscursive.

According to its elaborated subsequent programme, Hegel's *Logic* in the end turns out to be a theory of the evolution of logical space, which can be read as a critical exposition of metaphysics. The various standard metaphysics each fix the logical evolution at a certain point, whereas Hegel's non-standard metaphysics only recognises the whole evolution, the whole logical process, as the logical-metaphysical truth.

In Hegel's own words, the initial programme reads (*Encyclopedia* §78A, GW 20.117–118)²:

Scepticism, as a negative science led through all forms of knowing, would offer itself as an introduction [into philosophical science]. But it would not only be an unpleasant path, but also a superfluous one, because the dialectical [which is the essence of scepticism] is itself an essential moment of affirmative science [...]. The requirement of such a consummated ["vollbracht": lit. *full-brought*] scepticism is the same as the one that science must be preceded by the *doubting of everything*, i.e. the *total presuppositionlessness* of everything. It [this requirement] is in fact consummated by freedom in the resolve *to will to think purely*, a freedom that abstracts from everything and grasps its [resulting] pure abstraction, the simplicity of thinking.

1 I will capitalise Hegel's terms for the initial thought determinations Being, Nothing, Becoming and Being-there in order to prevent misunderstandings that would otherwise be suggested by ordinary language.

2 Hegel is cited (always in my own translations) under the siglum GW or under the siglum TWA.

The quintessence of these remarks can be summarised as follows: Doubt everything or rather abstract from everything you believe and grasp what remains, the simplicity of thinking. In short: don't lose the sceptic.

1. The logical big bang and the first state of logical space

Let us begin with an important methodological distinction between pure thinking proper on the one hand and Hegel's and our theory of pure thinking on the other. Pure thinking takes place as a nonverbal *logical science* in what can be called the *foreground logic*, while our theory is the discursive background logic, which Hegel labelled the *science of logic*. This distinction proves to be necessary in order to correctly understand even the very first sentences with which Hegel opens the *Logic*:

[0] *Being, pure Being*, – without any further determination. In its [1] indeterminate [2] immediacy it is [3] equal only to itself and also not unequal to another, has no difference within itself or to the outside. [...] It is [4] pure indeterminateness and emptiness. – There is *nothing* [in small letters: “nichts”] to intuit in it [“in ihm anzuschauen”], if one can speak of intuiting here; or it is [5] only this pure, empty intuiting itself. There is also nothing to think in it [“in ihm zu denken”], or it is equally [6] only this empty thinking. Being, the indeterminate immediate, is [7] indeed *Nothing* [now capitalised: “Nichts”] and no more or less than Nothing. (GW 21.68–69)

These are *eight* truth claims or theorems, *one* claim of pure thinking or *logical science* and *seven* theorems of Hegel's theory of pure thinking, the *science of logic*. The claim of pure thinking cannot be adequately expressed in a well-formed sentence, but can only be intimated, for example, as Hegel does, in the one-word sentence “Being”. This one-word intimation lacks predicative form, i.e. it lacks the synthesis of subject and predicate. What is intimated is thus *a-synthetic*, just “the simplicity of thinking”, to quote Hegel.

The seven theorems or at any rate propositions that follow are predications about that which pure thinking nonverbally asserts, i.e. about Being. Being is firstly indeterminate, secondly immediate, thirdly incomparable, fourthly empty, fifthly an intuiting (of empty Being), sixthly a thinking (of empty Being) and seventhly Nothing. Here our methodological distinction between pure thinking and the theory of pure thinking proves to be required also in terms of content. Otherwise theorem (1), in which the indeterminacy of being is asserted, would contradict theorems (1) to (6), in each of which a determination of being is asserted. In particular, theorem (1) would contradict itself. These contradictions are prevented by reading propositions (1) to (6) as theorems of the science of logic about Being as it is conceived in logical science. We can already note an important consequence of this solution for later: Being is conceived differently in the science of logic than in logical science, namely as determined in such and such ways, whereas in logical science it appears

indeterminate to pure thinking. This means that pure thinking initially misconceives Being; it misses its determinateness.

Hegel does not argue in favour of theorems (1) to (6). He just states them. We must try to justify them ourselves from Hegel's initial programme, i.e. we must try to think without presuppositions. Let us therefore abstract from everything that could make a difference between different possible truth claims p , q , r , ... and retain only the minimal and neutral claim to sheer *being-the-case* as such: P . P claims only what is co-claimed in every possible truth claim. Verbally, it might be indicated as "Being!"

But what is it that is co-claimed in every truth claim? Here is a list of philosophical suggestions: According to the early Wittgenstein, that which is co-claimed in every possible truth claim is "the one logical constant", that which all propositions have in common, the essence of the proposition, the essence of the world (*Tractatus Logico-Philosophicus*, 5.47 ff). If we follow Kant and current voices such as Sebastian Rödl or Irad Kimhi, this one logical constant is the *I think*. A third suggestion could be given by Hegel on behalf of his fully elaborated philosophical system: The one logical constant is logical space in the entirety of its evolution, as it is epitomised in the Absolute Idea. A fourth answer is the negative one of the later Wittgenstein, who was critical of statements of essence and instead saw family resemblances at work that unite many things under a single term. He would certainly have said that there is nothing that is uniformly co-claimed in all truth claims and would have agreed with Hegel's proposition that Being is nothing (lower case), but without adding, as Hegel does, that Being is (the) Nothing (capitalised).

However, all such substantive answers are fraught with philosophical presuppositions and are thus not suited for the logical beginning. With any of them we would immediately lose the sceptic. So we should join Hegel, who both in his own name and in the name of the sceptic declares the logical constant we are looking for to be something utterly simple. Hence, Being, as claimed by P , is the absolutely reduced form of the common factor of all truth claims: an Aristotelian *asyntheton*, i.e. a thought without any synthesis.

Aristotle distinguishes between (1) synthetic (i.e. predicative) cognition and (2) asynthetic (i.e. pre-predicative) cognition and within the latter between (2a) asynthetic sensory perception (*aisthēsis*, e.g. of colours, sounds, etc.) (De An. II 6, 418a11-13) and (2b) asynthetic intellectual cognition (*noēsis*) (De An. III 6, 430a26f). In Met. Θ 10, where he discusses truth and falsity, he shows that there is no possibility of error for asynthetic cognition. Here the opposite of truth is not falsity, but ignorance, possibly due to non-existence. Take, for example, an impression of red: either you have it, then you recognise it without the possibility of error. Or you don't have it, then you don't know anything about it, either because there is nothing red nearby or because it is shadowed by something else, some screen or obstacle.

If we apply this lesson to the beginning of Hegel's *Logic*, we can justify his theorems (1) to (6), especially theorems (5) and (6), which are somewhat more difficult to justify than

theorems (1) to (4). Thus, firstly, Being is indeterminate for pure thinking, because we, in our science of logic have constructed Being by abstracting from all differences between truth claims. For us in our background science Being is of course determined in various ways. Secondly, Being is immediate for pure thinking, because pure thinking in the logical science must begin with it. For us in our background science it is of course mediated through abstraction, i.e. through negation. Thirdly, Being is incomparable for pure thinking, because it has no determinations in logical science. We in our background science of logic can of course compare Being with everything that comes to mind. Fourthly, Being is empty, because it is free of all determinations, distinctions and relations.

Now we need to resort to Aristotle's findings: Fifthly, Being is an intuiting, since for asynthetic entities the difference between subjective act and objective content is undercut. Otherwise the possibility of error would be given and the opposite of truth would be falsity as in bivalent predicative cognition. The act of intuiting Being and the intuited content are therefore one and the same. Sixthly, the intuiting of Being is not a sensory, but an intellectual intuiting, not an *aisthēsis*, but a *noēsis*, i.e. an act of thinking. In this way, the so-called opposition of consciousness between the objective *in-itself* and the subjective *for-consciousness*, which guides the *Phenomenology of Spirit*, is resolved in a short way (as it was resolved in a long way in the *Phenomenology*, namely at the end of the latter in absolute knowing). – And this concludes our justifications of theorems (1) to (6). Statement (7), that Being is Nothing, will have to wait and will later turn out not to be a theorem of the science of logic, but one half of a contradiction in logical science, which is cited but not asserted in the science of logic.

It became clear above that pure thinking misconceives pure Being, namely grasps it as something indeterminate, whereas in truth it is determined in many ways: as indeterminate, as immediate, as incomparable, etc. Unfortunately, in our discursive thinking we can only recognise but not remedy this misconception, for we cannot give pure thinking the advice to think Being *as such and such*. After all, pure thinking is asynthetic, pre-predicative and pre-discursive. So it must help itself under these restricted conditions, and the only available first aid is to negate its truth claim *P*, i.e. to negate Being, especially since negation is the only non-trivial one-place truth operation anyway. The first truth claim of pure thinking was “Being!”, and now pure thinking must assert “Not(Being!)” as its second truth claim. Pure thinking must therefore always already have been somehow acquainted with negativity. Whatever the exact relationship between Being and negativity, there must be *some* internal relationship between them.

But before we can think about this relationship, we are first confronted with two contradictions that we need to resolve. On the one hand, we have a contradiction between the two truth claims *P* and $\sim P$, i.e. “Being!” and “Not(Being!)”. Here we must appeal to a successive, i.e. time-like, but purely logical indexicality: first *P* is true, then $\sim P$ is true. On the other hand, we even have a self-contradiction in the second truth claim, $\sim P$, because in every truth claim, Being is co-claimed, and here it is also explicitly negated. In this precar-

ious case, we must appeal to a special form of time-like indexicality, namely instantaneous or infinitesimal indexicality, which is typical of becoming and especially of the moment of change. When a goalkeeper catches a ball, there is a moment when the ball is both not yet and already touching the surface of his or her gloves. As a result, the indexical sentence “The goalkeeper catches the ball” is a sentence that immediately falsifies itself according to its own meaning, because the moment of catching is instantaneous. You can catch, but you cannot catch for a while. On the other hand, the goalkeeper can hold on to the ball for a while until he or she sees an opportunity to throw it back into play. The sentence “The goalkeeper holds on to the ball” is therefore indexical, but not infinitesimally indexical.

We are currently uncovering part of the logical basis of time. In Hegel’s philosophy of nature, physical time is later made comprehensible on this logical basis. But let’s stick to logic. We first have the eternal, non-indexical truth claim P or “Being!”, then the infinitesimally indexical truth claim $\sim P$ or “Not(being)!”, which expresses an incoherent “mixture” of Being and negativity, a “mixture” known since Plato as *becoming*, which Hegel, like Plato, also calls *Becoming*. $\sim P$ or “Not(Being)!” thus expresses *Becoming*.

A consequence of this resolution of the self-contradiction of $\sim P$ is that *Becoming* expressed by $\sim P$ is unstable and immediately collapses into its opposite, Being, again, since $\sim P$ is an infinitesimally indexical truth claim. So, P or “Being!” is immediately valid again, but now as the negation of a logically indexical claim, thus itself as a logically indexical claim: $\sim\sim P$ or “Not(not(being))!”. Hegel calls this new, no longer eternal Being, which is expressed here and which will last for a logical “while”, *Being-there* (*Dasein*, determinate Being).

This leads us to an interesting distinction pertaining to logical science, i.e. to the foreground logic: between the foreground logic itself and the pure thinking that operates within it. In the foreground logic, Being-there is determined as the negation of *Becoming*, but pure thinking cannot yet detect this determination; it is confronted with it, but cannot yet highlight it as a logical content in its own right. This is because with asynthetic contents the opposite of truth is ignorance, and in the given case ignorance due to non-existence, since *Becoming* has annihilated itself in favour of Being-there. But *Becoming* takes revenge, so to speak, on its victorious successor by determining it. However, since *Becoming* is annihilated, pure thinking does not yet see this determinateness as such. The determinateness of Being-there as negation of *Becoming* is, as Hegel puts it, not yet “posited” (“gesetzt”) in Being-there, but at first only “an sich vorhanden”, i.e. only factually – and unnoticeably – there.

This is where Hegel’s technical terms “setzen” (“to posit”, Lat. “ponere”, see *modus ponens*) and “aufheben” (“to lift/cancel”, Lat. “tollere”, see *modus tollens*) announce themselves from afar. As for “aufheben”, etymologically speaking, “heben” means *to heave* and “auf” means *up*. You can heave up (raise, lift) the anchor so that your ship can set sail. You can heave up or raise (“aufheben”) something valuable from the ground to save and store it (“um es aufzuheben”). And you can heave away something disruptive, e.g. erase or lift (“aufheben”) a restriction. “Aufheben” in colloquial German thus means either (a) *to lift/*

erase or (b) *to lift/raise* or (c) *to save and store*. In Hegel's technical sense, this disjunction is transformed into a conjunction, so that "aufheben" now means (a) *to lift/erase* and (b) *to lift/raise* and (c) *to save and store* all at once. "Sublate" has been agreed as the English equivalent.

Traditionally, *ponere* (positing, asserting) and *tollere* (lifting, erasing) are opposites. But in logical science, some thought or state of affairs, A, asserted by pure thinking at a certain level of logical evolution must first be lifted, i.e. erased, in favour of a successor state, B, and then lifted, i.e. raised, to the level of B and saved as a determinateness of B, before it can next be also "gesetzt", i.e. explicitly posited (stored, catalogued and filed, so to speak) as a dependent aspect or a moment in B. Plain and simple B is thereby articulated as and enriched to B-plus, which displays a trace of A not only for us who look down to logical science from the vantage point of our background logic, but also for pure thinking that carries out logical science.

In consequence of this, the determinateness ("Bestimmtheit") of Being-there is factually there in logical science due to Becoming, but it is not yet distinguished *as a posited moment* in Being-there so that Being-there and its determinateness are still indistinguishable. Being-there is thus identical to its determinateness. Hegel calls this encompassing determinateness *quality*: "Determinateness thus isolated for itself, as determinateness that is [or as determinate *Being*], is *quality* – something quite simple, immediate." (GW 21.98). By extension of today's terminological habits, we could call it a quale, not a sensory quale, but the singular logical quale. Only here, then, with Being-there as the logical quale – not already in the chapter on pure Being – does the logic of quality actually begin. A second consequence is that, from the standpoint of pure thinking, Being-there *seems* to be first and immediate (GW 21.97). It *is* not immediate for us and not even *in logical science*, but (at first) *for* pure thinking. The negative side of Being-there (qua Non-Becoming, i.e. Non-non-Being) is indistinguishable from its positive side from the standpoint of pure thinking. Therefore, Being-there is both quality with a positive accent, labelled reality, and quality with a negative accent, labelled negation (in the sense of "privation"), still without any recognisable difference in logical science and for pure thinking (GW 21.98–99).

Logical evolution is the logical archetype of temporal evolution and the evolution of logical space is the archetype of the evolution of physical space. In this sense, infinitesimal Becoming can be likened to the cosmic big bang as the logical big bang. Being-there with its quality qua reality or negation is then the first relatively stable state of logical space, the logical space of quality and, more specifically, first of Being-there and finitude, then of the infinite and then of being-for-self. Finally, it passes over into the logical space of quantity.

For reasons that we must skip over, the logical space of Being-there next divides into two: one entity (*Daseiendes*) as the *something* and another entity as the *other*. (The something and the other negate each other in a new form of negation, which is no longer longitudinal, unilateral, time-like annihilation, but transverse, reciprocal, space-like shadowing. From the point of view of (the) something, the other is shadowed, as if (the) something

would completely fill the logical space of quality – and vice versa. Of course, there is also a new longitudinal, time-like negation in the logical space of Being-there, which accounts for the logical progression, namely *alteration* (Veränderung) instead of annihilation.

As interesting as all this may be, however, we must now return to Hegel's statement (7), whose justification or interpretation is still pending: Being is Nothing. I have said in advance that it is one component of a contradictory pair of statements in the science of logic to which this science must not commit itself so as to avoid inconsistency. In section C. *Becoming*, Hegel writes: "*Pure being and pure Nothing are therefore the same. [...] But the truth is just as much that [...] they are not the same, that they are absolutely distinct*" (GW 21.69). We thus have a contradiction in Hegel's own text between statement (7) that Being is identical to Nothing and a statement, (8), that Being is not identical to Nothing. But the science of logic, i.e. Hegel's and our theory, must be consistent. Therefore statements (7) and (8) cannot be *theorems* of the science of logic, but only quotations of a contradiction in logical science. This contradiction is of course the contradiction of Becoming, expressed as $\sim P$, i.e. "Not(Being)!"

Hegel himself also sees it this way: The truth of Being and Nothing, he says, is the "the immediate vanishing of the one in the other: *Becoming*, a movement in which both are distinct, but through a distinction that has just as immediately dissolved itself." (GW 21.69–70). As a result, we note that Nothing is that which has always already triggered the big bang of Becoming on the basis of pure Being. Being and Nothing thus form the eternal prehistory of logical evolution, Becoming is its point zero and Being-there is the first state of logical space.

2. Circular negation and logical evolution

I have to skip over a lot of interesting details, e.g. why Becoming has the inner structure that Hegel says it has, with *coming-to-be* and *ceasing-to-be* as its moments (GW 21.93), or why Being-there splits into two identical opposites, *something* and *the other*, which divide logical space between them. I must skip all this in order to be able to make some sketchy remarks about how the logical story goes on.

Hegel calls the successive logical contents *thought determinations*. They are both acts of pure thinking and successive states in the evolution of logical space. I will call them *urstates* for short. What drives the progression from one urstate to the next is negation. Negation is the only operation in logical science, but it is multifaceted because it interferes with what it operates on and thus changes from case to case. This is why logical science cannot be formalised. There is no way to deduce the logical urstates in an effective mechanical procedure.

We are all familiar with negation from ordinary discursive thinking and from its formalised treatment in propositional logic. In logical science, negation has so far appeared as a time-like annihilation, which then evolves into a transversal shadowing (and so on and so forth). We are also all familiar with double negation from everyday life and from proposi-

tional logic. Double negation in the usual sense, when applied to propositions, leads from a proposition p via $\sim(p)$ to $\sim(\sim(p))$ and thus back to p again. Thus for propositions double negation is equivalent to affirmation. With urstates, subtle changes may occur between p and $\sim(\sim(p))$, such as when pure Being is negated by the indexical, infinitesimal content non-being or Becoming, which immediately annihilates itself and gives way to an opposite indexical content. The result of this double negation, Being-there, may be a close relative of the original operand, indeterminate eternal Being, but is not strictly the same thing any longer; it is determinate and transient.

If these are the ways of double negation in the logic of urstates, they are already different from what we see in the logic of propositions. But things get really strange when we turn to double negation in a more challenging sense. In this new sense, negation does not, or not exclusively, operate on a given truth claim, p , but on itself. In other words, what negation operates on is something that it has already operated on. This is therefore a circular negation.

Set theorists have coined the term “non-well-foundedness” for this structure. However, they are of course not talking about non-well-founded negations, but about non-well-founded sets. Non-well-founded set theories are deviant, but no less consistent alternatives to ordinary set theory, in which the foundation axiom is replaced by an axiom that is incompatible with it. One of the non-well-founded sets that can occur in a deviant set theory is, for example, the unit set of itself, Ω , which is defined by itself being its only element:

$$\Omega = \{\Omega\} = \{\{\Omega\}\} = \dots = \{\{\{\dots\}\}\}$$

However, the idea of non-well-foundedness is older than set theory. It appears under various names in the history of philosophy. Fichte, for example, who is not concerned with negation, let alone set formation, but with the logical operation of positing, conceives of the I as a positing that posits itself, and of course the classical idea of *causa sui* is also a case in point if it is meant literally (and not deflationarily as in Spinoza, who defines the *causa sui* merely as that whose essence involves its existence). Hence, we are familiar from the history of philosophy and from set theory with various operations that were thought to be capable of also occurring in non-well-founded or circular ways, and we have just briefly touched on four of them:

- (1) non-well-founded causation, which leads to a genuine *causa sui*,
- (2) non-well-founded positing, which constitutes the I according to Fichte,
- (3) non-well-founded set formation, which results in non-well-founded sets, e.g. Ω , and
- (4) non-well-founded negation in Hegel’s logical science.

In Hegel, i.e. in logical science, there are many shapes of non-well-founded negation or, as I will briefly say, circular negation. The other-of-itself is its initial shape in the logic of

Being-there, shine is its initial shape in the logic of essence and the concept is its initial and fundamental shape in the logic of the concept.

This reveals an interesting little incongruence – or seeming incongruence – between the three books of the *Logic* and their respective opening chapters. Let us first look at the congruence. The first book begins with the chapter “Being”, which, as we saw, contains the logical prehistory of the evolution of logical space. The second book begins with the chapter “Shine”, which is a mere prelude to the logic of Essence and was later omitted in the *Encyclopaedia Logic*. The third book begins with the chapter “The Concept”, which precedes the substantial self-development of the concept as a “rather subjective reflection” (GW 12.53).

All three opening chapters thus have a preliminary special status. However, the basic operative variant of circular negation is introduced in the opening chapters of the logic of essence and the logic of the concept but not yet in the opening chapter of the logic of Being. Or maybe it is? The only available candidate would then be (the) Nothing. The Other-of-itself is only introduced in the second chapter, on Being-there. So, just as a precaution, we should keep all four candidates in mind: (the) Nothing, the other-of-itself, shine and the concept.

The general structure of circular negation, which underlies all these cases, can be illustrated by a strict analogy with the unit set of itself, Ω . However, there are two essential differences. Firstly, set formation operates on objects and generates sets, i.e. again objects, abstract objects. What is negated, however, are thoughts (truth claims) and, in the case of logical science, urstates. Instead of the identity of objects, circular negation is therefore concerned with the logical equivalence between thoughts or urstates. For an analogous explication of circular negation – let us denote it with the Greek letter ν – we must therefore use the biconditional instead of identity:

$$\Omega = \{\Omega\} = \{\{\Omega\}\} = \dots = \{\{\{\dots\}\}\}$$

$$\nu \leftrightarrow \sim(\nu) \leftrightarrow \sim(\sim(\nu)) \leftrightarrow \dots \leftrightarrow \nu \leftrightarrow \sim(\sim(\sim(\dots)))$$

These explications clearly specify what is meant by Ω and by ν , but they are not definitions, because they do not eliminate the definiendum in finite language, but use it again and again in the supposed definiens. Only in infinitely long formulations – in an infinite number of pairs of curly brackets with a hollow core, respectively in an infinite number of negation signs and pairs of brackets with a hollow core – would the definiendum disappear.

Nevertheless, Ω can be defined by means of a definite description, namely as the x with $x=\{x\}$; and, surprisingly, even circular negation can be finitely formulated, namely for propositions by a diversion via the truth predicate, i.e. by means of semantic ascent. It then turns out to be the antinomy of the so-called *Liar*: “The sentence you are presently reading or hearing is not true.” This brings us to the second difference between Ω and ν . Assuming the former is counterintuitive, but consistent. Assuming the latter leads to a contradiction. Assuming the former means accepting a somewhat strange abstract object as existing.

Assuming the latter means accepting a self-contradictory thought as true. And it gets worse. We cannot accept a contradiction as true, but must negate it as soon as we become aware of it. But if we negate the Liar sentence, we agree with it, because it negates itself. We are hopelessly trapped in the antinomy of circular negation. There is no regulated, principled way out, we can only turn our attention away and change the subject.

Nevertheless, Hegelian logical science operates with the antinomic circular negation as its motor that drives logical development. Pure thinking is essentially a constant flight from the antinomy. There is no safe place where it could rest. As soon as pure thinking pauses and invites us to frame the achieved state of logical evolution in a metaphysical theory, i.e. in a static description of logical space, our thinking gets inconsistent. According to Hegel's diagnosis, this is what has happened again and again in the history of metaphysics. And if Hegel is right, it also happens again and again today in the various approaches of analytical metaphysics. In the competing metaphysical theories, logical space, i.e. the totality of what can be the case and what can be thought, is always taken to be fixed and logical evolution is ignored.

In this sense, Hegel's science of logic can be read as a critical exposition of metaphysics, past, present and future. In the first instance, of course, it is an exposition of logical science, i.e. of the evolution of logical space. This evolution does not end with a fixed state of logical space, which Hegel would like to propose as a new candidate, superior to the competing candidates of standard metaphysics. Rather it terminates in the absolute idea, which epitomises the entire course of the evolution and its fluid stages. The absolute idea is thus a logical great circle, something like a grand logical spinning wheel that must turn forever, or rather a grand logical hamster wheel in which pure thinking constantly tries to outrun the antinomy. Hegel seems to hope that one only has to extend the antinomic circle of negation far enough and set it in constant motion in order to defuse the antinomy. I will leave open how reasonable this hope may be.

Instead, I would like to conclude with a few remarks on the basic guises of circular negation in logical science. Circular negation enters the stage in connection with the reciprocal negation of (the) something and the other, which shadow each other, i.e. with otherness. It is thus negation in the guise of the other that first appears circularly, in the logical urstate of the other-of-itself. At this logical stage, circular negation is still contaminated with immediate Being and will remain so until the end of the logic of Being. In the logic of Being, circular negation behaves as if Being were turned negatively against itself. In set theory, this would correspond to a system that admits different circular unit sets, x and y , such that $x = \{x\}$, $y = \{y\}$ and $x \neq y$. In this case, x and y would contribute something to their respective individuation other than being a circular unit set. The individuation would be the result of two factors: circularity and something immediate. In this weak set-theoretic system, there would not be Ω as *the* singular unit set of itself, because there would be several such sets.

In the logic of Being there is nothing immediate apart from Being. We therefore have to reckon with only one case of circular negation at each stage of logical development.

Nevertheless, immediacy is essential for the individuation of the respective thoughts or urstates. This is what is meant when we speak of a contamination of circular negation with Being throughout the entire logic of Being. In proceeding to the logic of essence, this contamination is overcome. In set theory, this would correspond to proceeding to a stronger set theoretic system in which Ω can be defined as the unique unit set of itself. Correspondingly, circular negation in the logic of essence is defined solely by its negative circularity. Nothing else, nothing immediate, is necessary or allowed to contribute to the individuation of the relevant thoughts or urstates.

At the beginning of the logical project, it seemed as if we had to find a minimal thought content in our background theory, the science of logic, which could be given to pure thinking and grasped by it as something immediate. With the transition from Being to essence, this supposed theoretical investment of ours turns out in retrospect to be a pure profit. Being, that is, turns out to be mere *shine*, which, like *Schein* in German, can be either a veridical seeming or an illusion, and shine is that which comes along with empty circular negation. The shine of immediacy is an effect of circular negation.

Still the mediating operation itself, i.e. negation, is something we took over and adapted from the propositional calculus. This is one last remainder of immediacy that infects even the pure circular negation in the logical sphere of essence. But by the end of the logic of essence and with the transition into the logic of the concept, even that last remainder of an ostensible immediate investment on our part vanishes. The concept is by definition that operation which is identical to its base or input and to its result or output. Simultaneously, negation is defined as the activity of the concept and no longer needs to be taken from propositional logic. Everything has turned into theoretical profit now. All ostensible investments have dissolved. We need no longer look for the propositional calculus in order to understand negation. On the contrary, if we understand the structure of the concept, we will gain a new and profound understanding of propositional negation. At the end of the logic of the concept, with the absolute idea, this should become totally clear. At least that is what Hegel promises.

Last but not least, what about (the) Nothing? It is the absolute idea compressed to an infinitesimal logical point, just as, according to the general theory of relativity, the physical universe at the Big Bang was compressed to an infinitesimal spatial point. More precisely, (the) Nothing is the absolute idea, insofar as this is the spinning great circle of negation compressed to punctiform absolute negativity. Being, by the way, is on the one hand quite the same: the absolute idea compressed to a logical point. But on the other hand, Being is the absolute idea, insofar as this is the totality of what is real compressed to punctiform immediacy.

3. Logical evolution and the history of metaphysics

As explained, Hegel's *Science of Logic* presents the evolution of logical space and can subsequently be read as a critical exposition of actual and possible standard metaphysical

theories, all of which regard logical space not as evolutionary, but as something fixed. As a result, according to Hegel's diagnosis, they confuse a state in the evolution of logical space with logical space as such. Hegel himself, on the other hand, says that the true is the whole and thereby means the entire process of logical evolution, which he compares to the life of a plant whose successive states – bud, blossom, fruit – replace one another in the organic process (see the preface to the *Phenomenology of Spirit*, GW 9.10). In this respect, a standard metaphysics is like an imaginary botanical theory that recognises only the bud or only the blossom or only the fruit as the whole truth about the plant. In the following, I will try to illustrate how this is to be understood using three paradigmatic examples: Spinoza, Plato and Aristotle.

When Hegel speaks of one-sided metaphysical systems, he is primarily thinking of the rationalist theories of the early modern period, which Kant had already fundamentally criticised. At the same time, however, he also takes into account Jacobi's diagnosis that it was one of the early modern rationalists, Spinoza, and not Kant or anyone else, who had put forward the unsurpassably consistent system of philosophy. According to Jacobi, this was all the worse for systematic philosophy: its most consistent system amounted to a metaphysical fatalism without a personal God. He therefore wanted to free himself from Spinoza with a *salto mortale* into the belief in freedom and God. In the series of standard metaphysical theories, Hegel accordingly grants Spinoza a high rank, which corresponds to the end of his objective logic or logic of essence. Against Jacobi, however, Hegel sets out to show that from there – from the philosophy of substance as *causa sui* – one can proceed within systematic philosophy and without the hint of a logical somersault into the logic of the concept. In this respect, Spinoza's metaphysics corresponds to the pinnacle of Hegel's objective logic, i.e. the whole logic of Being and of essence. Since, moreover, the progression from substance to the concept takes place smoothly, and since the concept is already the pinnacle of logical evolution in a nutshell, it ought to be in Hegel's sense to say that Spinoza already comes very close to the final logical truth.

Like all important (pre-Hegelian) metaphysics, however, Spinoza's system is not a unified whole and is less consequential than Jacobi believed. For if one halts logical evolution at a certain interim stage, one obtains an inconsistent state of logical space, and if one makes this the basis of a metaphysical system, one must try to overcome the inconsistency through non-consequentialism. This corresponds to the finding that two different chapters of the logic of essence can be read as a critique of Spinoza: both the first chapter ("The Absolute") and the third chapter ("The Absolute Relation") of the third section ("Actuality"). The first chapter deals with the state of logical space, to which Spinoza was actually entitled, under the term "the absolute". The third chapter deals with the state, which Spinoza aimed at in his struggle for consistency and completeness, under the classical term "substance".

What Spinoza is entitled to is the absolute as the abyss ("Abgrund", lit. *off-ground*), into which all determinations have disappeared. Already at the end of the logic of Being,

where logical space has reached the evolutionary stage of absolute indifference, Hegel associates Spinoza's substance with such an abyss. He expresses himself very cautiously, though: "Insofar [!] as absolute indifference may [!] seem [!] to be the fundamental determination of Spinoza's substance", this latter could be seen as the abyss of all determinacy (GW 21.380). Hegel adds: "With Spinoza [...] the attributes [...], then also the modes [...] come about quite empirically" (GW 21.381). Later, in the chapter on the absolute, he shows how a more adequate conception of the absolute allows us to proceed internally to attributes and modes.

At the end of the logic of essence, logical space appears as the singular substance in a more Aristotelian sense, which Spinoza must have had in mind as an ideal. Here substance is *energeia*: actuality and activity, power over the wreath of its accidents, and *causa sui* in interaction with itself as active and as passive substance, which only exchange their roles in the interaction. Spinoza's metaphysics, however, remains in an indissoluble tension between substance as abyss and substance as actuality and can accordingly be criticised internally, on its own terms. Nevertheless, this metaphysics is more advanced than other candidates from the early modern period.

In Hegel research, the position is sometimes taken that the critical exposition of metaphysics ends with the logic of essence and Hegel then moves on to his affirmative doctrine (see e.g. Theunissen 1978 and Falk 1983). There is some truth in this, but in my view the exposition of metaphysics continues, albeit in a less critical manner. The first chapter in the logic of the concept, on the concept as such, is indeed very affirmative. Here, according to my interpretation, the logical foundation of Plato's theory of Forms is developed and exposed. But then the concept divides into judgement and thus falls back into the sphere of finitude (cf. Enc. § 168, GW 20.184). The evolution of logical space, which already seemed to terminate in harmony, sets in again at the level of the concept.

At this stage of logical evolution, "all things are a judgement" (Enc. § 167, GW 20.183). Things that are judgements have predicative structure and are therefore facts. This is remarkable because it helps us to see that Hegel's *Logic* is a critical exposition not only of the metaphysics known at Hegel's time, but of all possible metaphysics. For an ontology of facts had not yet been explicitly formulated; this only happened later in the new age of Fregean predicate logic.

At the next stage of logical evolution, "everything is a syllogism" (Enc. § 181A, GW 20.192) or an inference. As far as I know, an inferential ontology of facts has not yet been explicitly propagated, even to this day. If you want to be original in analytic metaphysics, here is a blueprint for a new type of ontology, albeit one that, according to Hegel, can no more be the last word in philosophy than all other standard metaphysical theories. Only at the end of the logic of the concept is the promised land of peace and harmony, which was anticipated in its first chapter, actually reached, namely in the *absolute idea*, in which the entire logical process is epitomised. – Plato's term for the Forms is *eidos* or *idea*, and in German the theory of Forms is called "Ideenlehre", *doctrine of ideas*, which would be

misleading in English because one would immediately think of subjective Lockean ideas, not of Platonic Forms. But Hegel very carefully chose the basic term of Plato's philosophy, *idea*, as the term for the culmination of his own *Science of Logic*, as if he wanted to call out to us: *It's Plato's philosophy, stupid!*

Hegel's philosophy, however, is not only a variant of Platonism, but just as much and even more a variant of Aristotelianism. It is of course astonishing that this should be possible. For Aristotle was a very harsh and even unfair critic of his teacher, from whom he had learnt much more than he wanted to admit, and whom he nevertheless surpassed philosophically in important respects. Hegel recognises no one more than Aristotle as a genuinely speculative thinker in his specific sense of the word. If his *Science of Logic* is a critical exposition of metaphysics, then Plato and especially Aristotle are largely excluded from criticism.

This goes so far that Hegel, just as he had his *Logic* terminated in Plato's *idea*, has his philosophical system as a whole end with Aristotelian *nous*, i.e. spirit. Significantly, it is not Hegel who has the final word in his system, but Aristotle, and not in a German paraphrase, but in Greek without translation. The passage stems from *Metaphysics* Λ 7 (1072b19-32) and is about the intellect or spirit, *nous*, which thinks itself by touching and grasping itself in thought, and which is active and divine in this. Its activity or actuality, *energeia*, is life, and precisely the life of God or, as Hegel would prefer to say, of the absolute spirit. Here too, he brings Plato and Aristotle together when he speaks in his own last sentence of the *Encyclopaedia* (§ 577, GW 20.572) of "the eternal idea in and of itself", which "is active and generates and enjoys itself eternally as absolute spirit".³

But how exactly does Hegel relate the teachings of Plato and Aristotle and what exactly is the theoretical gap between the two that needs to be bridged? There are a number of gaps, but let's focus on the doctrine of Forms and first recapitulate some basic theorems of Plato.

Firstly, Forms are the intelligible supra-spatial and eternal essences in which the perceptible spatiotemporal things participate on loan and are thereby constituted as what they are. This theorem expresses Plato's specific type of *essentialism*. Secondly, the Forms are separate from the spatiotemporal things whose essences they constitute. This is the theorem of *chorismos*, i.e. of the separateness or transcendence of Forms. Thirdly, the Forms compose a unified order, *kosmos*, of more and less generic Forms. At the top are the *megista genē*, the most universal genera, such as being, identity, difference, rest and motion (see the *Sophist*). They participate in each other in a continuous win-win situation: Being lends being to identity and in return receives its identity from identity, and so on. Below the *megista genē*, the cosmos of Forms branches out as a descending tree of ever more specific forms. It is this descending tree that Hegel develops in its logical basic form in the chapter on the concept. Every form, for Hegel every concept, is (a) universal and subsumes particular concepts.

3 „Spirit“, in German „Geist“ (cf. Engl. „ghost“), is both Hegel's word for the Aristotelian *nous* and the common German translation of biblical *pneuma*, Hebrew *ruach* (*ruakh*).

Moreover, (b) every concept is a particular one, which is co-ordinated with other concepts, and (c) every concept is also a well-defined individual concept. In its dialectic, this triad of universal, particular and individual constitutes the content of Hegel's chapter on the concept.

Fourthly, the Forms are completely intelligible (even if only with difficulty for humans, cf. Plato, *Pol.* 517bc). They can be grasped intellectually and then defined on this basis by trained philosophers or dialecticians in a discursive categorisation. Fifthly, the Forms are not abstract entities, but concrete, active, powerful universals. They have spirit, life and soul and also motion (*Soph.* 249ab), a motion that must of course be conceived as supra-spatial and supra-temporal.

Aristotle, too, firstly assumes substantial forms, *eidē*, by virtue of which things are what they are. In this respect, he also advocates an essentialism. But secondly, he rejects the *chorismos*. The substantial forms of things are not separate from them. Thirdly and most importantly, he only recognises forms that are species, so that the forms cannot arrange themselves in a tree-like manner; they are all coordinated with one another on the same level. Fourthly, he agrees that they are intelligible and then definable. But fifthly, there are concrete, active forms only on the specific level, which is also the individual level. Nothing universal is a substance, says Aristotle, rather everything universal is the product of our abstraction.

His main argument against substantial universals in *Metaphysics* Z 14 is the following: If there were a substantial generic form, say *animal*, that occurred identically in horses and humans, then it would have to be quadrupedal in horses and bipedal in humans, which is contradictory. Therefore, there can only be substantial specific forms that are realised in suitable matter as many identical individual forms. Hegel develops the logical basis for this in the logic of being-for-self, where he argues that the *one* repels itself to many identical ones, and that their complete sameness in turn attracts them back into the one of attraction.

Extra-logically, this corresponds to the life process of a species that reproduces into many individuals through procreation and birth and reunites them at death into the one eternal species. (Aristotle regards species as eternal). In this respect, Hegel, who rejects the *chorismos*, shows with Aristotle against Plato how there can be immanent substantial forms. On the other hand, he adheres, with Plato against Aristotle, to the active and substantial universal and tries to resolve the contradiction criticised by Aristotle through his dialectic. The universal *animal* is different from itself in horses and in humans and in this difference is identical with itself in its own respective other.

Whether this Hegelian formula allows for a material solution is of course questionable. But Hegel's attempt to do justice to both Greek classics and to reach a metaphysical compromise between them should have become recognisable here. Incidentally, his admiration for classical Greek thought also includes Anaxagoras, who had brought the doctrine of *nous* to Athens. (Socrates reports on this in *Phaedo* 97b ff.). Let me therefore conclude with a quotation in which Hegel celebrates Greek philosophers along with French revolutionaries, and not in his youth in Tübingen when the storming of the Bastille took place, but as an established bourgeois professor in Berlin in his lectures on the philosophy of history (TWA 12.529):

As long as the sun stands in the firmament and the planets revolve around it, it had not been seen that man [der Mensch] stands on his head, i.e. on thought, and builds reality according to it. Anaxagoras had first said that the νοῦς governs the world; but only now [i.e. in the French revolution] has man come to realise that thought should govern spiritual reality. This was thus a marvellous sunrise. All [!] thinking beings joined in celebrating this epoch. A sublime emotion prevailed at that time, an enthusiasm of the spirit shuddered through the world, as if the actual reconciliation of the divine with the world had only now come.

References

- Falk, H-P. (1983). *Das Wissen in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Freiburg i. Br. and Munich: Alber.
- Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich (GW). *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg: Meiner, 1968 ff. (= Akademieausgabe).
- Hegel, Gottfried Wilhelm Friedrich (TWA), *Werke in 20 Bänden*, auf der Grundlage der Werke von 1832 bis 1845 neu ediert, Redaktion: Eva Moldenhauer, Karl Markus Michel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969–1971 (= Theorie Werkausgabe).
- Theunissen, M. (1978). *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HEGEL'S ORGANIC NOTION OF SYSTEM. KANT, REINHOLD, AND HEGEL ON THE DEBATE ON PHILOSOPHY AS A SYSTEMATIC SCIENCE¹

BRUNA PICAS PRATS

The University of Warwick (UK)

Bruna.Picas-I-Prats.1@warwick.ac.uk

University of Barcelona

bpicas@ub.edu

Abstract: When discussing Hegel's philosophy, it is common to refer to it as Hegel's system of philosophy. Hegel emphasizes that philosophy, to be a science, must be systematic. A significant scholarly debate focuses on the nature of Hegel's system. Pirmin Stekeler-Weithofer, in his article 'The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel' (2006), challenges the conventional view that Hegel constructs a system. Instead, Stekeler-Weithofer argues that Hegel builds an encyclopedia, which is an ordered disposition of different realms of knowledge rather than an axiomatic-deductive system. This paper aims to shed light on this issue by arguing that Stekeler-Weithofer's position is partly accurate and partly inaccurate. Stekeler-Weithofer correctly asserts that Hegel does not align with a deductive notion of system, the contents of which are derived from a set of axioms. However, the claim that Hegel does not construct a system is not entirely persuasive. By building on the contributions of Salvi Turró and Karin de Boer, I propose that the foundationalist understanding of a system is an oversimplification of Kant's philosophy made by Reinhold. In opposition to Stekeler-Weithofer's claim, I argue that Hegel does strive to construct a system of philosophy, envisioning it as an organic system.

Keywords: System, Architectonic, Organicity, Foundationalism, Hegel, Kant, Reinhold

¹ This article has been supported by the research group Hegel en Perspectiva, which has been funded by the Agencia Estatal de Investigación del Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España under name of "La nueva lectura metafísica de Hegel: propuestas para una reorientación dialéctica" - PID2022-139693NB-I00

Resumen: Cuando hablamos sobre la filosofía de Hegel, es habitual referirse a ella como el sistema filosófico de Hegel. El propio Hegel subraya que la filosofía, para ser una ciencia, debe ser sistemática. Un importante debate académico se centra en la cuestión sobre la naturaleza del sistema de Hegel. Pirmin Stekeler-Weithofer, en su artículo 'The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel' (2006), desafía la interpretación canónica de que Hegel construye un sistema. En su lugar, Stekeler-Weithofer argumenta que Hegel desarrolla una enciclopedia, esta entendida como una disposición ordenada de diferentes ámbitos de conocimiento en vez de un sistema axiomático-deductivo. Este artículo pretende elucidar esta cuestión argumentando que la postura de Stekeler-Weithofer en parte se sostiene y en parte es incorrecta. Stekeler-Weithofer afirma acertadamente que Hegel no se compromete con una noción deductiva de sistema los contenidos del cual son derivados de un conjunto de axiomas. Sin embargo, la afirmación de que Hegel no construye un sistema no es del todo persuasiva. Basándome en las aportaciones de Salvi Turró y Karin de Boer, defiendo que la concepción fundacionalista de sistema es una simplificación de la filosofía de Kant realizada por parte de Reinhold. Contrariamente a Stekeler-Weithofer, sostengo que Hegel aspira a la construcción de un sistema de la filosofía, entendido como un sistema orgánico.

Palabras clave: sistema, arquitectónica, organicidad, fundacionalismo, Hegel, Kant, Reinhold

Introduction

When we work on Hegel's philosophy, it is common to refer to his philosophy as a system. We usually explain Hegel's philosophy as a system formed by three parts: the Science of Logic, the Philosophy of Nature, and the Philosophy of Spirit. This designation is not arbitrary or unfounded, as Hegel himself repeatedly asserts that "philosophizing without a system can be nothing scientific" (GW, 20, §14). Or, in other words, "it is only as a science or as a system that knowing is actual and can be given an exposition" (GW, 9, p. 17). One of the focal points of Hegel's scholarship is to inquire about the nature of Hegel's system. Pirmin Stekeler-Weithofer's article, 'The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel' (2006) presents an interpretation that challenges the accepted conception that Hegel constructs a system. Controversially, Stekeler-Weithofer argues against this idea. Instead, he writes that Hegel builds an encyclopedia. An encyclopedia, Stekeler-Weithofer claims, "[...] is not a system in the traditional sense of an axiomatic-deductive theory. It is rather an ordered representation of different realms of knowledge and objects, aiming at a kind of conceptual overview" (Stekeler-Weithofer, 2006, p. 83). Hence, for Stekeler-Weithofer, Hegel's work should be interpreted as an encyclopedic endeavour, the aim of which is to present the conceptual disposition of the different fields of knowledge and their objects, rather than a derived whole from a ground or a principle. If Stekeler-Weithofer is right, then this interpretation forces us to raise the question of what Hegel's system is. This paper aims to shed light on this issue.

I will argue that Stekeler-Weithofer's position is partially accurate and partially incorrect. Firstly, Stekeler-Weithofer is correct in asserting that Hegel does not engage in a process of systematization that relies on a deductive approach from a finite set of axioms or a single absolute *Grundsatz*. However, I do not find the claim that Hegel does not construct a system persuasive. To show this, I will demonstrate that Hegel does not adopt the axiomatic-deductive, and thus foundationalist, concept of system, as argued by Stekeler-Weithofer. Building on the contributions of Salvi Turró (1999) and Karin de Boer (2024), I propose that the foundationalist notion of system is the result of Reinhold's oversimplification of Kant's philosophy. Secondly, contrary to Stekeler-Weithofer, I will argue that Hegel *does* indeed strive for a systematic approach to philosophy. I will suggest that Hegel, drawing on Kant's architectonic systematicity, envisions philosophy becoming an *organic* system.

I

§1. Kant's architectonic notion of system

The most explicit meta-systematic² reflections within Kant's philosophy are to be found in the third part of the Doctrine of Method, the Architectonic of Pure Reason. According to Kant, this section is dedicated to "the determination of the formal conditions of a complete system of pure reason" (KrV, A708/B736). In other words, it is a doctrine that aims to establish the necessary conditions for conceiving a system of pure reason that is both comprehensive and complete. In the Architectonic of Pure Reason, Kant provides an outline of what metaphysics as a science would be, once it has undergone the critical examination to ensure its possibility. For this reason, at this point of the *Critique*, Kant possesses a very clear notion of what he wants metaphysics to become.

In this section of the Doctrine of Method, reason is expected to behave and provide the conditions for the scientific validity of our cognitions. This entails not conceiving the whole of our cognitions as mere rhapsody, but as a system in which they can support and advance their essential ends (Cf. KrV, A832/B860). Hence, "[...] by a system" Kant understands "the unity of the manifold cognitions under one idea" (Cf. *Idem*). In Kant's words, systematic unity is "[...] the rational concept of the form of a whole, insofar as through this the domain of the manifold as well as the position of the parts with respect to each other is determined *a priori*" (Cf. *Idem*). Hence:

[T]he scientific rational concept thus contains the end and the form of the whole that is congruent with it. The unity of the end, to which parts are related and in the idea which they are also related to each other, allows the absence of any part to be noticed in our knowledge of the rest, and there can be no contingent addition or undetermined magnitude of perfection that does not have its boundaries determined *a priori* (Cf. *Idem*).

Kant argues that for a discipline to be considered a science, it must meet the following criteria: all the parts of a whole of cognitions are to be articulated (*articulatio*) by an idea so that each of its parts holds together in mutual relation and forms a whole according to the principle provided by this inner idea. The notion of '*articulatio*' is contrasted with the term '*coacervatio*', which refers to a whole composed of loosely assembled parts that are externally and arbitrarily linked. In other words, *coacervatio* constitutes a mere collection of disconnected parts. Therefore, the notion of articulation serves as a means of establishing a meaningful connection among the parts of the whole, which are inherently interrelated and essential to both the idea itself and to each other.

2 By 'meta-systematic' I understand the inquiries the objects of which are the conditions that philosophy - general metaphysics, pure reason or logic - must fulfill to become a systematic science.

Kant argues that “[w]hat we call science” has a “schema [which] contains the outline (*monogramma*) and the division of the whole into members in conformity with the idea, i.e. *a priori*” (*Ibid.*, KrV, A833/B861). In the Doctrine of the Elements, Kant defines a schema as the unifying force between the faculties of sensibility and imagination, the function of which is to unify the empirical manifold (*Ibid.*, KrV, A237). Nevertheless, when “[a] schema is not outlined in accordance with an idea, i.e. from the chief end of reason, but rather empirically, in accordance with aims occurring contingently [...]” (*Ibid.*, KrV, A833/B861), it is determined in what Kant calls its technical use; namely, as an aggregation. In contrast, when a system “[...] arises only in consequence of an idea (where reason provides the ends *a priori* and does not await them empirically) grounds architectonic unity” (*Idem*).

Therefore, the transcendental rules that metaphysics must meet to be considered a science are to form an articulated whole whose components are not heaped together (*coacervatio*) (*Cf. Idem*). In Kant’s words, “[I]t can, to be sure, grow internally (*per intus susceptionem*) but not externally (*per apositionem*), like an animal body, whose growth does not add a limb but rather makes each limb stronger and fitter for its end without any alteration of proportion” (*Idem*). Hence, a complete system of pure reason considered from its form “[...] cannot arise technically, from the similarity of the manifold of the contingent use of cognition *in concreto* for all sorts of arbitrary external ends, but arises architectonically, for the sake of its affinity and its derivation from a single and supreme inner end, which first makes possible the whole” (*Idem*).

With that, the relationship among the parts that constitute a scientific unity is established by an idea that is executed *a priori*, necessarily, and internally. Furthermore instead of Consequently, the relation of articulation in Kant’s meta-systematic philosophy is teleological. The articulative element is a regulative idea that binds all the parts together towards an end (*Zweck*). In the Architectonic of Pure Reason, Kant presents a notion of systematic science that bears resemblance to the growth of an organism, the components of which are gathered as contributing to the development of the whole.

§2. Two senses of ‘architectonic’

In the early instead of immediate reception of Kant’s philosophy, the architectonic systematic form has often been represented as Turró states in the article ‘De la filosofía transcendental a la filosofía con a ciencia estricta’ (1999), as instead of namely: as, “the image of the grounded building in which the plurality of sufficiently resistant materials or elements supports the weight of the construction” (Turró, 1999, p. 65). However, I do not think that this is the idea of system that Kant had in mind. If we carefully consider the description of the form that metaphysics will acquire as a systematic science, it seems to me that there has been some confusion regarding the term ‘architectonic’ that I would like to clarify. The

association between a system and the image of a building³, as we will explore further, is a misinterpretation that Reinhold and Fichte had of Kant's system of pure reason, ultimately leading to a different philosophical paradigm.

Reinhold's critique of Kant's project is rooted in the observation that it lacked a single and absolute principle from which all the other parts of the system could be derived. This, for Reinhold, made Kant's work unsystematic. Consequently, Reinhold introduced the idea that a system is a grounded whole anchored to one absolute principle. This contribution introduces the conception of a system that is related to the metaphor of a building, which can be easily associated with Kant's 'architectonic' systematicity. Hence, I argue that Kant never aligned with this notion of system⁴. In this section, I will delve into the distinction between the two uses or interpretations of the term 'architectonic': on the one hand, 'architectonic' in the 'teleological' sense, as we have just seen; on the other hand, 'architectonic' in the 'architectural' sense⁵, namely, as being illustrated by the metaphor of edification. To do so, I present an argument within the *Critique* where Kant himself rejects the 'architectural' notion of system. I will address Reinhold's contribution in detail later.

So, the term 'architectonic' can be understood in two different ways, which can be illustrated by using two different metaphors. First, in the Architectonic of Pure Reason, as Kant explains, 'architectonic' refers to the meta-systematic feature of the *Critique* that primarily designates the 'architectonic' execution of the schema in contrast to its technical use. The 'architectonic' execution of the schema establishes the relationship that determines the type of relation needed to provide the systematic unity of pure reason. The notion of articulation was set in contrast to the concept of aggregation, which formed a unity *per appositionem*, that is, through the addition of external parts, without requiring either a relationship of interiority or order established *a priori*.

The metaphor that best illustrates this idea, as shown above, is the example of an animal body or biological organism. Its growth and development are not dependent on adding parts based on quantitative and arbitrary criteria. Instead, the focus is on improving the functions of its parts, with each contributing to the whole and working within the context of the whole organism. The constitution of every organ and its relation to the organism is dictated by the function it needs to fulfill. Hence, the notion of 'architectonic

3 This conception is one of the most obvious in the common usage of systematicity, as it closely resembles the notion of system used in mathematics or formal logic. In mathematics, there is an instantiation of a presupposed principle (postulate) or a self-evident principle (axiom) from which the theorems are deductively derived.

4 Kant explicitly rejects the axiomatic-deductive notion of system characteristic of mathematics for metaphysics. This can be seen in A713/B741 in the Doctrine of Method and onwards. For example, Kant states that "Mathematics is thoroughly grounded on definitions, axioms, and demonstrations. I will content myself with showing that none of these elements, in the sense in which the mathematician takes them, can be achieved or imitated by philosophy" (KrV, A727/B755).

5 In pre-Kantian metaphysics, such as Wolff's and Lambert's, we find the same "architectural" notion of system. This notion seems to be lost in Kant's project. However, Reinhold reintroduces it.

unity' as presented in the third section of the Transcendental Doctrine of Method, is not adequately illustrated by the metaphor of the building that has currently been associated with it. Consequently, it can be inferred that the term 'architectonic', as developed in the Architectonic of Pure Reason, carries a distinct meaning from 'architectonic' associated to the field of architecture.

However, it must be acknowledged that Kant employs the second meaning of 'architectonic' in other passages of the *Critique*. This is not limited to the Doctrine of the Elements but also appears at the very beginning of the Doctrine of Method. Let us examine the following excerpt:

If I regard the sum total of all cognition of pure and speculative reason as an edifice for which we have in ourselves at least the idea, then I can say that in the Transcendental Doctrine of the Elements, we have made an estimate of the building materials and determined for what sort of edifice, with what height and strength, they would suffice. It turned out, of course, that although we had in mind a tower that would reach the heavens, the supply of materials sufficed only for a dwelling that was just roomy enough for our business on the plane of experience and high enough to survey it; however, that bold undertaking had to fail from lack of material, not to mention the confusion of languages that unavoidably divided the workers over the plan and dispersed them throughout the world, leaving each to build on his own according to his own design. Now we are concerned not so much with the materials as with the plan, and having been warned not to venture some arbitrary and blind project that might entirely exceed our entire capacity [*Vermögen*], yet not being able to abstain from the erection of a sturdy dwelling, we have to aim at an edifice in relation [*Verhältnis*] to the supplies given to us that is at the same time suited to our needs (KrV, A707/B735).

Here, Kant uses the metaphor of the building. However, this metaphor does not accurately reflect the meaning he gives to the term 'architectonic' in the Architectonic of Pure Reason, as explained above. To support this, let us analyze this passage in detail. I will structure this analysis into two main issues. First, in this fragment, Kant clearly distinguishes between the Transcendental Doctrine of Elements and the Transcendental Doctrine of Method ;namely, the most fundamental division of the *Critique*. Secondly, he uses the analogy of the building to illustrate how method, including the Architectonic of Pure Reason mentioned earlier, needs to be critically examined, just as the Doctrine of the Elements has been.

Kant introduces the Transcendental Doctrine of Method by explaining that the Transcendental Doctrine of Elements has already established the building materials and the *estimation* of what sort of edifice is to be built with them. What is missing now is a clear idea of what this edifice should actually be. To illustrate this point, Kant uses the metaphor of a construction project, for which, the first part of the *Critique* has provided the necessary

materials. Therefore, the Doctrine of Elements equipped us with the knowledge of how to evaluate or predict the outcomes that can be achieved using the given materials. This is directly connected to the second issue, which is to emphasize the need for a critical review. Kant's reference to the failure of past architectural projects supports this interpretation. He argues that their failure stemmed from the fact that the plan was initially conceived without considering the available materials. Instead, they should have developed the building idea based on the materials and conditions that were actually available to them. Therefore, the second subject matter of this passage highlights the main task of the Doctrine of Method, which, as we have seen earlier, involves establishing the formal conditions that his envisioned system of pure reason must satisfy. In other words, it emphasizes the critical examination of the 'plan', a step that has not yet been taken in the previous part of the *Critique*. As Kant warns us in this passage, this examination cannot be arbitrarily established.

With that being said, it becomes evident that Kant's use of the metaphor of the edifice does not align with the idea of architectonic as presented in the Doctrine of Method, represented by the metaphor of the growth of the living organism. As Kant writes in the following passage from the Architectonic:

It is too bad that it is first possible for us to glimpse the idea in a clearer light and to outline a whole architectonically, in accordance with the ends of reason, only after we have long collected relevant cognitions haphazardly like building materials and worked through them technically with only a hint from an idea lying hidden within us (KrV, A835/B863).

In this passage, Kant discusses the metaphor of the building present in the introduction of the Doctrine of Method. He relates this metaphor to the technical use of the schema in the construction process, as viewed from the perspective of the Doctrine of Elements. Therefore, Kant does not envision an architectural meta-systematic philosophy for his system of pure reason, given the meta-systematic requirements that he set in the Architectonic.

Whilst architectonic unity, which is achieved through a relation of articulation, is one of the fundamental conditions that philosophy as a systematic science must fulfill, we can conclude, on the other hand, that the metaphor of the edifice not only has a different meaning than 'architectonic' as articulation and systematic unity but also refers to the technical execution of the schema. If we use the metaphor of the building to describe the relationship of articulation, it does not accurately capture Kant's concept of systematicity. Therefore, if the term 'architectonic' is understood as a well-grounded, homogeneous, and solid structure, then it is conceived in terms of technical unity, which is the kind of composition that Kant precisely states must be avoided.

With that, Kant's immediate successors, for instance, K.L. Reinhold, received Kant's project of systematizing philosophy in architectural instead of architectonic terms. This

gave rise to the restoration of a foundationalist conception of system, which I have shown is not present in Kant's meta-systematic work. This does not involve a change in the features of Kant's notion of system, but also a change in the aim of the inquiry of turning philosophy into a systematic science. Namely, there is a transition from the search for a teleological articulation between the whole and parts to an inquiry into the foundations of philosophy.

§3. *The city over nature: Reinhold's Elementarphilosophie*

Reinhold's *Elementarphilosophie* aimed to prevent the collapse of the project of the Enlightenment. Reinhold believed that this collapse was imminent due to the criticisms that Kant's philosophy received from the skeptics and the Wolffians⁶. Among these criticisms, some were directed at Kant's approach to the systematization of philosophy. One of the main flaws of Kant's meta-systematic philosophy, according to Reinhold, was the lack of a unifying absolute principle. Consequently, Reinhold's objective was to restore the unity and foundations of philosophy, which were at risk of being lost if these criticisms gained enough traction. According to Reinhold, the potential loss lies in the inability to find a unifying absolute foundation on which to ground philosophy, needed to render it a systematic science *stricto sensu*. Thus, Reinhold's foundational project can be seen as having two main objectives. Firstly, it seeks to safeguard the entirety of Enlightenment philosophy and Kant's transcendental project by addressing the aforementioned critiques. Secondly, it aims to resolve the absence of an absolute principle by tracing transcendental philosophy back to its ground. For Reinhold, the restoration of philosophy's scientific validity will also address the lack of unity in Kant's unfinished system of pure reason⁷.

One of the most recent publications on this issue is the article titled 'Kant, Reinhold, and the Problem of Philosophical Scientificity' (2024) by Karin de Boer and Gesa Wellman. They argue that Reinhold misinterprets certain aspects of Kantian philosophy and that this misunderstanding should be considered when researching German Idealism. This idea has also been defended by Salvi Turró in his article 'De la filosofía transcendental a la filosofía com a ciència estricta' (1999), some years earlier. Turró, in this article, writes that Kuno Fischer, Ernst Cassirer, Rainer Kroner, and Xavier León have made claims aligned with

6 The main Wolffians who motivated these criticisms of Kant's philosophy included J.G.E Maass, J.F Flatt, J.A Ulrich, and most notably, J.A Eberhard. Eberhard edited the *Philosophisches Magazin*, a pro-Wolffian journal raised explicitly to oppose the pro-Kantian tendency of the *Allgemeine Literatur Zeitung*. The main argument put forth by the Wolffians was that transcendental philosophy necessarily leads to dogmatism because Kant's transcendental unity of apperception results in solipsism. In other words, Kant traps us within the confines of our consciousness, limiting our knowledge to our own representations. One of the consequences of this interpretation of Kant's philosophy is Psychologism, among other demands. Furthermore, it prevents metaphysics from attaining the same level of certainty as mathematics, that is, the status of a strict science. [Cf. Beiser, 1987, pp. 223-224].

7 This concern that drives Reinhold's project is not completely unfounded. Kant explicitly writes that he left his system of metaphysics unfinished and that he leaves to his readers the task of completing it [Cf. KrV, Axv-xxi]. Therefore, Reinhold also remained faithful to Kant's philosophical legacy.

this thesis (Cf. Turró, 1999, pp. 61-62). Therefore, to gain a more precise understanding, on this occasion, of Hegel's reception of the Kantian (and previously Wolffian) project of transforming philosophy into a systematic science, we need to examine the interpretative modifications that Reinhold introduces. As de Boer and Wellman write:

[T]he strategies Reinhold employed to rescue Kant's work from the hands of his critics without estranging Kant's followers came at a price. As we see it, Reinhold's reading of the *Critique* produces subtle yet significant shifts of meaning that are not always easy to identify. And since Reinhold's way of framing Kant's achievements and failures was highly influential, even contemporary historians of modern philosophy often assume that Reinhold's understanding of the *Critique of Pure Reason* was by and large correct (de Boer and Wellman, 2024, p. 184).

In doing so, Reinhold introduced certain elements, such as the drive towards a philosophy of systems and unification, that would initiate what we know as German Idealism, culminating in Hegel's work. Turró points out that Reinhold's essential contribution is the introduction of a foundationalist paradigm. According to this paradigm, the systematization of metaphysics becomes the search for the *unconditioned absolute foundation* of knowledge.

According to Reinhold, completing the system of philosophy is to trace it back to the ground of transcendental philosophy. This, for Reinhold, is "to discover the last fixed ring to be determined and agreed upon" (UdF⁸, 10-11), which will establish an adequate understanding of philosophy. Therefore, it is necessary to identify the ground (*Grundsatz*), theorems, and corollaries that are universally valid (*allgemeingültig*) and universally accepted (*allgemeingeltend*) (Cf. *Ibid.*, 70; translation modified by de Boer and Wellman, 2024, p. 192). Thus, according to de Boer and Wellman: "[...] Reinhold took it upon himself to develop and determine the ultimate principles that Kant, although he built the *Critique of Pure Reason* on a solid foundation... had left undeveloped and undermined" (de Boer and Wellman, 2024, p. 192; Cf. *Beyträge* I: 342). Hence, as they argue, "Reinhold's ultimate goal was to derive the specific principles assumed in the *Critique* and all other disciplines from a single principle" (de Boer and Wellman, 2024, p. 29 ft, p. 201).

The idea that philosophy should be structured as a system with a singular, unconditioned, and absolute foundation "according to the axiomatic-deductive method" (de Boer and Wellman, 2024, p. 197) is one of several misunderstandings that de Boer and Wellman attribute to Reinhold's interpretation of Kant's philosophy. Reinhold assumes that to transform philosophy into a systematic science, one must trace it back until the ultimate universal foundation is uncovered. However, as we saw in the previous section, Kant does

8 Abbreviation for *Über das Fundament des philosophischen Wissens* (1791) in Band 299, Felix Meiner Philosophische Bibliothek, 1978.

not embrace the architectural notion of system because it fails to meet the architectonic requirement of internal articulation. This meta-systematic philosophy arises from critically examining the possibility of transforming metaphysics into a science. Therefore, as de Boer and Wellman argue, “[Reinhold] attributes to Kant a foundationalism that is at odds with Kant’s conception of critique and the principles it establishes” (de Boer and Wellman, 2024, p. 197). As we will see in further detail below, Kant’s architectonic notion of system and Hegel’s organic systematicity do not align with Reinhold’s systematic model.

II

So far, we have shown that Reinhold succeeded in establishing a reading of Kant according to which, for philosophy to become a science, it must have an ‘*absoluter Grundsatz*’ from which every content is derived. Furthermore, as we now know, this idea does not align with what Kant had in mind when envisioning his architectonic - and not architectural - system of metaphysics. Considering this, let us now examine Hegel’s stance on this debate. Stekeler-Weithofer has pointed out that Hegel does not construct a system because he does not align with the idea of an architectural-foundationalist system, as explained earlier. Hegel repeatedly writes that the sciences that proceed “by definitions and axioms are immediately set up, followed by a series of principles, the proof of which consists merely in a reduction to those unproven presuppositions [...]” (GW, 20, §151)⁹. Namely, any science that relies on definitions or axioms will be a science that is built upon presuppositions and external elements. Philosophy as a science, on the contrary, does not rely on presuppositions and is internally immanently articulated. Thus, it cannot have a ground or principle that is external to its content, as we will explore further.

As mentioned, Kant envisioned his system of pure reason becoming an architectonic whole where its constituent parts are unified through a relationship of *articulatio*. In light of this, in this section, I will argue that contrary to Stekeler-Weithofer’s interpretation, Hegel indeed builds a system of philosophy. However, in agreement with Stekeler-Weithofer, Hegel’s intention is not to establish an axiomatic-foundationalist system *à la* Reinhold. Instead, I claim that Hegel seeks to establish an organic system inspired by Kant’s architectonic systematicity.

§1. *Encyclopedia and system*

Hegel is very explicit when stating that for philosophy to be a science, it must become a system. This can be seen, for example, in the Preface of the *Phenomenology of Spirit*, where Hegel writes that “it is only as a science or as a system that knowing is actual and can be given an exposition” (GW, 9, p. 17). This idea is also expressed in the Introduction to the *Encyclopedia*, where Hegel argues that “philosophizing without a system can be nothing

⁹ Also see in GW, 12, p. 105; 12, pp. 221-222]

scientific” (GW, 20, §14). Nevertheless, according to Stekeler-Weithofer’s interpretation of Hegel’s project, the latter *does* write an Encyclopedia of the Philosophical Sciences, but this does not constitute a system. However, if Stekeler-Weithofer’s interpretation were correct, it would contradict these passages. Why would Stekeler-Weithofer make such a claim? I contend that Stekeler-Weithofer’s claim refers to Hegel’s *Encyclopedia*.

Nevertheless, Hegel makes a clear distinction between a general encyclopedia and a philosophical encyclopedia. Let us consider this distinction:

[T]he whole of philosophy constitutes truly *one* science, but it may also be viewed as a whole made up of several particular sciences. - A philosophical encyclopedia distinguishes itself from other, ordinary encyclopedias in that the latter are meant to be an *aggregate* of sciences that have been included in an ad hoc empirical fashion. Some of these merely bear the name of a science but are a mere collection of data. Because sciences of this kind have been taken up extraneously, the unity into which they are brought together in such an aggregate is itself likewise *extraneous*, i.e., - an arrangement (*Ibid.*, §16)

Thus, Hegel indeed elaborates an encyclopedia, but not just any encyclopedia. A general encyclopedia would simply be a mere collection of disparate knowledge. On the other hand, a philosophical encyclopedia is an interrelated, concrete, self-standing totality of knowledge.

Hegel considers ordinary encyclopedias to be externally constituted, akin to a conglomerate or a “mere aggregate,” much like Kant’s characterization of technical systematicity. Moreover, if we conceive of the Encyclopedia of Philosophical Sciences in this way, Hegel clearly states that “[...] such an arrangement must remain a provisional *attempt* and will always display unsuitable sides, especially since its materials are themselves of a contingent nature” (*Idem*). According to Hegel, all attempts to approach systematicity in an empirical and contingent manner - such as the cases of philology and heraldry - must be provisional and ultimately overcome¹⁰.

Contrarily, a philosophical encyclopedia, which is “[t]he science of the [absolute,] is essentially a *system*, since the true insofar as it is *concrete* exists only through unfolding itself in itself, collecting and holding itself together in a unity, i.e. as a *totality*” (*Ibid.*, §14). In other words, a philosophical encyclopedia is a self-collecting and self-holding whole, whose parts are internally articulated. In this type of encyclopedia, “a particular content

10 In this remark, Hegel further distinguishes between what he calls first “mere aggregates of data,” which are the sciences like philology “that seem at first glance to be.” (Cf. GW, 20, §16) Second, there are sciences based on mere caprice, such as heraldry. Third, there are sciences referred to as *positive* (Cf. *idem*). These include sciences like the history of nature, geography, medicine, and others. We will not delve further into this division. We simply mention it to highlight the distinction that Hegel makes for the sciences of the third type, which he assigns some rational value, although he emphasizes that they still require much improvement.

is justified solely as a moment of the whole" (*Ibid.*, §14). With that, Hegel appears to take on the ultimate version of Kant's architectonic notion of system since "[t]he whole" that the system of philosophy becomes, "[...] presents itself as a circle of circles each of which is a necessary moment, so that the system of its distinctive elements makes up the idea in its entirety, which appears equally in each one of them" (*Ibid.*, §15). Namely, Hegel conceives the systematization of philosophy as a transformation into an autonomous, self-standing, and self-determining whole. In other words, the parts and the whole are not distinct but are generated by it. For this reason, Hegel's system has a circular structure in which each moment is itself an open circle that returns to itself by becoming more concrete and rich.

Having explained the distinction between a philosophical encyclopedia and an ordinary one, we will now assess Hegel's meta-systematic philosophy by examining two main aspects. Firstly, we will discuss Hegel's criticism of the foundationalist conception of system introduced by Reinhold. Secondly, we will delve into Hegel's idea of organicity as a meta-systematic requirement for philosophy to become a system.

§2. Hegel's critique of systematic foundationalism

In §14 of the *Encyclopedia*, Hegel clearly expresses a strong rejection of the foundationalist conception of system. For example, as Hegel writes in the 1830 *Encyclopedia*, "By a *system* one wrongly understands a philosophy built on a narrowly circumscribed *principle* distinct from other such principles; contrary to this, however, it is a principle of any genuine philosophy that it contain all particular principles within itself" (GW, 20, §20). Furthermore, in the *Phenomenology* Hegel vehemently argues that Reinhold-Fichte's requirement that the system of philosophy is to be grounded by an *absoluter Grundsatz* "[...] is consequently very easily refuted" (GW, 9, p. 21). He states "[...] any further so-called fundamental proposition or first principle of philosophy, if it is true, is for this reason alone also false just because it is a fundamental proposition or a principle" (*Idem*).

Certainly, Hegel never held Reinhold's philosophy in high regard. Hegel's main criticism of Reinhold's proposal is that he fails to grasp speculative philosophy, which Rockmore nicely describes as "[comprehending] philosophy as grounding knowledge established through analysis" (Rockmore, 2010, p. 61/ Cf. GW, 4, pp.157-159; 1977, p. 177). From this main flaw, other aspects of Reinhold's philosophy that Hegel rejects emerge. Here, I will focus only on Hegel's criticism of the idea that philosophy as a science should become a foundationalist system. To develop this, I will present two arguments: first, the argument Hegel writes in the *Differenzschrift*, which is linked to Reinhold's inability to comprehend the nature of speculation; secondly, the argument Hegel provides in the Introduction of both the *Science of Logic* and the *Encyclopedia Logic* concerning the dialectical nature of the very notion of an absolute ground.

Hegel, in the *Differenzschrift*, argues that Reinhold failed to grasp the true nature of speculation because he approached Schelling and Fichte's speculative attempts analytically.

According to Hegel, “the analytical way of philosophizing rests on absolute opposition, it is bound to overlook the philosophical [i.e., speculative] aspect of philosophy precisely because the latter aims at absolute synthesis” (GW, 4, pp. 157-159; 1977, p. 177). In other words, Reinhold understood the task of systematizing philosophy as a synthetic process of reconciling the difference between subject and object, or finite and infinite. He attempted to achieve this by reducing the difference between the subjective and the finite (Cf. *Idem*). Hegel links this reductionist view to Reinhold’s project of grounding Kant’s divided system. Hegel criticizes Reinhold’s aim to provide a solid foundation for philosophy, arguing that it “transmute[s] philosophy into the formal element of cognition, that is, into logic” (*Ibid.*, pp. 159-161; 1977, p. 179).

The question we may ask now is why this is problematic for Hegel. The reason he gives is related to the notion of system that we introduced earlier, which is seen as a self-collecting unfolding totality. As Hegel writes:

Philosophy as a whole grounds itself and the reality of its cognition, both as to form and as to content, within itself. The founding and grounding tendency on the other hand, with all the crowded press of its corroborations and analyses, its because and insofar, its therefore and ifs neither gets out of itself nor into philosophy. To the rootless worry that grows ever greater the busier it is, every investigation is premature, every beginning is rashness, and every philosophy is a mere preparatory exercise. Science claims to found itself upon itself by positing each one of its parts absolutely, and thereby constituting identity and knowledge at the beginning and at every single point. As objective totality knowledge founds itself more effectively the more it grows, and its parts are only founded simultaneously with this whole of cognitions. Center and circle are so connected with each other that the first beginning of the circle is already a connection with the center, and the center is not completely a center unless the whole circle, with all of its connections, is completed [...] (*Ibid.*, pp. 161-163; 1977, pp. 179-180)

Namely, as we have seen, philosophy as a science must, according to its own nature, become a self-grounding whole in both form and content. This is, philosophy as a system aims to ground itself by treating each part as absolute (like a circle). Therefore, the relationship between the centre of the circle (the principles) and the circle (the totality of knowledge) is such that the beginning of the circle is inherently linked to the centre, and the centre is only fully realized when the entire circle returns to itself. Hence, philosophy has its own inherent validity, that does not rely on external validations or borrowed analyses. This is how philosophy becomes an articulated science (i.e., ‘Science’) and distinguishes its own method from the method of the sciences that are mere aggregates. Therefore, the Science cannot derive all its validity from a single principle, as this principle would be finite and external, and

therefore vulnerable to being surpassed by its integration within an articulated whole. This conclusion aligns with the second argument against foundationalism.

As we have begun to see, a system that is built upon an absolute *Grundsatz* incorporates an external element. According to Hegel, the intervention of external elements is profoundly anti-systematic. Furthermore, Hegel contends that the development of the Science itself refutes such a systematic model. This is because it uncovers the true dialectical nature of the very notion of an absolute *Grundsatz*. In other words, the self-development of philosophy towards itself refutes systematic foundationalism. There are two clear examples of this in the *Phenomenology of Spirit* and the *Science of Logic*. First, in the *Phenomenology*, Hegel argues that refuting such a principle involves demonstrating the defects of the *Grundsatz* (Cf. GW, 9, p. 21). These shortcomings include the fact that “it is only the universal, or, only a principle, or, it is only the beginning” (*Idem.*). However, refuting such a principle not only involves eliminating the absolute *Grundsatz*, but also involves revealing its inner dialectical development. If the rejection of such a principle were a simple external refutation, then we would fall into the externality that the rejection of the *Grundsatz* aims to avoid. As Hegel writes, “[i]f the refutation is thorough, then it is derived from and developed out of that fundamental proposition or principle itself - the refutation is not pulled off by bringing in counter-assertions and impressions external to the principle.” (GW, 9, p. 21). On the contrary, “[s]uch a refutation would thus genuinely be the development of the fundamental proposition itself” (*Idem.*).

This refutation of the *Grundsatz*, which is derived from the principle itself, is further developed in the *Science of Logic*. Hegel contends that “[w]hat is determinate [*ein Bestimmtes*] contains an *other* to a first; indeed, it is the other of that ‘first’” (GW, 21, p. 59). This happens because the *Grundsatz* is already part of the dialectical process where the principle of determinate negation operates. For this reason, at the very moment when the principle is posited as first, it is negated and transitions to its other. Therefore, any principle that is posited as *first* “is thus always mediated by another - it is what it is, thanks (at least in part) to that other - and as such it cannot be something immediate and original in its own right. It cannot, therefore, come first and be the absolute starting point” (Houlgate, 2021, p. 54). Thus, in the self-holding circular self-determining Science, no principle can be first because its own dialectical force mediates it and makes it lose its status of absoluteness. This is how Hegel argues - against Reinhold - that the meta-systematic idea that the system of philosophy requires an absolute principle is refuted by the Science itself.

§3. Hegel's organic notion of system

As we have shown, Hegel does not align with Reinhold's *Elementarphilosophie*. Therefore, Stekeler-Weithofer is right in stating that Hegel does not undertake a foundationalist notion of system. However, we have indeed seen that the latter relates the scientificity of philosophy to the acquisition of a systematic shape. Thus, Stekeler-Weithofer is not right in claiming

that Hegel does not build a system. In this final section, I will argue that Hegel *does* construct a system of philosophy. Furthermore, I will show that his meta-systematic philosophy is more closely aligned with Kant's notion of an architectonic system, rather than the architectural-technical one. My main claim here is that Hegel develops an *organic* notion of system. Furthermore, I will assert that Hegel's notion of system acquires a much stronger sense of *organicity* than Kant's architectonic notion of system.

Briefly, let us remember Kant's architectonic notion of a systematic science. According to Kant, philosophy can become a systematic science by being an articulated whole, with the parts gathered by an articulating idea. Its growth as a whole is *per intus susceptionem*. The system grows as a whole, and not as a mere aggregation of a manifold. Therefore, an arrangement of parts that form a unity *per apositionem* is unsystematic. In this regard, Hegel shares Kant's architectonic notion of system. While the similarity is already explicit, there is further compelling evidence that Kant's architectonic notion of system can be found in Hegel's meta-systematic philosophy. This evidence is connected to Hegel's use of the concept of organicity as a feature of the philosophical method, as well as his employment of organic metaphors to characterize systematicity. Let us examine Hegel's accounts of his envisioned system.

Hegel, in the *Differenzschrift*, states that "philosophy, as a totality of knowledge produced by reflection, becomes a system, that is, an organic whole of concepts, whose highest law is not the understanding but Reason" (GW, 4, pp. 41-43; 1977, p. 103). In other words, philosophy becomes systematic when it becomes an organic totality of concepts. Hegel further explains that this systematic organicity is produced by reflection and guided by Reason. This means that the systematic coherence of philosophy, according to the later Hegel, is attained through the internal negativity of each concept and the power of speculation of unifying opposing concepts in their opposition¹¹.

Even more explicitly, in the Preface of the *Phenomenology*, Hegel provides an extensive account of how he conceives the organicity that his system of philosophy is supposed to acquire:

The bud disappears when the blossom breaks through, and one might say that the former is refuted by the latter. Likewise, through the fruit, the blossom itself may be declared to be a false existence of the plant, since the fruit emerges as the blossom's truth as it comes to replace the blossom itself. These forms are not only distinguished from each other, but, as incompatible with each other, they also supplant each other. However, at the same time their fluid nature makes them into moments of an organic unity in which they are not only not in conflict with each other, but rather, one is equally as necessary as the other, and it is this equal necessity which alone constitutes the life of the whole (GW, 9, p. 10).

¹¹ See *Encyclopedia Logic*; GW, 20, §§79 - 81.

Hence, Hegel, uses the example of the development of the plant to illustrate the internal immanent functioning of his Science. He explains how the inner contradiction arising from the speculative relation between the reflected opposing thought-determinations leads to the transformation of philosophy as an organic system. Initially, the bud is negated and then it gives rise to its other, the blossom, which then transitions and leaves the bud behind. This process continues, as we can read in the quotation. However, it is important to note that the negation of the bud is inherent to the concept of the bud itself, as it is implicit that the bud will become the blossom.

Hegel claims that the *fluid nature* of the different moments of the development of the plant is precisely what provides the necessary conditions for achieving the organic articulation that the system of philosophy aims for. As Hegel writes in some passages later: “[L]ogical necessity in general consists in the nature of what it is to be its concept in its being” (GW, 9, p. 40). He further asserts that “this alone is the rational, the rhythm of the organic whole, and it is just as much the knowing of the content as that content itself is the concept and the essence - that is, it is this alone which is the speculative” (GW, 9, p. 40). This illustrates the organic articulation of Hegel’s system of philosophy.

In conclusion, Hegel shares with Kant the idea that a system is an articulated whole, the parts of which are internally articulated and interdependent. Additionally, both authors use the metaphor of the organism to illustrate the development of their envisioned systems of philosophy. Thus, Kant and Hegel share the meta-systematic idea that philosophy, as a science, acquires the shape of a whole, the parts of which are internally articulated instead of merely aggregated.

Conclusion: Differences between Kant and Hegel

Now, despite having demonstrated the alignment between Kant’s architectonic notion of system and Hegel’s organic idea of system, there is a crucial difference between the two meta-systematic approaches. As discussed in the section dedicated to Kant’s account, the articulating element that brings about the systematic totality is a teleological idea. In Kant’s view, the idea, although it provides an internal articulation to the systematic whole, is external to the system itself. In other words, the ends of metaphysics are essential to reason, but the finality that unifies the parts into a whole is merely regulative and not constitutive of the system itself. Hegel conceives the organic development of philosophy as what constitutes it as a systematic science. The last claim I make here proceeds as follows: Hegel approaches an organic system in a strong sense. Namely, he achieves a level of organicity that Kant was not able to achieve. However, it is undeniable that Kant’s architectonic systematicity has influenced Hegel’s meta-systematic philosophy¹².

12 One of the debates we could present here is the discussion regarding the systematic role of teleology in Hegel’s *Science of Logic* and his overall system. Due to space limitations, we have refrained from engaging in this debate. However,

The main modification that Hegel introduces concerns the relationship between the whole and the parts. According to Hegel, this relationship must be fully immanent and necessary. Therefore, he approaches the diverse determinations of the system as generated by the whole itself. Taking this into account, two differences need to be considered. Firstly, as mentioned earlier, Hegel does not explicitly differentiate between parts and whole, as the parts constitute the whole and vice versa. Secondly, and more significantly, the articulative “movement” of the system is not driven by a regulative teleological idea but by an immanent dialectic. In other words, according to Hegel, the movement of the whole is a self-differentiating movement that generates its own distinct determinations or moments:

Science may organize itself only through the proper life of the concept. The determinateness which was taken from the schema and externally stuck onto existence is in science the self-moving soul of the content which has been brought to fulfillment. On the one hand, the movement of ‘what is’ consists in becoming an other to itself and thus in coming to be its own immanent content; on the other hand, it takes this unfolding back into itself, or it takes its existence back into itself, which is to say, it makes itself into a *moment*, and it simplifies itself into determinateness. [...] In this way, the content shows that its determinateness is not first received from an other and then externally pinned onto it; rather, the content gives itself this determinateness, it bestows on itself the status of being a moment, and it gives itself a place in the whole (GW, 9, p. 38).

Hegel establishes the meta-systematic requirement that philosophy must be developed as a system internally and autonomously. Specifically, it must generate its own determinations and content.

According to Hegel, unlike the other sciences or Reinhold’s foundationalist systematicity, philosophy does not receive its content from external sources. Rather, it is the science itself that articulates and generates its own moments. As we have seen, the system of philosophy is a self-collecting and self-holding totality that becomes a *circle of circles*. Hegel states that “for each single member ensouled by the method is reflected into itself” (GW, 12, p. 252), and “each of which is a necessary moment, so that the system of its distinctive elements makes up the idea in its entirety, which appears equally in each one of them” (GW, 20, §15). With that, we can conclude that, in contrast to Kant, Hegel constructs a proper organic system. His system of philosophy meets the architectonic - organic requirement by establishing reciprocal and immanent correlations between its parts. Hegel achieves this strong level of interconnectedness because the relational element is not external; rather, it is

the Science itself that, through reflection and contradiction, generates its own contents and establishes its own distinctions. This is ‘the life of the concept’.

To summarize, we have shown that Stekeler-Weithofer is successful in claiming that Hegel does not concede on the idea that philosophy should be derived from a single principle. Namely, the systematization of philosophy is akin to a process of axiomatization. Nevertheless, Hegel does not take systematicity as a mere juxtaposition of knowledge, where the diverse parts or disciplines are ordered alphabetically, as seen in ordinary encyclopedias. Philosophy, as a system, cannot assume the external structure of an ordinary encyclopedia.

Thus, Hegel does *indeed* build a system. I have demonstrated that Hegel considers a system of philosophy to be an *organic* dynamic totality. This idea can be traced back to Kant’s notion of an architectonic systematicity. However, I have also argued that Hegel’s organic model of system differs from Kant’s architectonic account. Hegel replaces the teleological articulation with a method that is immanent and self-standing. This method (that cannot be differentiated from the content of the Science) better facilitates the kind of articulated immanent development that involves a mutual interplay between concepts. Therefore, Hegel envisions the transformation of philosophy into a systematic science as an organic whole of concepts that develops and determines itself immanently through reflection and contradiction.

Bibliography

Primary Sources

Hegel, G.W.F, *The Difference between Fichte’s and Schelling’s System of Philosophy*, trans. H. S. Harris and W. Cerf, Albany, State University of New York Press, 1977. The full German title reads *Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts*, Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutscher Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1968, Band 4.

Hegel, G.W.F, *Phenomenology of Spirit*, trans. T. Pinkard, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. The full German title reads *Phänomenologie des Geistes*, Gesammelte Werke, in Verbindung mit der Deutscher Forschungsgemeinschaft herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, 1980, Band 9.

Hegel, G.W.F, *Science of Logic*. Trans, G. Di Giovanni, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. The full German title reads *Wissenschaft der Logik. Zweiter Band, Die Subjektive Logik* (1816) [same edition], 1981, Band 12. For the Objective Logic; *Wissenschaft der Logik. Die Lehre vom Sein* (1832), [same edition] 1985, Band 21.

Hegel, G.W.F, *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline, Part I: Science of Logic*. trans, K. Brinkmann and D. O. Dahlstrom, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. The full German title reads *Enzyklopädie* (1830), [same edition] 1992, Band 20.

Kant I, *Critique of Pure Reason* (A 1781-B 1787), eds. Guyer, P and Wood, A.W, Cambridge University Press, New York, 1998. Full title in German reads *Kritik der reinen Vernunft* (1. Auflage 1781), *Prolegomena, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften.*, de Gruyter W., de Gruyter & Co, Berlin, 1903-11, (Band - IV).

Reinhold K.L, *Über das Fundament des philosophisches Wissens/ Über die Möglichkeit der Philosophie als strenge Wissenschaft*, Einleitung Schrader, W.H, Philosophische Bibliothek, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1978, (Band 299)

Secondary Sources

Beiser, F. (2002). *German Idealism: The Struggle against Subjectivism 1781-1801*, Cambridge (MA) and London: Harvard University Press.

Bondeli, M. (1995). "Hegel und Reinhol", *Hegel-Studien*, vol. 30, pp. 45-87.

de Boer, K. (2015). "The Vicissitudes of Metaphysics in Kant and Early Post-Kantian Philosophy" in *Revista Portuguesa de Filosofia*, Vol. 71 (2-3), pp. 267-286.

de Boer K. and Wellman G. (2024). "Kant, Reinhold, and the Problem of Philosophical Scientificity". In: *Metaphysics as a Science in Classical German Philosophy*, eds. R. Dunphy and T. Lovat, New York and London: Routledge, pp. 184-205.

Houlgate, S. (2022). *Hegel On Being: Quality and the Birth of Quantity in Hegel's Science of Logic Vol. 1*. London: Bloomsbury Academic.

Maraguat, E. and Kreines, J. (2023). *Hegel and Teleology*, *Hegel Bulletin*, Volume 44 - Special Issue 1.

Maraguat, E (2023). *True Purposes in Hegel's Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.

Stekeler-Weithofer, P. (2006). "The Question of System: How to Read the Development from Kant to Hegel", *Inquiry*, Vol. 49, No. 1, pp. 80–102.

Rockmore, T. (2010). "Dialectic and Circularity: Is Hegelian Circularity a New Copernican Revolution?". In: *The Dimensions of Hegel's Dialectic*, ed. G.L. Nectarios. London and New York: Continuum, pp. 12-30.

Turró, S. (1999). "De la filosofia crítica a la filosofia com a ciència estricta", *Convivium: revista de filosofia*, Barcelona., Vol. 12, pp. 61-76.

EL MÉTODO ANALÍTICO EN DESCARTES Y LA CONCEPCIÓN CARTESIANA DE LA INFERENCIA. ENTRE EL ÁLGEBRA Y LA DIALÉCTICA PLATÓNICA

MIGUEL HERSZENBAUN

UNIPE-CONICET/UBA

mhszen@gmail.com

Resumen: En el presente trabajo, nos proponemos estudiar la vía analítica de Descartes. Sostenemos que esta vía debe ser entendida a la luz de la apropiación y uso que Descartes hace del álgebra y de su peculiar concepción de la inferencia. En este sentido, creemos que Descartes piensa el método analítico como una manipulación algebraica de elementos conocidos y desconocidos destinada a exhibir sus relaciones de interdependencia y a esclarecer los términos desconocidos. Sostendremos como tesis que en esta manipulación algebraica tiene un lugar fundamental el tipo de inferencia que Descartes propone en contraposición a la inferencia silogística aristotélica y vinculada al método analítico-sintético tradicional. Mientras la inferencia silogística aristotélica opera exclusivamente con proposiciones y se sostiene sobre sus formas gramaticales, la inferencia cartesiana se sostiene sobre el contenido de las ideas y procede a través de sus enlaces que, combinados con la manipulación algebraica, permiten inversiones en el curso inferencial. Esto mostrará que las vías analítica y sintética cartesianas no se diferencian ni por la operación inferencial que involucran ni por la dirección inferencial que siguen –como sí sucede en el método analítico-sintético tradicional–. Sostenidas en la manipulación algebraica y en la inferencia cartesiana, ambas vías se diferencian por avanzar una hacia el esclarecimiento de los términos desconocidos (o incógnitas) y la otra por sacar conclusiones a partir de estas soluciones. Finalmente, mostraremos también que la lectura “algebraica” de las Meditaciones es compatible con entender el procedimiento cartesiano como una aplicación de la dialéctica platónica.

Palabras clave: Descartes – Análisis – Inferencia – Método – Silogismo

Abstract: In the following article, I intend to study Descartes' analytic method. I claim that Descartes' analysis must be understood in the light of his appropriation and use of algebra and his peculiar conception of inference. In this sense, I state that Descartes conceives of the analytic method as an algebraic manipulation of known and unknown terms, destined to expound their relations of interdependency and clarify the unknown terms. I assert that in this algebraic manipulation, the kind of inference that Descartes proposes plays a major role as an alternative to Aristotelian syllogistic inference and the inference associated with the traditional analytic-synthetic method. While Aristotelian syllogistic inference proceeds exclusively with propositions and is grounded in their grammatical forms, Cartesian inference is based on the content of ideas and proceeds by virtue of connections between ideas that, combined with algebraic manipulation, allow the conversion of the inferential sequence. This will show that Cartesian analysis and synthesis do not differentiate due to the inferential procedures they involve or the inferential direction they follow (traditional analytic and synthetic methods do differentiate due to these facets). While both Cartesian analysis and synthesis are grounded in algebraic manipulation and Cartesian inference, they differentiate from each other by the former aiming towards a clarification of unknown terms and the latter delivering conclusions from these solutions. Finally, I will also show that the algebraic interpretation of the Meditations is compatible with understanding the cartesian procedure as the deployment of platonic dialectics.

Keywords: Descartes – Analysis – Inference – Method – Syllogism

1- Introducción

La pregunta por la cuestión metodológica en Descartes es de una importancia mayúscula. El filósofo francés no solamente la ha puesto en el centro de su reflexión filosófica y científica, sino que su efectivo proceder filosófico nos ha legado un enigma sobre las llamadas vías analítica y sintética. En el presente texto, me propongo colaborar en el esclarecimiento del sentido que debemos atribuir a la vía analítica cartesiana. Para eso, comenzaré con una caracterización de las vías según el propio Descartes y algunas interpretaciones de los especialistas en la materia. Luego, pasaremos a estudiar cómo el álgebra, la inferencia cartesiana y la dialéctica platónica pueden ayudarnos en la correcta caracterización de la vía analítica. Sostendremos como tesis de lectura que la vía analítica cartesiana no debe ser entendida en su acepción tradicional (es decir, como procedimiento inferencial que avanza de *causas a efectos*), sino que debe ser interpretada a la luz del álgebra: se trata de un procedimiento en el cual se utilizan operaciones reversibles que permiten manipular elementos conocidos y desconocidos, con el objetivo de ganar una mayor determinación y conocimiento de los elementos desconocidos. De esta manera, la *dirección* de la inferencia en la vía analítica se vuelve irrelevante y depende, en consecuencia, ya no de la inferencia clásica aristotélica, sino de un nuevo tipo de inferencia basada en una captación intuitiva intelectual.

2- El problema del método analítico en Descartes

En la “Respuesta a las segundas objeciones” de las *Meditaciones metafísicas* (en adelante, “Segunda respuesta”), Descartes responde a la solicitud de exponer su filosofía a la manera de los geómetras, a saber, siguiendo lo que se ha llamado el método sintético. Antes de satisfacer este requerimiento en el “apéndice geométrico”, Descartes se explaya sobre lo que él entiende por vías analítica y sintética.

En el modo de escribir que tienen los Geómetras distingo dos cosas, a saber, el orden, y la manera de demostrar. El orden consiste únicamente en que las cosas propuestas como primeras deben ser conocidas sin la ayuda de las siguientes, y que las siguientes deben luego estar dispuestas de tal modo que sean demostradas únicamente por las cosas que las preceden. Y ciertamente, hasta donde he podido, me he esforzado por seguir ese orden en mis Meditaciones. [...] La manera de demostrar es doble: una se hace por el análisis o resolución, y la otra por la síntesis o composición. El análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente descubierta [MH]¹, y hace ver cómo los efectos dependen de las causas; de manera que si el Lector la quiere seguir, y dirigir su mirada con atención a todo lo que ella contiene, no entenderá con menos perfección la cosa así demostrada, y no la hará menos suya, que si él mismo la hubiera descubierto [MH]. Pero

1 Por sugerencia del Prof. Mario Caimi, modificamos la traducción seguida. Donde ella dice *inventada/inventar* escribimos *descubierta/descubrir*. Agradecemos al Prof. Caimi por esta y otras sugerencias.

esta clase de demostración no es apropiada para convencer a los Lectores obstinados o poco atentos [...]. La síntesis, al contrario, por una vía muy otra y como examinando las causas por sus efectos (aunque la prueba que contenga sea también con frecuencia de los efectos por las causas), demuestra en verdad claramente lo que está contenido en sus conclusiones, y se sirve de una larga secuencia de definiciones, de postulados, de axiomas, de teoremas y de problemas, con el fin de que, si se le niegan algunas consecuencias, haga ver cómo ellas están contenidas en los antecedentes, y arranque el consentimiento del Lector por más obstinado y testarudo que pueda ser; pero ella no otorga, como la otra, una plena satisfacción a los espíritus de quienes desean aprender, porque no enseña el método por el que la cosa ha sido descubierta [MH]. En cuanto a mí, yo he seguido en mis *Meditaciones* únicamente la vía analítica, porque me parece que es la más verdadera y la más apropiada para enseñar; pero, en cuanto a la síntesis, [...], aunque con respecto a las cosas que se tratan en Geometría pueda ser introducida útilmente después del análisis, no conviene sin embargo tan bien a las materias que pertenecen a la Metafísica. Porque existe la diferencia de que las primeras nociones que se suponen para demostrar las proposiciones Geométricas, al convenir con los sentidos, son recibidas por todos con facilidad [...]. Pero, por el contrario, con respecto a las proposiciones que pertenecen a la Metafísica, la principal dificultad está en concebir clara y distintamente las primeras nociones. Porque, aunque por su naturaleza no sean menos claras, y con frecuencia sean hasta más claras que las que son consideradas por los Geómetras, sin embargo, en cuanto parecen no acomodarse con muchos prejuicios que hemos recibido por los sentidos y a los cuales nos hemos acostumbrado desde nuestra infancia, ellas no son comprendidas perfectamente sino por quienes son muy atentos y se empeñan en desprender, en cuanto puedan, su espíritu del comercio de los sentidos [...].²

2 Descartes, 2014a, pp. 115-7. El pasaje citado corresponde a la edición francesa de 1647 de las *Meditaciones metafísicas*. En esta edición, Descartes introduce una modificación a la edición latina original de 1641 en lo que respecta a la caracterización del análisis y la síntesis. La versión francesa caracteriza al análisis diciendo “l’analyse montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée, et fait voir comment les effets dépendent des causes”. Por su parte, se refiere a la síntesis en los siguientes términos: “La synthèse, au contraire, par une voie tout autre, et comme en examinant les causes par leurs effets (bien que la preuve qu’elle contient soit souvent aussi des effets par les causes)”. La versión latina, en cambio, decía sobre el análisis: “analysis veram viam ostendit per quam res methodice, et tanquam a priori inventa est” [el análisis muestra la verdadera vía por la cual una cosa ha sido metódicamente, y como a priori, encontrada]; y sobre la síntesis: “synthesis e contra per viam oppositam, et tanquam a posteriori quaesitam (etsi saepe ipsa probatio sit in hac magis a priori quam in illa) [La síntesis, por el contrario, se realiza a través de un camino opuesto y buscado como a posteriori (aunque a menudo la prueba misma sea más a priori que en el análisis)]. En la versión latina se caracteriza al análisis y la síntesis utilizando respectivamente los términos a priori y a posteriori. La versión francesa habla, en cambio, de la dependencia entre causas y efectos (respecto del análisis) y de examinar las causas por sus efectos aunque la prueba sea de los efectos por las causas (en el caso de la síntesis). El sentido que se debe atribuir a los términos a priori y a posteriori ha generado bastante debate y confusión. Véase, por ejemplo, Newman, 2019, pp. 70-72. Respecto a la relación con la tradición en el uso de estos términos véase, Timmermans, 1999, pp. 434-438. En mi opinión, debemos atenernos a la modificación que Descartes ha introducido en la edición francesa. Sobre esto, volveremos más adelante.

Como vemos, Descartes diferencia en el modo de escribir de los geómetras el orden y las maneras (o vías) de demostrar. El modo de escribir geométrico no se restringe a lo que hoy llamaríamos método axiomático, sino que con este término se denomina a cierto *orden* según el cual lo consecuente en un procedimiento inferencial se sigue exclusivamente de lo antecedente y lo antecedente nunca supone lo consecuente. Dentro de este orden se admiten dos vías o maneras de demostrar, a saber, la vía analítica y la vía sintética. La vía analítica es la vía del descubrimiento y enseña cómo el descubrimiento ha sido hecho. Es la vía adecuada para la enseñanza. La vía sintética, por el contrario, que recurre según Descartes a axiomas y definiciones, es la vía expositiva; permite exponer claramente la secuencia demostrativa a quienes admitan las definiciones, axiomas y principios iniciales. Descartes indica que esta vía no es adecuada para la metafísica (como sí lo es para la geometría). Esta diferencia radica en que la geometría comienza por nociones generalmente admitidas y cercanas a los sentidos, lo que conduce a que el interlocutor conceda estos puntos de partida. Una vez admitidos tales puntos de partida, sólo resta seguir la secuencia inferencial que se expone muy claramente en la vía sintética. Por el contrario, la metafísica recurre a nociones muy abstractas y sobre la que hay poco acuerdo en virtud de la influencia de los sentidos. En consecuencia, la vía sintética no es adecuada y debemos recurrir a la vía analítica a fin de que nuestro interlocutor admita la concepción propuesta de ciertas nociones metafísicas.

Lo cierto es que esta caracterización en apariencia clara ha resultado mucho más problemática de lo que pudiera creerse a primera vista y ha motivado grandes debates entre los especialistas. Una de las preguntas que ha suscitado es si los *Principios* de Descartes han sido escritos a la manera analítica o sintética. Aunque nosotros podemos abstraernos de resolver el estatuto metodológico de los *Principios*, debemos atender a este debate en tanto ha sido el contexto en el cual se han propuesto las interpretaciones que intentan dar con el sentido de estas dos vías. Así, entre quienes se han pronunciado a favor del carácter sintético de los *Principios*, podemos mencionar a Gueroult y a Curley. Según Gueroult, la diferencia entre la vía analítica y la vía sintética radica en que la primera sigue el orden del conocimiento mientras la segunda sigue el orden del ser. Así, mientras las *Meditaciones* exponen la metafísica cartesiana según el orden de los conocimientos, es decir, según cuáles conocimientos se siguen de cuáles otros, los *Principios* y el “apéndice geométrico” seguirían el orden del ser, es decir, expondrían la metafísica cartesiana según cuál ser depende de cuál otro.³

Al igual que Gueroult, Curley también defiende el carácter sintético de los *Principios*, aunque invoca otras razones. Según Curley, la vía analítica de Descartes se encuentra emparentada con la dialéctica platónica.⁴ Así como sucede en Platón, Descartes comienza

3 Gueroult, 1957, pp. 112–17 y 1953, pp. 22–8, 357–60.

4 Curley, 1986, pp. 157 y ss. Precisar la naturaleza de la dialéctica platónica resulta un trabajo difícil. Puede entenderse que la dialéctica es para Platón el método propio de la filosofía (según *República* 511b, 532ab, 534ae) o incluso la filosofía misma. Ahora bien, en cuanto a los procedimientos que la dialéctica abarca, puede identificarse dos abordajes. Por una

por nociones prefilosóficas de términos metafísicos (como sustancia, cuerpo, idea, pensamiento, etc.) y procede a estudiar estas nociones de manera que ha de refutar y descartar sus componentes errados a fin de llegar a sus verdaderas definiciones. Esto se hará por medio de un tratamiento que admite el uso de ejemplos, inicios en falso, contraargumentos, etc. El resultado de esto son las definiciones que serán presentadas al inicio del “apéndice geométrico” y de los *Principios*. Estos textos comienzan por las definiciones descubiertas por la vía analítica y recurren, por tanto, a la vía sintética. En ellos no sólo se comienza por estas definiciones, sino que además se expone el argumento ahora desprovisto de toda ornamentación: se suprimen los inicios en falso, las nociones prefilosóficas, los ejemplos, contraargumentos y todo otro desvío argumental.

Por su parte, Alquié (1967, p. 582) entiende que la diferencia entre la vía analítica y la vía sintética radica en que la primera procede (de acuerdo con el texto latino) *a priori*, mientras que la vía sintética procede *a posteriori*. Siguiendo la tradición, Alquié entiende que esto quiere decir que la vía analítica procede *de causas a efectos*, mientras que la vía sintética procede *de efectos a causas*.⁵ Esto hace que para Alquié el texto cartesiano de la “Segunda respuesta” resulte incomprensible, toda vez que el “apéndice geométrico” está escrito –según el propio Descartes– a la manera sintética y no cabe pensar que en él se procede de efectos a causas. Como veremos, siguiendo a Timmermans, esto indica que debe abandonarse la comprensión tradicional de los términos *a priori* y *a posteriori*.

parte, contamos con un enfoque evolucionista de la obra de Platón, defendido por Richard Robinson y Julius Stenzel (véase, Larsen, Haraldsen, Vlasits, 2022, pp. 3-15). Según este enfoque, las obras de Platón deben ser clasificadas en tres períodos (temprano, medio y tardío) y encontramos una evolución entre ellas tanto en lo que respecta a las doctrinas, como a sus métodos y objetivos. Así, la obra temprana persigue la definición por medio del *elenchos* o refutación socrática. La obra del período medio utiliza el método de hipótesis y sostiene la teoría de las ideas, así como la inmortalidad del alma. La obra tardía revisa y critica la teoría de las ideas y se vale del método de división y reunión. Contra este tipo de abordaje, encontramos en la bibliografía contemporánea un tratamiento más integrador de la obra de Platón. Según esto, autores como Larsen (et al.) (2022), Baltzly (1996), Vallejo Campos (2020), Mesch (2022) y Ionescu (2022), entre otros, entienden que respecto al método filosófico ha de encontrarse en Platón una integración de los distintos procedimientos. En otras palabras, *elenchos*, método hipotético y división-reunión se integran en lugar de reemplazarse uno a otro. Por ejemplo, para Baltzly, el procedimiento de división y reunión utilizado en *El Sofista* (obra del período tardío) no sería otra cosa que una exploración profunda de ciertas hipótesis por medio del método hipotético. Vallejo Campos sostiene que las prácticas argumentativas de *Parménides* y *Teeteto* (obras del período tardío) se corresponden con el programa metodológico descrito en *República* y *Fedón* (período medio); además, en todas estas obras sigue cumpliendo una función metodológica relevante la refutación (*elenchos*). Mesch sostiene que Platón presenta una combinación de métodos. Ionescu entiende que el método de división y el *elenchos* se integran y que la dialéctica platónica abarca los diversos métodos. Por su parte, en *Fedón* 85cd y *República* 533c-534c, donde se describe el método hipotético, también se señala la importancia de la refutación. Todo esto indica que la dialéctica platónica es una combinación de procedimientos y que no hay en su obra un sucesivo reemplazo de métodos sino una integración y complementación de estos. La descripción que Curley hace del método analítico cartesiano y su comparación con la dialéctica platónica hace pensar que el autor tiene en mente un método compuesto por distintos procedimientos argumentales que incluyen la refutación, el uso de ejemplos, los desvíos argumentales, las aporías, etc.

5 . Véase también el tratamiento crítico de Timmermans, 1999, pp. 437 y ss.

Intentando resolver este problema, Newman introduce una distinción entre el carácter analítico/sintético de la investigación en sentido amplio y la prueba analítica/sintética propiamente dicha. Este enfoque, lamentablemente, no es afortunado, porque continúa encerrado dentro del error en el que incurre Alquié. Es decir, Newman también adopta los sentidos tradicionales de los términos *a priori* y *a posteriori*. Como dijimos, estos términos –en su acepción tradicional– significan respectivamente un proceder *de causas a efectos* y *de efectos a causas*. El resultado de la tesis de lectura de Newman no es claro ni concluyente, pues termina por describir al análisis cartesiano en términos de derivación de efectos a partir de las causas, cuando esto no sólo no parece ser lo que Descartes hace en las *Meditaciones*, sino que tampoco es la manera en la que el filósofo caracteriza al análisis en la edición francesa de la “Segunda respuesta”. En la edición francesa, Descartes dice que la vía analítica deja ver “cómo los efectos dependen de las causas”, es decir, la vía analítica exhibe relaciones de dependencia.⁶ No se trata de ir de causas a efectos ni de efectos a causas. Esto, veremos más adelante, conjugará de buena manera con la tesis de lectura que relaciona el análisis cartesiano con el álgebra. Lo mismo ocurre con la explicación que Newman da de la síntesis: al intentar explicarla como *a posteriori* (en el sentido de la tradición), afirma que la síntesis comienza por las conclusiones, los resultados a los que se quiere llegar, y en función de ellos se disponen las definiciones, los principios, etc. Esto haría que la síntesis sea *a posteriori* en el sentido de ir *de los efectos a las causas* (se parte de los resultados o conclusiones y estos determinan las definiciones, axiomas y principios que se ponen en función de los primeros). Pero lo cierto es que esto no sólo tiene el problema de carecer de sustento textual, sino que además el texto francés no deja lugar a dudas en que lo que Descartes tiene en mente es otra cosa: en la síntesis, se exploran las causas por medio de sus efectos (es decir, se va de los fundamentos a sus consecuencias y así, consiguiendo tales consecuencias, se profundiza en el conocimiento de las “causas”) y la prueba es de los efectos por sus causas (es decir, lo que se prueba –lo que se deduce o demuestra– son los efectos y esto se hace yendo del fundamento a lo fundamentado). Todo esto muestra que el camino ensayado por Newman y Alquié es incorrecto. Esta posición se contrapone a la más elaborada y esclarecedora tesis de Timmermans, para quien en Descartes se debe abandonar la comprensión tradicional de estos términos. Timmermans, al igual que Hintikka, entiende que el análisis cartesiano debe comprenderse en relación con el álgebra y no con el ascenso a principios.⁷

Retomemos las interpretaciones de Gueroult y Curley. La tesis de Gueroult tiene un problema que nos resulta de especial interés, a saber, que la secuencia inferencial que encontramos en las *Meditaciones*, el “apéndice geométrico” y los *Principios* es prácticamente

6 En igual sentido, Timmermans, 1999, p. 444.

7 Para Timmermans (1999, p. 444), Descartes usa el término *a priori* para referirse a un orden desconocido no dado de antemano.

la misma.⁸ Esto impide explicar la diferencia entre las vías analítica y sintética cartesianas en términos de una diferencia de orden (orden del ser vs. orden del conocer), porque el orden argumental es básicamente el mismo. Además, específicamente contra el carácter sintético de los *Principios* (tal como sostienen Gueroult y Curley), Garber y Cohen sostienen que no hay evidencia textual confiable para alegar que Descartes pretendiera que esta obra fuera sintética. Según explican los autores, no hay ningún pasaje escrito por el propio Descartes donde se afirme que los *Principios* son sintéticos. El único pasaje que indica esto se encuentra en la *Conversación con Burman*, pasaje que por su parte presenta ciertas contradicciones y permite poner en tela de juicio su idoneidad probatoria. Además, Garber y Cohen ponderan las fechas de publicación en latín y francés de las “Respuestas a las objeciones”, y la fecha de publicación de los *Principios*. En función de estos datos afirman que la falta de referencia a los *Principios* en la versión francesa de la “Segunda respuesta” termina de confirmar que los *Principios* no son sintéticos.⁹

Ahora bien, como hemos adelantado, nuestro interés no es resolver si los *Principios* son analíticos o sintéticos –por lo que podemos hacer abstracción de esta cuestión–, sino resolver qué debe entenderse por vías analítica y sintética. Por tanto, como hemos dicho, nos basta con quedarnos con los textos cuyo estatuto metodológico es claro: las *Meditaciones* y el “apéndice geométrico” (como ejemplos de vía analítica y sintética respectivamente).

Aunque nos desembaracemos de la cuestión del estatuto metodológico de los *Principios*, el enigma sigue siendo grande. Como vimos, el problema capital es que la secuencia argumental o inferencial que encontramos en la obra analítica es prácticamente igual al de la obra presuntamente sintética. Esto descarta la tesis de lectura de Gueroult (o los *Principios* no son sintéticos o la distinción análisis/síntesis no radica en la diferencia entre órdenes del conocimiento/ser). Por su parte, tampoco es viable el intento de explicación que recurre a los términos *a priori* y *a posteriori* entendiendo por ellos el curso que

8 La tesis de Gueroult, según la cual a las *Meditaciones* y al “apéndice geométrico” corresponden respectivamente el orden del conocimiento y el orden del ser, no condice con el hecho de que en ambos textos se presente el cogito antes que Dios. En la filosofía de Descartes el cogito cumple una función epistemológica y metodológica y, por tanto, tiene una prioridad epistemológica pero no ontológica sobre Dios; Dios es ontológicamente primero. (En este sentido, véase el segundo postulado del “apéndice”. Cabe entender que en él Descartes presenta una versión muy comprimida del argumento del cogito, anterior a la prueba de la existencia de Dios). Esto muestra que entre estos textos no se da una variación de orden basada en los criterios propuestos por Gueroult. Por tanto, si en ambos textos se sigue prácticamente el mismo orden argumental, no cabría alegar que uno sigue el *orden del ser* y otro el *del conocer*.

9 Garber y Cohen (2003) explican que mientras Descartes trabaja con la redacción de la “Segunda respuesta” ya ha comenzado a escribir los *Principios*. Si los *Principios* fueran sintéticos, Descartes podría haber mencionado en la “Segunda respuesta” que una obra venidera expondría su filosofía de forma sintética. Sin embargo, Descartes no hace referencia alguna a esta futura obra. Tal vez, su silencio se debió a que quería mantener la redacción de esta obra en secreto. Pero lo cierto es que Descartes tampoco introduce una referencia a los *Principios* en la traducción francesa de la “Segunda respuesta”, publicada en 1647, cuando los *Principios* ya están publicados (1644). En cambio, Descartes sí refiere a los *Principios* en la “Cuarta respuesta”. Todo esto indicaría que Descartes no piensa en los *Principios* al momento de describir el método sintético y, por tanto, sugiere que esta obra no es escrita según dicho método.

va de causas a efectos y viceversa respectivamente. Si las secuencias argumentales de las *Meditaciones* y el apéndice son iguales, no se vería cómo uno procedería de causas a efectos y el otro de efectos a causas. Lo cierto es que la lectura de Curley parece viable, pero debe ser complementada con otro elemento.

Si atendemos al texto francés de la “Segunda respuesta” (recordemos que el texto francés modifica al texto latino)¹⁰, advertimos que el filósofo sostiene que la vía analítica expone la *dependencia* entre causas y efectos. Es decir, lo que Descartes denominó en la edición latina como una vía que procede *a priori* es caracterizado aquí como una vía que explica la dependencia entre causas y efectos. Esto significa que la vía analítica no sigue una secuencia inferencial de causas a efectos. La vía analítica expone las relaciones de dependencia entre los elementos considerados. Esto, en mi opinión, revela la llave que destraba cómo debemos entender la vía analítica y nos obliga a considerar aquellas lecturas que ponen el foco en el uso que Descartes hace del álgebra.

En mi opinión, aquellas lecturas que atienden a la apropiación y uso del álgebra por parte de Descartes son las que mejor iluminan su obra, tanto desde un punto de vista sistemático como histórico.¹¹ Para Hintikka, la vía analítica cartesiana se revela como una combinación entre el análisis geométrico de los antiguos y el álgebra moderna de sus predecesores.¹² ¿En qué consiste esta combinación? Como se sabe, Descartes hace varias referencias al análisis de los antiguos. En *Reglas* y en la “Segunda respuesta”, se refiere al análisis de los antiguos para indicar que sería un procedimiento geométrico que los antiguos han mantenido escondido, no revelando así el verdadero procedimiento de su geometría. En *Reglas* también se indica que lo que los antiguos alcanzaban respecto de las figuras con el análisis, ahora se lo consigue respecto de los números con el álgebra.¹³ En *Discurso del método*, nuestro filósofo indica que la limitación del análisis radica en encontrarse acotado a las

10 El Profesor Mario Caimi nos ha recordado que el texto es volcado al francés por el duque de Luynes. Sospechamos, sin embargo, que la significativa alteración del texto latino que encontramos en la “Segunda respuesta” no puede recaer en otro que no sea el propio Descartes.

11 Echeverría (1994, pp. 85-6, 91, 94) indica tres posicionamientos ante la matemática en la temprana modernidad. Por un lado, se encuentran los que, siguiendo a Aristóteles, se resisten a atribuirle carácter científico. En segundo lugar, se encuentran quienes defienden su cientificidad dentro del marco de una defensa del aristotelismo. Y finalmente la posición de Copérnico, Galileo y Kepler, quienes buscan en la matemática una alternativa metodológica a la silogística y dialéctica aristotélicas. Descartes se ubica en esta posición. Por momentos, Echeverría parece sugerir que el paradigma metodológico que adopta Descartes es el análisis geométrico. Sin embargo, indica claramente que en Viète el análisis se relaciona con el álgebra y con la manipulación de ecuaciones, cuestión que es perfeccionada por Descartes. Así, el análisis cartesiano termina por ser una combinación del paradigma algebraico naciente y el análisis geométrico *à la* Pappus.

12 Hintikka, 1993, pp. 125-7.

13 Descartes, 2014b, “Regla IV”, pp. 11-4. De igual modo, en la “Segunda respuesta” de las *Meditaciones*, “[l]os antiguos Geómetras acostumbraban servirse únicamente de esta síntesis en sus escritos, no porque ignorasen por completo el análisis, sino, a mi parecer, porque lo estimaban tanto, que lo reservaban para ellos solos como un importante secreto”, Descartes, 2014a, p. 116.

figuras.¹⁴ En este sentido, Gaukroger sostiene que la combinación de análisis geométrico y álgebra produce un procedimiento que se libera de su restricción a las figuras, lo espacial y lo sensorial. Se tratará de un procedimiento que ha de aplicarse a los números. Mientras la geometría griega tenía una concepción espacial y sensorial del número (es decir, el número es siempre número de *algo*), Descartes hace, según Gaukroger, una inversión que consiste en convertir a lo geométrico en una expresión de lo numérico. Esto permite que las operaciones geométricas que se hagan sobre figuras sean expresiones de operaciones aritméticas y algebraicas. Esta combinación de geometría (o análisis geométrico), aritmética y álgebra concluye en que los procedimientos de manipulación algebraica puedan aplicarse a las figuras (incluso al punto tal que los problemas geométricos pueden resolverse con ecuaciones y sin trazar líneas o figuras).¹⁵ La invención de Descartes es, entonces, un método de carácter algebraico que puede utilizarse sobre distintos elementos. Hintikka aclara que se trata de un método destinado a concebir y esclarecer dependencias funcionales, es decir, relaciones de interdependencia entre elementos conocidos y desconocidos. El objetivo, entonces, de este método de manipulación algebraica es establecer estas relaciones de codependencia entre distintos elementos, conocidos y desconocidos. Descartes utiliza esto en la geometría

14 Descartes, 2009, p. 31.

15 Gaukroger, 2005, pp. 99-105. Siguiendo a Gaukroger, Molina, 2004, pp. 28 y ss.

En los siguientes pasajes de la *Geometría* de Descartes se advierte la relación entre geometría, aritmética y álgebra: "Así como la Aritmética se basa en cuatro o cinco operaciones, a saber, la adición, la sustracción, la multiplicación, la división y la extracción de raíces [que puede ser considerada como una especie de división], de igual forma no es necesario en Geometría para llegar a conocer las líneas que se buscan y para disponerlas a ser conocidas, sino añadir o sustraer otras, o bien tomando una línea que consideraré como la unidad, para relacionarla tanto más fácilmente con los números (pudiendo ser tomada generalmente a discreción), y teniendo otras dos líneas, encontrar una cuarta línea que sea a cada una de las líneas dadas como la otra es a la unidad (lo cual es lo mismo que la multiplicación); o, en segundo lugar, encontrar una cuarta línea que es a una de estas dos como la unidad es a la otra (lo que equivale a la división); o, finalmente, hallar una, dos o varias medias proporcionales entre la unidad y alguna otra línea (lo cual es equivalente a la obtención de la raíz cuadrada o cúbica, etc...). No temeré introducir estos términos en la Geometría con el fin de hacerme más inteligible". Descartes, 1987, pp. 279-280 AT, VI, 369-70. "Pero frecuentemente no es necesario trazar de esta forma tales líneas sobre el papel, siendo suficiente designar cada una de ellas por una letra. Así, para sumar la línea *BD* y *GH*, llamo a la una *a* y a la otra *b* y escribo $a + b$. Por tanto, escribiré $a - b$ para indicar la resta de *b* respecto de *a*. Y escribiré ab para indicar la multiplicación de la una por la otra. [...] Debe observarse que con a^2 , b^3 , y expresiones similares no concibo ordinariamente sino líneas simples, aunque las nombre cuadrados o cubos porque me sirvo de las expresiones utilizadas en el álgebra". Descartes, 1987, pp. 281 AT, VI, 371.

Por su parte, en el siguiente pasaje, vemos la manipulación algebraica (la formulación de ecuaciones) aplicada a los problemas geométricos. "Sobre el procedimiento para acceder a las ecuaciones que sirven para resolver los problemas. Si, pues, deseamos resolver un problema, inicialmente debe suponerse efectuada la resolución, dando nombre a todas las líneas que se estimen necesarias para su construcción, tanto a las que son desconocidas como a las que son conocidas. A continuación, sin establecer distinción entre las líneas conocidas y las desconocidas, debemos descifrar el problema siguiendo el orden que muestre de modo más natural las relaciones entre estas líneas, hasta que se identifique un medio de expresar una misma cantidad de dos formas: esto es lo que se entiende por una ecuación, pues los términos de una de estas expresiones son iguales a los de la otra. Deben hallarse tantas ecuaciones como líneas desconocidas se han supuesto". Descartes, 1987, pp. 282. AT, VI, 372.

para descubrir líneas y figuras, en la aritmética para despejar incógnitas, pero no descubre —explica Gaukroger— que este método pueda usarse fuera del terreno de los números. No ve venir, por ejemplo, el desarrollo del álgebra aplicado a la lógica que aparecerá a partir de la década de 1830 en adelante. Sin embargo, en este punto Hintikka hace un aporte clave: el método algebraico en Descartes se ha de aplicar también a la metafísica.¹⁶

En efecto, Hintikka intenta mostrar que esto es lo que Descartes hace en sus *Meditaciones*. Según este autor, Descartes manipularía las nociones a precisar como si se tratara de operaciones algebraicas sobre un sistema de ecuaciones, a fin de despejar y descubrir el significado de los términos que deben esclarecerse. Para ejemplificar esto, Hintikka remite al tratamiento del trozo de cera. Lo que vemos allí es, por un lado, una incógnita que debe despejarse (la naturaleza del trozo de cera y cómo se la conoce) y del otro lado una serie de elementos que varían (por ejemplo, las propiedades variables de la cera) a fin de poder precisar las relaciones de interdependencia entre la cera y los elementos variables (como si se tratara de elementos en una ecuación). Lo cierto es que la explicación que brinda Hintikka es especialmente sólida por sus referencias a la Geometría de Descartes, que están en línea con las indicaciones metodológicas dadas por Descartes en sus *Reglas*.¹⁷ En dichos pasajes de la *Geometría* y de las *Reglas*, Descartes describe precisamente el trabajo sobre ecuaciones y funciones en los términos en que los entienden Hintikka, Gaukroger y Timmermans. Esta lectura es congruente con la tesis de Gaukroger según la cual el método de Descartes es un método para la resolución de problemas, no para la derivación de teoremas.¹⁸

Así, la tesis de Hintikka-Gaukroger-Timmermans es que el análisis cartesiano es, básicamente, álgebra, destinada a descubrir relaciones de dependencia. Hintikka y Timmermans entienden que esto se ha de aplicar a la metafísica. Esta tesis se combina de manera muy enriquecedora con la tesis de Curley. Curley acierta al indicar que la vía analítica intenta llegar a la definición de las nociones metafísicas, que para ello recurre a

16 Hintikka, 1993. Gaukroger [1989, pp. 80 y ss.] también entiende que el análisis cartesiano está destinado a revelar las relaciones entre los elementos. Respecto al uso de ecuaciones en metafísica y, por tanto, su equiparación entre ésta y matemática, Timmermans, 1999, p. 445.

17 Véase *supra* los pasajes indicados de la *Geometría* de Descartes. En "Regla XVII" de las *Reglas*, Descartes describe el procedimiento algebraico por medio del cual se expresa e indaga la relación de interdependencia entre elementos conocidos y desconocidos, con lo cual se descubre lo desconocido.

18 Gaukroger, 1989, pp. 105 y ss., sostiene que en la obra de Descartes hay una primacía de la vía analítica y que tal método está ideado principalmente para la resolución de problemas. De manera análoga razona Hintikka al considerar cómo Descartes explica su método en la *Geometría* y de qué manera esto es concordante con la aplicación de este método en las *Meditaciones*. No se trata de ascender a axiomas o demostrar teoremas, sino de resolver problemas. Sin embargo, debe decirse que la utilización de la vía analítica no excluye el descubrimiento de verdades eternas. El propio Gaukroger reconoce que en Descartes el descubrimiento y comprensión de verdades eternas se da a partir de instanciaciones concretas de estas verdades. Con lo cual, la vía analítica de las *Meditaciones* no excluye la captación de principios universales y verdades eternas. En vínculo con esto toma mayor sentido la tesis de Curley, según quien la vía analítica de Descartes llega a las correctas definiciones de las nociones metafísicas y a los principios para luego ser expuestos estos de manera explícita por la vía sintética.

nociones prefilosóficas que han de ser esclarecidas, refutadas, corregidas, y para hacer esto recurre a inicios en falso, introduce desvíos argumentales, contraargumentos, respuestas a los mismos, ejemplos que introducen nociones o que ejemplifican lo que Descartes entiende como verdades eternas, entre otros varios recursos. Y también acierta Curley en que la vía sintética presenta las definiciones y principios (conseguidos en la vía analítica) ahora de manera explícita y al inicio, a fin de exponer los argumentos de manera clara, sucinta y sin desvíos argumentales. Pero el aporte que hacen Hintikka, Gaukroger y Timmermans es fundamental: el procedimiento que está en el centro de todo este desarrollo “platónico-dialéctico” (si concedemos esto a Curley) y que lo posibilita es la manipulación algebraica de los términos metafísicos, destinada a esclarecer y manifestar las relaciones de codependencia entre términos conocidos y desconocidos.

Es la manipulación algebraica la que al establecer relaciones entre términos conocidos permite llevar a cabo lo que Curley describe en términos de “dialéctica platónica”. Las *Meditaciones* pueden comenzar con nociones prefilosóficas, estableciendo ciertas relaciones entre términos. Puede descubrirse que algunos de los elementos establecidos inicialmente no corresponden a la fórmula que pretende brindar la definición del término que se quiere averiguar. Así, el inicio elegido es prefilosófico y un “inicio en falso”. Admite correcciones, refutaciones, y los elementos correctos que componen o se relacionan con este término se conservan, se exploran, etc. Pero la clave es la manipulación algebraica. La manipulación algebraica que conocemos habitualmente en la resolución de sistemas de ecuaciones es la que está a la base de las operaciones y pasos que Curley describe, mostrando esto que él y Hintikka sostienen tesis complementarias; mas, la pieza clave recae en la propuesta de Hintikka, Gaukroger y Timmermans.

El método analítico cartesiano, entonces, tiene como elemento central el tratamiento algebraico a fin de exponer las relaciones de codependencia entre términos conocidos y desconocidos, y tolera aplicarse a elementos geométricos, numéricos y metafísicos. Su objetivo es esclarecer estas relaciones, a fin de descubrir los términos desconocidos. Dichos descubrimientos podrían ulteriormente ser expuestos según la vía sintética, la cual resta ser esclarecida.

3- La inferencia cartesiana y los métodos analítico y sintético

En la sección precedente hemos defendido que la caracterización de la vía analítica cartesiana se descubre al advertir la relevancia del tratamiento algebraico en el pensamiento de Descartes. En pocas palabras, la vía analítica que encontramos en las *Meditaciones* consiste fundamentalmente en una manipulación algebraica de los términos metafísicos destinada a su esclarecimiento y descubrimiento de lo desconocido. El problema que resta resolver es en qué consistiría la vía sintética que encontramos ejemplificada en el “apéndice geométrico”. Esto nos llevará a profundizar en la concepción cartesiana de la inferencia.

Según Curley, la vía sintética simplemente expone explícitamente las definiciones y principios alcanzados por la vía analítica y presenta los mismos argumentos sólo que despro-

vistos de todo adorno, contraargumento, desvío argumental, ejemplo, etc. Lo cierto es que Curley hace una descripción correcta de lo que efectivamente vemos en el apéndice de la “Segunda respuesta”. Pero la pregunta es si esta descripción está brindando la esencia de la vía sintética. ¿No es acaso problemático que la secuencia argumental del “apéndice geométrico” sea prácticamente igual a la de las *Meditaciones*? Lo cierto es que la propia secuencia argumental de las *Meditaciones* es la que logra y da por resultado el esclarecimiento de estos términos; con lo cual, ¿por qué la repetición de esta misma secuencia argumental dejaría de ser *analítica* para pasar a ser *sintética*? Claro que uno puede intentar responder esta pregunta indicando las diferencias estilísticas señaladas por Curley, pero, nuevamente nos preguntamos: ¿acaso las operaciones argumentales que encontramos en la vía analítica (las *Meditaciones*) son distintas a las que encontramos en la vía sintética (el “apéndice”)? Si en las *Meditaciones* la manipulación algebraica de los términos indica que allí se siguió la vía analítica, ¿por qué las mismas operaciones inferenciales –y por tanto, entendemos, la misma manipulación algebraica–, esta vez en el apéndice, indicarían que se trata de una obra escrita según la vía sintética? Debemos aceptar este problema, a menos que consideremos que en el “apéndice geométrico” no hay manipulación algebraica. Pero este supuesto conduciría a la problemática cuestión de si, en consecuencia, se puede llevar a cabo las mismas reflexiones e inferencias dadas en las *Meditaciones* despojadas de su procedimiento clave.

Afortunadamente, hay otra forma de explicar la vía sintética que, aun compatible con la lectura de Curley, supera los problemas indicados. Hintikka sugiere que la diferencia entre las vías analítica y sintética se encuentra en si el procedimiento lleva a la solución de la ecuación, esto es, al descubrimiento de los términos inicialmente desconocidos o si el procedimiento asume la solución alcanzada y procede inferencialmente desde este punto de partida. Aunque Hintikka no desarrolla esta distinción, entendemos que se refiere a lo siguiente. Mientras la vía analítica logra despejar la incógnita planteada en la ecuación, la vía sintética toma esta solución, este significado de la incógnita, la inserta en la ecuación original y procede a seguir las secuencias inferenciales que se dan a partir de la ecuación resuelta. Esta es otra forma de apreciar las diferencias entre las *Meditaciones* y el “apéndice geométrico”. No se trata de que las operaciones inferenciales mismas involucradas en una y otra obra sean de naturaleza distinta o de que en el “apéndice geométrico” no haya manipulación algebraica. Tampoco se trata de una diferencia en la dirección inferencial, (cuestión sobre la que volveremos). Se trata fundamentalmente de una distinción radicada en si se llega al significado de la incógnita o si se infiere desde las implicancias de este significado descubierto. Esto explicaría por qué la vía analítica revela las relaciones de codependencia entre causas y efectos y es la vía del descubrimiento, mientras la vía sintética puede comenzar por definiciones, axiomas, principios y proceder inferencialmente (con las mismas operaciones lógico-algebraicas) desde ahí hacia sus ulteriores implicancias.

Ahora bien, en mi opinión, es necesario mostrar la relación entre la vía analítica cartesiana y el tipo de inferencia que está pensando Descartes. Sostenemos como tesis que la

concepción cartesiana de la inferencia está íntimamente ligada a su concepción del análisis y que hace a la diferencia que encontramos entre el análisis cartesiano y el análisis tradicional.¹⁹

La concepción cartesiana del análisis se diferencia profundamente del análisis tradicional. El análisis tradicional, tal como lo presenta Pappus, se trata de un procedimiento destinado a ascender de lo que se quiere conocer a sus fundamentos o, en otros términos, de los efectos/teoremas a las causas/axiomas. Hintikka y Remes explican que mientras la vía sintética de Pappus desciende de los axiomas a los teoremas, la vía analítica pretende demostrar de qué fundamentos se derivarían los teoremas que se toman ahora como punto de partida.²⁰

Esto indicaría que la diferencia entre el análisis y la síntesis tradicionales radica en la dirección inferencial. Por este motivo es que en un caso hablamos de “ascenso” y en el otro de “descenso”. Mientras la síntesis desciende por medio de la inferencia deductiva tradicional, el análisis plantea un enigma sobre su procedimiento lógico. En este respecto hay diversas opiniones. La posición de Hintikka y Remes consiste en que el análisis supone un procedimiento inferencial distinto al que encontramos en la síntesis. No se trata de las inferencias que tradicionalmente hacemos yendo de premisas a conclusiones o de axiomas a teoremas; se trata de un procedimiento lógico que intenta retroceder a las condiciones de las que se podría inferir como consecuencias lo que tomamos como punto de partida. Cornford –quien sostiene una interpretación del análisis calificada por Scolnicov como no deductiva– habla de “adivinar” las premisas y principios de los que se derivarían los teoremas que se quiere fundamentar.²¹ Si bien esto invierte la dirección del razonamiento, no se trataría estrictamente de utilizar la misma operación inferencial ahora invertida.

Contra la interpretación de Hintikka y Remes, Stephen Menn sugiere que en el método analítico se trata del mismo procedimiento deductivo que se utiliza en la síntesis. Lo que se haría es lo siguiente: en el análisis se parte de lo que se quiere conocer o conseguir; se toma este punto de partida como un supuesto y se avanza a partir de él de manera inferencial deductiva según los usos habituales; se procura que cada uno de los pasos inferenciales sea convertible (es decir, se trate de bicondicionales) y eventualmente se concluya en algo ya conocido, admitido como verdadero. El paso final (la síntesis) sería invertir la secuencia inferencial de modo que esto verdadero ya conocido permita deducir el supuesto y así lo demuestre.²² De esta manera, nos garantizaríamos que el procedimiento inferencial del análisis concuerda con el de la síntesis.

19 Para Gaukroger (1989, pp. 80 y ss.), Descartes equipara el análisis a una conjunción de técnicas destinadas a la resolución de problemas y la síntesis a la inferencia. El análisis, ahora convertido en álgebra, permite la inversión del curso inferencial y, por tanto, hace innecesaria a la síntesis.

20 Hintikka, Remes, 1974, pp. 8 y ss.

21 Scolnicov, 2018, p. 46. Cornford, “Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII (I.)”, p. 40.

22 Menn, 2002, pp. 198 y ss. En igual sentido, véase Robinson, 1936, p. 464.

Aunque la explicación de Menn es verdaderamente ingeniosa, Hintikka la rebate indicando que la inversión que él propone no funciona en tanto en geometría se introducen construcciones auxiliares. Las construcciones auxiliares son clave para hallar la solución al problema geométrico. La dificultad que introducen, según Hintikka, frente la lectura de Menn es que no toleran la inversión por él propuesta. La vía analítica procedería así: tenemos un problema geométrico (construir una figura a partir de ciertos datos iniciales). Se introducen construcciones auxiliares. Estas construcciones auxiliares permiten la construcción de la figura final. La inversión de la secuencia inferencial requeriría que se vaya de la figura final o la solución del problema al trazado de las construcciones auxiliares. Pero las construcciones auxiliares sólo son introducidas para alcanzar la conclusión. Esto impediría que pueda ser invertido el curso inferencial.²³

23 Hintikka, 1993, pp. 123-4. Quizá se podría responder a esta objeción de Hintikka que, al invertir la secuencia inferencial, el extremo al que se debe llegar es el estado inicial del problema, para lo cual las construcciones auxiliares vuelven a ser pasos intermedios necesarios.

La crítica de Hintikka a Menn no es la única posible. Scolnicov (2018, pp. 51-66) desarrolla una crítica contra las lecturas deductivas del análisis y aunque tiene en mente a Robinson (1936), esta crítica es aplicable a Menn. Veamos el tratamiento que Scolnicov hace del análisis según Pappus.

En primer lugar, Pappus nunca indica que el análisis requiere convertibilidad de sus premisas o de equivalencia lógica entre premisas y conclusión. Para que la lectura de Robinson-Menn sea admitida, hay que suponer esta convertibilidad o equivalencia lógica. Scolnicov entiende que Aristóteles señaló que cuando se da esta convertibilidad el análisis es “fácil” (o al menos, así interpreta *Analíticos segundos*, 78a5-13); esto sugiere, para Scolnicov, que en el mundo griego se piensa que hay casos en los que el análisis no cumple con el requisito de la convertibilidad y, por tanto, la descripción que Robinson y Menn hacen del análisis es incorrecta. Además, Pappus describe al análisis como un procedimiento que procede al revés que la síntesis y que busca premisas. Esto indicaría que no se trata de la misma operación inferencial involucrada en la síntesis.

La única indicación textual de Pappus que da asidero a la lectura deductiva de Robinson-Menn es una referencia a la relación entre *análisis* y *reducción al absurdo*. Según Pappus, el análisis puede retroceder hasta algo verdadero, demostrando así la verdad de la suposición inicial, o bien retroceder hasta algo falso, demostrando su falsedad. Esto último, a menos que se presuponga la convertibilidad de las premisas, es un grave error lógico (porque de una premisa falsa puede obtenerse una conclusión verdadera). Nos encontramos en un dilema: o entendemos el método analítico como un método regresivo al precio de atribuirle a Pappus un grave error lógico o admitimos que todo análisis supone la convertibilidad de sus premisas (en concordancia con Robinson-Menn) implicando esto una equiparación absoluta entre análisis y síntesis. Para resolver esto, Scolnicov muestra que Proclo no pensaba la reducción al absurdo como un tipo de análisis. Análisis y reducción al absurdo son presentados por Proclo como dos tipos de prueba distintos (en la reducción al absurdo, se infiere hacia adelante; en el análisis, se retrocede a fundamentos). En segundo lugar, Scolnicov indica que, si la reducción al absurdo fuera un tipo de análisis, tendría que ser complementada con la síntesis, pues en Pappus todo análisis lo es (sólo la síntesis es, para el pensamiento griego, propiamente una demostración). Pero Pappus nunca indica que la reducción al absurdo requiere una ulterior síntesis. Esto sugiere que no es una forma de análisis. Estas respuestas a Robinson no son, todavía, concluyentes. Ya llegaremos a la solución de esta cuestión.

El segundo problema que Scolnicov encuentra en la lectura de Robinson radica en que no logra explicar por qué se necesita el paso sintético si el análisis consiste en el mismo tipo de inferencia deductiva y consta de los mismos pasos lógicos. En otras palabras, si análisis y síntesis consisten en la misma cadena reversible de razonamientos, no se entiende por qué el análisis necesitaría la síntesis, por qué el análisis *no demuestra* y la síntesis sí. La síntesis sería una mera repetición de los mismos pasos inferenciales, sólo que esta vez invertida su presentación. Si hay tal equiparación entre análisis y

Ahora bien, el análisis cartesiano supone diferencias fundamentales respecto del análisis tradicional, ya sea que se trate de la interpretación de Hintikka-Remes o de la interpretación de Robinson-Menn. En el caso de Hintikka-Remes, el análisis tradicional radica en una operación inferencial diferente a la inferencia demostrativa pero que igualmente procede entre proposiciones lingüísticas. En el caso de Robinson-Menn, el análisis tradicional procede por medio de la misma inferencia demostrativa que la síntesis, sólo que requiere pasos inferenciales convertibles. En el caso del análisis cartesiano, no se trata de ir de teoremas a axiomas, ni de conclusiones a premisas (o al revés). Más aún, ni siquiera se trata exclusivamente de inferir a partir de proposiciones. Los elementos cuyo sentido se resuelve en el análisis cartesiano pueden ser términos metafísicos, cantidades o elementos geométricos. Por su parte, el procedimiento involucrado no depende de las formas lógicas judicativas de los elementos considerados. La inferencia cartesiana procede a partir de ideas

síntesis, la síntesis es superflua. No se ve por qué para Pappus la síntesis debe complementar al análisis y por qué la tradición griega da a la síntesis el carácter propiamente dicho de demostración.

La respuesta de Robinson es que la síntesis serviría como un procedimiento complementario de control de la efectiva convertibilidad de las premisas. Una vez hecho el análisis, la síntesis efectivamente corrobora habernos valido exclusivamente de premisas convertibles y así confirmar la equivalencia lógica entre premisas y conclusiones. Pero lo cierto es que ni Pappus ni Proclo dicen esto, ni esto concuerda con el lugar preponderante que la tradición helenística da a la demostración (efectivizada únicamente en la síntesis). Si el procedimiento hacia adelante (la síntesis) es el que brinda la demostración propiamente dicha, entonces no es un mero procedimiento complementario como dice Robinson.

La lectura de Scolnicov ofrece una respuesta a estas cuestiones. Según él explica, los griegos veían una diferencia ontológica y epistemológica entre premisas y conclusiones. Esto lo vemos, por ejemplo, en la diferencia que establece Aristóteles entre *silogismo* y *demostración*. Para Aristóteles, toda demostración ha de ser un silogismo válido, pero además debe cumplir con ulteriores requisitos materiales (*Analíticos primeros* 25b30, *Analíticos segundos* 71b15-71b30). Sus premisas deben ser verdaderas, pero también deben ser en sí mismas más conocidas que la conclusión, anteriores a esta y su causa. No todo silogismo es una demostración. La asimetría epistémica que habría, entonces, entre premisas y conclusiones en una *demostración* se debe a un orden ontológico: premisas y conclusiones son tales no debido al circunstancial lugar que les toque en un determinado silogismo, sino por su intrínseco estatuto epistemológico y ontológico (Scolnicov, 2018, 65-66). Algo es en sí mismo una *premisa* o una *conclusión* en el *orden de la demostración*. Esto establece, entonces, un orden correcto y natural en la inferencia y un orden invertido. Esto explica por qué para Pappus la síntesis es el orden natural y correcto mientras el análisis procede *al revés*. También permite explicar por qué habría una diferencia entre análisis y síntesis (aun en aquellos casos de convertibilidad donde se trata de los mismos pasos inferenciales) y por qué el primero debe ser complementado por la segunda. Aunque se trate de un razonamiento reversible, hay un orden correcto y natural, acorde al ser, expresado en la síntesis.

Todo esto muestra que el enfoque de Robinson-Menn es insuficiente. El análisis no exige convertibilidad. Y aun en los casos que admitan convertibilidad es necesario distinguir entre “análisis” y “síntesis”. Ahora bien, ¿cómo resuelve Scolnicov el problema de la reducción al absurdo? El autor explica que, al equiparar reducción al absurdo y análisis, muy probablemente Pappus estuviera pensando en el análisis tal como habitualmente se da en la matemática griega. En matemática, como Aristóteles indica, suele darse la convertibilidad, haciendo al análisis “fácil”. En los casos de convertibilidad, es admisible que un procedimiento analítico concuerde con una reducción al absurdo. Pappus equipara sin más la reducción al absurdo al análisis porque pasa por alto que fuera de la matemática no necesariamente se da la convertibilidad habitual en ella. Pero el resto de las caracterizaciones dadas por Pappus indican que el análisis no se limita a los casos de convertibilidad, ni supone exclusivamente la deducción propia de la síntesis. Análisis y síntesis se diferencian en relación con el orden mismo del ser. El análisis es un método regresivo no restringido a la inferencia silogística y no requiere convertibilidad.

concebidas clara y distintamente. Veamos cómo concibe Descartes la inferencia y cómo esto establece una diferencia entre el análisis cartesiano y el análisis tradicional.

En el análisis tradicional se trata de relaciones entre proposiciones, dadas a través de silogismos (o intentos de ascender a través de estos silogismos) y en función de las formas proposicionales de las premisas y las conclusiones. Es decir, el análisis tradicional está vinculado a la inferencia silogística aristotélica. Descartes piensa la inferencia de manera muy alejada a la lógica aristotélica.

Para Descartes, la lógica tiene una serie de defectos significativos. En primer lugar, se centra en el silogismo, cuando el silogismo no es relevante para el descubrimiento. Mientras la tradición medieval confiaba en el silogismo como instrumento metodológico fundamental, Descartes lo desprecia. La medieval confianza en el silogismo radicaba en que ofrecía un método para ir de premisas a conclusiones y de conclusiones a premisas. En tanto el medioevo contaba con un sistema de creencias sólido compuesto por la metafísica aristotélica y la teología cristiana, el silogismo era un método de descubrimiento y fundamentación confiable toda vez que intentaba trazar el camino de la conclusión que se quería demostrar a las premisas que ya se conocían. La puesta en crisis de la física, astronomía y metafísica aristotélicas en la temprana modernidad ponen en jaque también al silogismo como método de descubrimiento. Así, el objetivo de la búsqueda metodológica de Descartes es encontrar un nuevo método de descubrimiento que brinde conocimientos certeros. El silogismo no cumple esta función.²⁴

Un segundo problema que encuentra Descartes en la lógica aristotélica es que no requiere pensamiento. Para Descartes, la lógica nos acostumbra a proceder sin pensamiento.²⁵ La lógica aristotélica y escolástica ofrece una serie de reglas para pasar de unas proposiciones a otras. El dialéctico puede deducir sin comprender el objeto de su pensamiento; deduce por medio de reglas formales. A su vez, la atención puesta en estas numerosas y complicadas reglas nos hace vulnerables a errores y falacias. Esto nos hace vulnerables al peligro del escepticismo. Descartes busca un procedimiento infalible. La clave de este procedimiento estará en la evidencia de lo que concebimos y en la certeza en los pasos inferenciales. Todo esto requiere un pensamiento atento. La atención es clave, porque sólo podemos considerar verdaderas aquellas ideas que estén presentes con claridad y distinción a la mente atenta. Si quien razona pierde la atención sobre sus pensamientos, no puede garantizar la verdad de sus razonamientos. La lógica enseña a pensar como si este pensamiento se redujera a un mero cálculo mecánico. Esto contradice un aspecto central de la propuesta cartesiana: la verdad depende de la evidencia y la evidencia depende de la concepción atenta. Sin la atención, reaparece el fantasma del escepticismo que queremos conjurar.

²⁴ Frondizi, 2019, pp. 13-19.

²⁵ Descartes, 2014b, "Regla X".

Por otra parte, la pluralidad de reglas de la lógica aristotélica y escolástica oscurece la luz natural (“Regla IV”). Descartes cree que la luz natural cuenta con dos operaciones fundamentales que no se pueden inculcar o enseñar y que se realizan naturalmente bien, a saber, la intuición y la deducción o inferencia. Nadie puede enseñarnos cómo intuir una idea clara y distinta, aunque la matemática puede darnos ejemplos de esto, ejercitarnos en ello y habituarnos a no admitir más que lo que intuimos clara y distintamente. Pero se trata de una operación irreductible a otras y que hacemos naturalmente bien. Lo mismo sucede con la inferencia o deducción. No necesitamos memorizar reglas lógicas. Por el contrario, todo lo que se agrega a la luz natural la oscurece. El intento de recordar las múltiples reglas lógicas de inferencia obtura el pensamiento y lo hacen vulnerable a las falacias que la lógica pretende subsanar.

La inferencia cartesiana procede tomando como su punto de partida las ideas o naturalezas simples brindadas por la intuición. A partir de la comprensión del contenido pensado en estas ideas simples el pensamiento puede hacer inferencias inmediatas, y a partir de estas puede realizar inferencias mediatas. Sólo la intuición y las inferencias inmediatas cuentan con evidencia; las inferencias mediatas cuentan con certeza aunque no evidencia y dependen de las ideas simples y los pasos inferenciales precedentes. A fin de garantizar esta certeza y evitar el error, Descartes propone enumeraciones completas y revisiones integrales de todos los pasos inferenciales (Descartes, “Regla VII” y *Discurso*, 2009, p. 33). Se debe repetir reiteradamente esta secuencia inferencial al punto tal de no requerir la memoria y poder concebir todos los pasos inferenciales a la vez, es decir, tener frente a la luz natural todos los pasos inferenciales juntos a fin de captarlos en un único pensamiento. Descartes parece intentar reducir la inferencia a la intuición, la única operación propiamente evidente, para de esta manera neutralizar la posibilidad del error en la inferencia.

Dejando de lado la cuestión de si esta concepción de la inferencia es congruente o admisible, queda en evidencia que Descartes piensa un modelo de la inferencia muy distinto al aristotélico y al escolástico.²⁶ La inferencia cartesiana, como vemos, no depende de las formas lógicas o lingüísticas, ni se sostiene exclusivamente en enunciados o proposi-

26 Para Douglas (2017, pp. 332, 337-9, 341), Descartes inventa un método que se contrapone a la silogística, porque opera con elementos desconocidos, aunque bien puede servir para hallar términos medios de silogismos. De todas formas, Descartes defiende una forma de inferencia intuitiva que no requiere el silogismo. Para Douglas, la crítica cartesiana al silogismo radica en que, de entenderse el significado de las premisas, el silogismo y sus reglas formales son innecesarios. Para Gaukroger (2018) el álgebra es un elemento clave en la concepción intuicionista de la inferencia. Según Gaukroger, Descartes procura una captación inmediata e intuitiva de la verdad. Para ello, debe tener en cuenta los procedimientos inferenciales. Contraponiéndose a la silogística (que queda reducida a una función pedagógica –de algo que en verdad no se puede enseñar–), procura que las conclusiones se vuelvan autoevidentes a través de un procedimiento que comprima los pasos inferenciales al punto tal de unir premisas y conclusión. Para hacer esto, es clave el álgebra y la regla de realizar enumeraciones y revisiones integrales. El objetivo es que cada paso del razonamiento sea intuitivo y, luego de varias reiteraciones, se pueda hacer todo el razonamiento de manera inmediata. El álgebra permite que se pueda ver de manera intuitiva cada paso. El resultado obtenido también sería intuible.

ciones. Es una inferencia basada en el contenido concebido en la idea y la idea no adopta necesariamente una forma proposicional. El tipo de operación inferencial que Descartes concibe se esclarece cuando, nuevamente, lo pensamos a la luz del álgebra. En el álgebra no operamos con proposiciones, sino con términos en relación. No avanzamos de proposiciones a proposiciones, o de premisas a conclusiones. Las operaciones inferenciales en el álgebra son reversibles. La inferencia que piensa Descartes no se acota a la forma lógica ni al pasaje de una a otra proposición; se trata de relaciones entre ideas. Descartes piensa ideas que funcionan como vínculos o enlaces entre ideas y permiten pasar de una a otra.²⁷ Aunque Descartes no habla de inversión del curso inferencial al tratar la enumeración y revisión de los pasos inferenciales, sí podemos asociar tal inversión al vínculo entre ideas: ideas que remiten una a otra.

Esto es lo que sucede en el análisis cartesiano. La inferencia cartesiana debe ser pensada en términos algebraicos. No se trata de inferir proposiciones unidireccionalmente y en función de las formas lógicas de proposiciones precedentes, sino que se trata de establecer relaciones entre elementos codependientes que no son proposiciones, sino ideas; de desarrollar estas relaciones, esclarecerlas, despejar o descubrir los elementos desconocidos, etc. En esta manipulación algebraica de elementos conocidos y desconocidos la “dirección” inferencial es irrelevante. No hay un “ascenso” o un “descenso”, porque las operaciones algebraicas son reversibles. La distinción entre *análisis* y *síntesis* no la da ni una distinción en la operación misma ni una distinción en la dirección de la inferencia.²⁸ La distinción se encuentra en que la vía inferencial, el procedimiento de manipulación algebraica, conduzca al esclarecimiento de las incógnitas o elementos desconocidos introducidos en el sistema de ecuaciones o que el procedimiento tome estas soluciones y avance hacia ulteriores consecuencias que se pueda deducir a partir de ellas. En ambos casos, contamos con la inferencia cartesiana y la manipulación algebraica. Pero sin su concepción de la inferencia Descartes no puede idear su manipulación algebraica, y sin esta no puede pensar su método analítico.

4- Conclusión

En el presente trabajo, nos hemos ocupado de estudiar la vía analítica cartesiana. Hemos mostrado que las vías analítica y sintética no podían ser entendidas respectivamente en

27 Descartes, 2014b, “Regla XII”.

28 Cabe aclarar que Descartes piensa la posibilidad de ordenar todos los conocimientos bajo la forma de un sistema inferencial deductivo (un sistema axiomático). Sin embargo, entiendo que el hecho de que las vías analítica y sintética no se diferencien por la “dirección” de la inferencia no obsta a que el “árbol” de los conocimientos sí admita una “raíz” y una “copa”. Es decir, los conocimientos adquiridos por el método sí podrían ser ordenados según qué explica qué y qué es causa de qué (habiendo así un “arriba” y un “abajo” entre los conocimientos). Pero esto no significa que los métodos por los que se adquieren estos conocimientos se distingan en función de si la inferencia “asciende” o “desciende” o en virtud de distintos tipos de operación intelectual. La vía sintética es perfectamente idónea para ordenar este “árbol” del conocimiento. Pero esto no significa que el método sintético se caracterice por un tipo de inferencia diferente al del método analítico o por una dirección inferencial diferente.

términos de inferencia de *causas a efecto y de efecto a causas*. Pero tampoco podía interpretarse que la esencial diferencia entre una y otra radicaba en una diferencia de operación intelectual (o procedimiento) ni en una diferencia de *dirección* en la deducción o inferencia. En otras palabras, las distintas obras que Descartes ha caracterizado como *analíticas* o *sintéticas* no parecen presentar ni *operaciones* ni *direcciones* inferenciales diferentes. La adecuada diferenciación entre estas dos vías requería introducir una consideración sobre el álgebra y la inferencia cartesiana. El álgebra posibilita a Descartes operar tanto con elementos conocidos como desconocidos. Las operaciones algebraicas conducen a un progresivo esclarecimiento de los elementos con los que se opera, con lo cual, se puede llegar a su correcta definición o caracterización al final de la operatoria algebraica. Esta es, a fin de cuentas, la vía analítica que Descartes utiliza en las *Meditaciones metafísicas*. Ahora bien, la operatoria algebraica requiere suponer un tipo de inferencia diferente a la silogística aristotélica tradicional. En la inferencia aristotélica, dependemos de las formas lingüísticas de los enunciados y se procede en ella atendiendo a la diferencia en la dirección de la inferencia (si se asciende buscando premisas o se desciende infiriendo conclusiones). En la inferencia cartesiana, intuimos intelectualmente conexiones entre ideas. Aunque Descartes impone un orden y una dirección metodológicos en el que se va de lo más simple a lo más complejo, lo cierto es que también admite conexiones entre ideas simples que parecerían coimplicarse. La operatoria algebraica no se parece, entonces, a la inferencia silogística aristotélica, sino que impone una serie de operaciones reversibles basadas en la comprensión atenta e inteligente de las relaciones entre ideas. Así, a fin de cuentas, la vía analítica se identifica por un proceder que, por medio de las operaciones algebraicas, concluye en un esclarecimiento de ciertos términos (como si se tratara, por ejemplo, de alcanzar una *fórmula* que define un término o variable). La vía sintética no recurre a operaciones distintas ni procede orientada hacia una dirección diferente, sino que avanza desde estos resultados ya esclarecidos a ulteriores conclusiones por medio de estas mismas operaciones intelectuales. De esta manera, se evidencia la necesaria conexión entre vía analítica, álgebra e inferencia cartesiana. La vía analítica cartesiana se esclarece sólo si la comprendemos como emparentada con el álgebra; pero debemos suponer, también, un tipo de inferencia alternativo a la silogística aristotélica.

Bibliografía

- Alquié, F. (1967). Comentario. En: *Oeuvres philosophiques, tomo II*. Paris: Garnier, pp. xx-xx.
- Aristóteles. (1995a). *Analíticos primeros*. Madrid: Gredos.
- Aristóteles. (1995b). *Analíticos segundos*. Madrid: Gredos.
- Baltzly, D. C. (1996). To an Unhypothetical First Principle. En: *Plato's "Republic". History of Philosophy Quarterly*, 13(2), pp. 149–165.
- Cornford, F. M. (1932). Mathematics and Dialectic in the Republic VI.-VII. (I.). *Mind*, 41 (161), pp. 37–52.
- Curley, E. M. (1986). "Analysis in the Meditations: The Quest for Clear and Distinct Ideas", Amélie Oksenberg Rorty (ed.), *Essays on Descartes' Meditations*. University of California Press, California, pp. 153-176.
- Descartes, R. (2009). *Discurso del método*. Buenos Aires: Colihue.
- Descartes, R. (1987). *Geometría*. Madrid: Alfaguara.
- Descartes, R. (2014a). *Meditaciones metafísicas seguidas de las objeciones y respuestas*. Barcelona: RBA.
- Descartes, R. (2014b). *Reglas para la dirección del espíritu*. Barcelona: RBA.
- Douglas, A. (2017). Descartes's Critique of the Syllogistic. *History of Philosophy Quarterly*, 34(4), pp. 331–350.
- Echeverría, J. (1994). Influencia de las matemáticas en la emergencia de la filosofía moderna. En E. Olazo (Ed.), *Enciclopedia Iberoamericana de Filosofía. Del Renacimiento a la Ilustración I*. Madrid: Editorial Trotta, pp. xx-xx.
- Frondizi, R. (2019). Estudio preliminar. En R. Descartes (Ed.), *Discurso del método* (pp. 13-73). Madrid: Alianza.
- Garber, D., & Cohen, L. (2003). A point of order: Analysis, Synthesis, and Descartes' Principles. En: S. Tweyman (Ed.), *Rene Descartes' Meditations on First Philosophy in Focus*. London/New York: Routledge, pp. 135-147.
- Gaukroger, S. (2018). Syllogistic and Formal Reasoning. The Cartesian Critique. En: M. Sgarbi & M. Cosci (Eds.), *The Aftermath of Syllogism: Aristotelian Logical Argument from Avicenna to Hegel*. London: Bloomsbury Academic, pp. 59-66.
- Gaukroger, S. (2005). The nature of abstract reasoning: philosophical aspects of Descartes' work in algebra, John Cottingham, *The Cambridge Companion to Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91-114.

- Gaukroger, S. (1989). *Cartesian Logic. An Essay on Descartes's Conception of Inference*. Oxford: Clarendon Press.
- Gueroult, M. (1957). La vérité de la science et la vérité de la chose dans les preuves de l'existence de Dieu. En : *Cahiers de Royaumont, Descartes*. París: Les Editions de Minuit, pp. 108-120.
- Gueroult, M. (1953). *Descartes Selon l'Ordre Des Raisons, Vol. I*. París: Aubier Montaigne.
- Hintikka, J., & Remes, U. (1974). *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and Its General Significance*. Dordrecht/Boston: D. Reidel Publishing Company.
- Hintikka, J. (1993). A Discourse on Descartes' Method. En S. Tweyman (Ed.), *Rene Descartes' Meditations on First Philosophy in Focus*. London: Routledge, pp. 118-134.
- Ionescu, C. (2022). Elenchus and the Method of Division in the Sophist. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen, & J. Vlasits (Eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy of Inquiry*. New York: Routledge, pp. 116-133.
- Larsen, J. K., Haraldsen, V. V., & Vlasits, J. (2022). Introduction. New Perspectives on Platonic Dialectic. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen, & J. Vlasits (Eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy of Inquiry*. New York: Routledge, pp. 1-24.
- Menn, S. (2002). Plato and the Method of Analysis. *Phronesis*, 47(3), pp. 193-223.
- Mesch, W. (2022). Between Variety and Unity. How to Deal with Plato's Dialectic. En J. K. Larsen, V. V. Haraldsen, & J. Vlasits (Eds.), *New Perspectives on Platonic Dialectic. A Philosophy of Inquiry*. New York: Routledge, pp. 169-191.
- Molina, J. A. (2004). Descartes: Álgebra como Lógica. *Episteme*, (19), pp. 21-44.
- Newman, L. (2019). Descartes on the Method of Analysis. En S. Nadler, T. M. Schmaltz, & D. Antoine-Mahut (Eds.), *The Oxford Handbook of Descartes and Cartesianism*. Oxford: Oxford University Press, pp. 65-88.
- Platón. (2014). *República*. Madrid: Gredos.
- Platón. (2010). *Fedón*. Madrid: Gredos.
- Robinson, R. (1936). Analysis in Greek Geometry. *Mind*, N.S. 45, pp. 464-473.
- Scolnicov, S. (2018). *Plato's Method of Hypothesis in the Middle Dialogues*. Baden-Baden: Academia Verlag.
- Timmermans, B. (1999). The Originality of Descartes' Conception of Analysis as Discovery. *Journal of the History of Ideas*, 60(3), pp. 433-447.
- Vallejo Campos, A. (2020). La intuición, el programa dialéctico de la República y su práctica en el Parménides y en el Teeteto. *Plato Journal. The Journal of the International Plato Society*, 20, pp. 137-150.

SALTO EPISTÉMICO Y ANÁLISIS DE LA ARGUMENTACIÓN EN LA INVESTIGACIÓN EDUCATIVA

MARIANA BELTRAO BANDEIRA

Pontificia Universidad Católica de Chile

maribbandeira@gmail.com

GABRIEL FORTES MACÊDO

Universidad Alberto Hurtado

gfortes@uahurtado.cl

Resumen: El presente artículo propone discutir las relaciones entre los conceptos de revisión de perspectivas y relevancia argumentativa con el fin de conceptualizar lo que definimos como salto epistémico, un movimiento cognitivo y discursivo necesario a la construcción de conocimiento en el aula a través de la argumentación. De esta manera, permite entender mejor el papel de esta práctica social en el aprendizaje, contribuyendo para la discusión educacional, e impulsando cuestionamientos y nuevas preguntas sobre lo que se concibe como aprendizaje escolar mismo. Además, propone un concepto que avanza en el entendimiento teórico de la argumentación en el contexto escolar (muy poco espontáneo), siendo relevante para el campo de la teoría de la argumentación.

Palabras-clave: *Argumentación. Revisión de perspectivas. Relevancia argumentativa. Salto epistémico*

Abstract: This article is a theoretical discussion on the relationship between the concepts of perspective review and argumentative relevance. The goal is to conceptualize what is defined as an epistemic leap for knowledge building in the classroom through argumentation. This will allow a better understanding on the role of this social practice in the learning process, contributing to the discussions on education, and promoting questioning and new questions on what is conceived as school learning itself. It also offers a concept that pushes forward in the theoretical understanding of argumentation in the school context (not so spontaneous), making it relevant to the field of Argumentation Theory.

Keywords: *Argumentation. Perspective review. Argumentative relevance. Epistemic leap*

Introducción

En el ámbito teórico se puede encontrar una variedad de definiciones y aproximaciones al concepto de argumentación (Bubikova-Moan y Sandvik, 2022), estas atienden a objetivos y situaciones comunicativas distintas. Además, están asociadas a diferentes corrientes filosóficas y tradiciones disciplinares (van Eemeren, 2018) nutriendo un conjunto de reflexiones que dan lugar a concebir el análisis de la argumentación, en tanto objeto de estudio, desde un enfoque multidisciplinar o interdisciplinar. Ya que éste no puede ser abordado por medio de una única aproximación disciplinar, sea ella lingüística, psicológica, lógica, científica o cultural (van Eemeren, 2018; Rocci, 2006).

No obstante, cabe enfatizar que, ni toda manifestación de lenguaje se convierte en una práctica argumentativa, más bien esta designa un género discursivo o fenómeno social específico (Amossy, 2009; Leitão, 2007; van Eemeren, 2018). Que adviene del flujo continuo de opiniones y confrontación de puntos de vistas engendrados en el progreso cultural, social e intelectual de una sociedad (van Eemeren et al., 2014). Por lo tanto, esta se refiere a una realización verbal situada socialmente en torno a un conjunto de representaciones comunes, opiniones y creencias que obedecen restricciones sociodiscursivas e institucionales en una cultura (Amossy, 2009). Al mismo tiempo, acompaña el origen de la filosofía y la construcción del conocimiento, registrándose en las más remotas discusiones políticas y debates de la Grecia antigua, con Platón y Aristóteles, entre otros (Dae-Young, 2013; Platin, 2008; van Eemeren et al., 2014). Se puede apreciar que esta surge de la necesidad de negociar visiones, creencias o decisiones sobre los problemas del cotidiano, de la vida en sociedad y el sentido de la existencia humana. Estando estrechamente ligada a la búsqueda por la verdad y el conocimiento (van Eemeren et al., 2014).

Particularmente, en el campo educativo, hace más de dos décadas, en un intento por solucionar el problema de los fracasos en los métodos tradicionales de enseñanza, la investigación educativa ha explorado la contribución del discurso y de la argumentación para el aprendizaje y desarrollo de los estudiantes (Driver; Newton y Osborne, 2000; Kunh y Udell, 2003). Habiendo una variedad de modelos de análisis y referenciales teóricos que contemplan en mayor medida su dimensión lógica, pragmática, retórica, dialéctica, epistémica, lingüística o dialógica. De tal manera que, estas dimensiones se hacen más o menos visibles, o son desconsideradas, debido al enfoque disciplinar adoptado y propuesta analítica utilizada. Incluso, variando dentro de una misma disciplina los criterios de evaluación de la calidad argumentativa.

El objetivo del presente trabajo es discutir en el plano teórico las relaciones entre los conceptos de revisión de perspectivas y relevancia argumentativa¹ con el fin de conceptu-

¹ Es importante dar una breve definición de estos dos conceptos que serán abordados a lo largo del texto. En primero, definimos revisión de perspectiva como el acto cognitivo y discursivo de cuestionarse las bases del conocimiento que una persona tiene sobre un tema (Leitão, 2000; Fortes y De Brasi, 2023), en el ámbito educacional esto está prioritariamente asociado con movimientos metacognitivos instalados a través del discurso argumentativo. Por otro lado, la relevancia

alizar lo que se define como salto epistémico necesario a la construcción de conocimiento en el aula a través de la argumentación. De esta manera, se pretende generar conocimientos, reflexiones y la formulación de nuevas preguntas sobre lo que se entiende como aprendizaje a través de la argumentación, cuáles los resultados esperados y diseños pedagógicos de experiencias argumentativas representarían la expansión de las posibilidades de búsqueda y construcción de conocimiento en el aula. Impulsando la revisión de valores y creencias en determinadas prácticas en la educación escolar, las cuales damos por descontadas como indicadores del aprendizaje de un contenido escolar.

Calidad de la argumentación en la edad escolar

De hecho, revisando la literatura científica en educación, históricamente aparecen resultados muy contradictorios sobre la calidad de las habilidades de los niños y jóvenes, unos un tanto pesimistas (Freire et al., 2020; Larraín y Singer, 2019) muchas de las cuales devienen de investigaciones con adolescentes (Freire et al., 2020) que reportan que estos estudiantes presentan dificultad para criticar sus propios puntos de vistas, en adecuarse estratégicamente para convencer el otro y en conectar e integrar su discurso con las declaraciones de otras personas (Kunh y Franklin, 2006). Es frecuente en las discusiones científicas que se planteen otras afirmaciones sobre la temática en discusión poco o nada relacionadas con la afirmación anterior, sin apoyar o estar en contra a lo que ha sido afirmado a través de argumentos, y en cambio, es poco frecuente que aparezcan contra argumentos, que se constituyen como verdaderas refutaciones. Igualmente, se resalta que las dificultades de los estudiantes más jóvenes (niños de 11 a 16 años) en la argumentación devienen de la falta de oportunidad de ellos participar en un contexto argumentativo real (Driver, Newton y Osborne, 1999).

Otros muestran resultados más optimistas (Bubikova-Moan y Savdik, 2022; Baumtrog y Peach, 2019) poniendo en destaque el valor epistémico de los argumentos de niños y adolescentes. Especialmente, los estudios de Anderson y colaboradores (2001), y Pontecorvo y Girardet (1993) representan referencias clásicas en la investigación educativa dando a conocer la capacidad argumentativa sofisticada y compleja de estudiantes de cursos de edades menos avanzadas de la Educación Básica. El primero trabajo que acabo de mencionar concluye que cuando los niños del cuarto año de la enseñanza primaria participan en una discusión- argumentación sin el control del maestro, se apropian de las estrategias argumentativas de los demás partners, de forma que si hay algún partner que justifica y contra argumenta, los demás actúan de manera similar, como una bola de nieve (los autores llaman a este fenómeno: the snowball phenomenon, Anderson et al. 2001 p. 4).

argumentativa se define como un parámetro de evaluación donde la relación entre premisas y conclusiones por una inferencia posible de ser evaluada considerando su plausibilidad (Walton, 1999), su consistencia interna (Blair, 2012) y sus efectos pragmáticos en un contexto (Rocci, 2014).

De este modo, las estrategias consideradas eficientes y persuasivas pasan a ser usadas por todos los niños en la discusión. En este estudio se observan estrategias que se refieren a intentos de utilizar premisas explícitas, de implicar a los partners en la discusión y de desafiar discusiones competentes usando escenarios hipotéticos y construyendo críticas. Mientras que, Pontecorvo y Girardet, (1993) estudiando el razonamiento de los niños y niñas sobre un problema planteado en el ámbito de la Historia Romana demuestran que ellos a los 9 años manifiestan estrategias argumentativas complejas, propias de este dominio específico de conocimiento.

Entre estas dos referencias de mucha circulación en la investigación educativa, también podemos destacar más recientemente la revisión del cuerpo de investigación en la primera infancia realizada por Bubikova-Moan y Savdik (2022), la cual apunta que esta es profundamente interdisciplinar y ha estado revelando patrones claros de desarrollo argumentativo en los niños y niñas, en términos de su complejidad, sofisticación, variabilidad y frecuencia. No obstante, se llama la atención para el problema de ver los que tiene menos edad, o consideramos también aquellos, que se encuentran en etapas menos avanzada de la escolarización, como devenires argumentativos en el camino hacia la competencia argumentativa adulta. Según Bubikova-Moan y Savdik (2022), sería necesario mirar los resultados encontrados en estas investigaciones como claves para la comprensión de los orígenes y desarrollo de la capacidad de argumentar, de forma a contribuir con conocimientos, no solo para construir un puente productivo entre las prácticas del hogar, educación preescolar (inicial) y educación escolar; sino que, para situar cada vez más la atención y apoyo necesarios para la primera infancia, y proponer enfoques pedagógicos apropiados para el desarrollo de los más pequeños. Sobre este punto, sustentamos que lo señalado es un principio que se extiende a los niños y niñas de más edad (segunda infancia), y/o adolescentes corroborando que es preciso formar visiones y miradas en la investigación educativa sobre la argumentación en consonancia con las características de las diferentes etapas del desarrollo humano y prácticas sociales diversas.

Esto lleva a pensar que, las dificultades u oportunidades para el análisis del valor epistémico de los argumentos de los y las estudiantes producidos en clase, con el objetivo de promover un conocimiento sobre un contenido escolar, no depende solo de la metodología empleada y adecuación al dominio del conocimiento. Sino también de las concepciones, visiones, valores y creencias que subyacen los procesos de aprendizaje, particularmente en los años iniciales e intermediarios de la Educación Básica en donde quizás la argumentación producida aparezca culturalmente como la más “insuficiente” (Fortes, Guzman y Larraín, 2022). Por consiguiente, esto nos provoca a querer discutir y a cuestionar concepciones de aprendizaje en y a través de la argumentación y, lo que esperamos como indicadores, resultados y desempeños del aprendizaje argumentativo en la escuela.

A partir de los resultados y conclusiones de un estudio cualitativo con estudiantes del 5° y 7° año de Educación Básica de una escuela municipal chilena (Bandeira, 2017) se

discute en el plano teórico el entramado entre los conceptos de revisión de perspectivas, relevancia argumentativa, y lo que intentaremos conceptualizar como salto epistémico necesario a la construcción de conocimiento en el aula. Aunque muchas veces asumido en la literatura sobre el uso de la argumentación en clase para promover la construcción de significados sobre un tópico curricular. Además, reconocido que no solo las estrategias de enseñanza usadas por el docente, pero también la interacción discursiva establecida en el aula, podrían explicar o más bien describir porque ciertas interacciones y cómo diferentes tipos de discursos producen efecto de aprendizaje (entendimiento profundo de los contenidos) y otras no (Aguiar y Mortimer, 2005). También, como nos hace ver Rapanta (2018) métodos pedagógicos basados en la indagación (indagación socrática, por ejemplo), resolución de problemas colectiva y en el debate-deliberativo promueven la argumentación y con ello el pensamiento crítico. Sin embargo, el entendimiento de cómo el aprendizaje ocurre a través de la argumentación y su análisis carece todavía de discusión y mayor profundidad.

En la comunidad existen algunas hipótesis. Hay una corriente que asume que el mecanismo central sería la metacognición (Leitão, 2007; Kuhn y Udell, 2003) por su valor en la revisión de los límites del conocimiento, sin embargo, eso no es exclusivo de la argumentación ni aporta a la dimensión inferencial entre premisas y conclusiones. Hay, también, una hipótesis retórica de que la argumentación produce un efecto de dialogo interno continuo posterior a la situación de discusión que promueve auto persuasión (Larraín y Moretti, 2011), sin embargo, esta discusión se refiere menos a la calidad epistémica y más al potencial de internalización de las discusiones. Proponemos, así, a través del concepto de salto epistémico discutir la evaluación de la plausibilidad en el contexto como central para la construcción de conocimiento, algo también ya propuesto por otros teóricos, como Douglas Walton. De igual modo, esta discusión también nos convoca a cuestionar y a preguntar qué entendemos sobre aprendizaje en el campo educativo, qué esperamos que los y las estudiantes aprendan del contenido del currículo escolar a través de la argumentación.

Por lo tanto, desde la investigación en educación argumentamos que hay importantes aportes para una mirada de la teoría de la argumentación más amplia. En la medida que la discusión propuesta; 1) permite mejor entender cuál es el valor epistémico de la argumentación en el salón de clase (considerando que hay múltiples formas de argumentar, pero ni todas conllevan a construcción de conocimiento), 2) proponemos un concepto que enmarca las condiciones para que la argumentación en el contexto escolar (muy poco espontaneo) sea productiva.

Argumentación: Características Y Perspectiva Dialógica Epistémica

En un intento de contribuir con la discusión teórica que se propone, se formulan las siguientes preguntas como objeto de reflexión: ¿Qué es argumentar? ¿Qué define una actividad como argumentativa? Aunque la argumentación ocurra en muchos contextos y teniendo distintos propósitos, hay acuerdo entre los diferentes dominios de conocimiento con respecto a este concepto.

Antes de más nada, conviene subrayar que el marco referencial aquí adoptado se basa en una concepción del lenguaje humano como inherentemente *dialógico* (surge de la dinámica de interacción entre el *self* y el *otro*), *ecológico* (los procesos lingüísticos interconectan el cerebro, cuerpo y medio ambiente), *enmarcado* (no es solamente representacional dado que éste comparte y es compartido por sistemas sociales en un mundo cultural), *materializado* (no es meramente un procedimiento de abstracción y *accionado* (que ocurre y se realiza por medio de la acción en el lugar de ser un recurso para representaciones estáticas), es *no-local* (no se puede localizar únicamente en el cerebro del hablante) y *multi-escalar* (ocurre en diferentes escalas de tiempo) (Linell, 2013).

De acuerdo con esta concepción de lenguaje, destacamos el carácter interactivo, dinámico, dialógico y situado de la argumentación (Guille, 2001; Leitão, 2007a).

Distribuyéndose socialmente en la medida que los argumentos y contra argumentos producidos individualmente traducen las posturas y divergencias que componen el dialogo social más amplio (Leitão, 2003). Indicando formas de conocimiento, creencias y valores desarrollados culturalmente y legitimados socialmente (Leitão, 2003).

Como aclara Leitão (2007a) la construcción de argumentos y contra argumentos acontece por medio del diálogo, ya sea individual-interno como social-externo, de justificaciones afines, intermedias y contrarias. Aun estando en la ausencia de un interlocutor en el ambiente inmediato o en situaciones de argumentación auto dirigida, el diálogo entre voces que desempeñan roles activos, interdependientes y mutuamente responsivos de apoyo y oposición a un punto de vista es lo que modela la estructura y el funcionamiento de la argumentación (Leitão, 2007a). Con Reznitskaya et al. (2009) podemos entender que es imprescindible que haya un proceso de razonamiento dialógico referente a la garantía de un punto de vista y establecimiento de una conclusión, así como, para la producción de contra argumentos y refutaciones. De esta manera, el razonamiento argumentativo es una forma específica de razonamiento (Blair, 2012).

La presencia de opiniones opuestas y/o diferentes es la condición pragmática- discursiva para iniciar el proceso argumentativo (Larraín y Freire, 2012; Van Eemeren y Grootendorst, 2013). El surgimiento de la opinión opuesta es interpretado metafóricamente como un obstáculo que hace con que la argumentación entre en la conversación (Van Eemeren y Grootendorst, 2013). Incluso, si esta surge como respuesta o anticipación a una diferencia de opinión, si esta diferencia de opinión es real o imaginada (van Eemeren, 2018). Según van Eemeren y Grootendorst (2013), la existencia del desacuerdo o su expectativa es un requisito para que se desarrolle el acto de habla argumentativo. Siguiendo esta misma línea, Jacobs y Jackson (1982, como se citó en Mean y Voss, 1986) plantean que la argumentación es una expansión ocasionada por un desacuerdo. Dentro de ambas perspectivas teóricas, el acuerdo a ser alcanzado es el objetivo ulterior de la argumentación.

No obstante, otras líneas teóricas postulan que el acuerdo no es el objetivo que define la argumentación, sino que es la búsqueda de resolución (Guille, 2001). Dado que, existe

un movimiento regulatorio natural hacia la resolución por parte de los sujetos en las discusiones. Para Guille (2001), uno de los objetivos interactivos fundamentales del hablante en la argumentación es primero hacer que el otro comparta la misma visión. Segundo, incitar al otro a realizar una acción determinada. El primero objetivo es el principal y el segundo es una consecuencia del primero. Esta idea coincide con lo que Candela (1999) observa en un estudio cualitativo sobre las clases de ciencias de la Enseñanza Primaria mexicana: aun cuando el maestro no esté guiando la actividad, los estudiantes buscan espontáneamente establecer consensos compartiendo visiones/comprendiones acerca de un contenido escolar, los cuales ayudarían en el aprendizaje en clase.

De modo distinto, Leitão (2007a) propone que el objetivo de la argumentación es superar la tensión provocada por la instalación de puntos de vistas contradictorios y no necesariamente llegar a una resolución ni tampoco al consenso. Según esta autora, la superación de estas tensiones conlleva procesos de revisión de perspectivas que son requisitos para la transformación del conocimiento. De este modo, es enfatizada su dimensión epistémica, rol mediador y aporte al entendimiento del aprendizaje promovido en el aula. Siguiendo una línea similar de pensamiento, Larraín (2007) explicita que la intención de los interlocutores reales o virtuales que divergen de posturas en el proceso argumentativo es alcanzar un entendimiento.

Sin pretender realizar aquí una discusión exhaustiva respecto de las metas de la argumentación ni superar las divergencias conceptuales comentadas anteriormente, se concede importante tener en cuenta que, una de las principales metapragmáticas que moviliza el acto argumentativo, es convencer al otro. Como nos dice Guille, (2001), “el objetivo central de la argumentación consiste en prevalecer una postura, tal como es reflejada en la opinión actual” (p.53).

También, en el trabajo de Vos y Van Dyke (2001) se llama la atención a que el discurso argumentativo es inherentemente persuasivo resaltando que en la propia naturaleza de la justificación de una afirmación está implícito la búsqueda de adhesión de una audiencia a un punto de vista. En el núcleo de cada movimiento argumentativo, aunque implícitamente, se manifiesta la naturaleza dialógica y dialéctica de la argumentación en la medida que, y tal como se defiende, la justificación de una afirmación refleja una postura que busca la adhesión de una *audiencia*, despertando el dialogo con el otro (otro punto de vista) con posibles acuerdos, tensiones y confrontos.

La persuasión dice respecto a la dimensión retórica de este género discursivo, la cual toma sentido cuando se tiene en cuenta que el propósito del lenguaje humano es construir relaciones, sistemas sociales, vida en comunidad y sociedad. Los seres humanos no se comunican apenas para dar y recibir información. El lenguaje también es usado para expandir nuestras posibilidades de construir conocimientos, experiencias e historias. La argumentación manifiesta precisamente eso (Dae-Young y Kim, 2013): la búsqueda de construcción de conocimiento, acuerdos y experiencias.

Otra de sus principales características, es estar constituida por la justificación de proposiciones (Kuhn y Udell, 2003). La justificación es una operación cognitiva-discursiva que juega un rol clave en este tipo de discurso, corroborando la construcción de un punto de vista (premisa). Es un enunciado con una función de razonamiento sobre otro enunciado. Por medio de la elaboración de justificaciones se inscribe discursivamente una postura respecto a una opinión (van Eemeren y Grootendorst, 2013; Guille, 2001). Como se ha comentado anteriormente, la construcción de argumentos requiere un marco de diálogo, ya sea individual-interno como social-externo, de justificaciones afines y contrarias (Leitão, 2007a), el significado de cada justificación se actualiza continuamente en el discurso mediante la anticipación a cuestionamientos críticos y posibles movimientos oposicionistas en un contexto específico.

La actividad argumentativa es desencadenada cuando se pone en duda un punto de vista.

En respuesta a una misma pregunta argumentativa surge el confronto de opiniones opuestas externalizando la negociación de divergencias, dándoles formas lingüísticas a determinadas operaciones cognitivas y una configuración micro social (Platin, 2008). Según un modelo dialogal, la elaboración de contra argumentos y refutaciones más allá de aumentar la calidad de la secuencia argumentativa en tanto producción individual, es resultado de un proceso de negociación discursiva (Leitão, 2007a) sobre las opiniones expresas o inferidas en el diálogo (Guille, 2001). Teniendo valor argumentativo todos los elementos semióticos articulados en torno de la pregunta argumentativa (Platin, 2008) realizada en la situación comunicativa.

Constituyendo el entramado dialógico entre los roles activos e interrelacionados de las formas lingüísticas de proponente y oponente (van Eemeren y Grootendorst, 2013), las cuales son identificadas en movimientos dialógicos distintos. Un movimiento dialógico argumentativo está compuesto de una o más justificaciones a través de las cuales es afirmada una postura del hablante. Cuando aludimos al concepto de movimiento es para subrayar que un argumento no es apenas una afirmación estática en una constelación de enunciados. Desde otra visión, el enfoque propuesto aquí, concibe el acto argumentativo como una manifestación de lenguaje, dinámica e interactiva, en la cual se realizan movimientos (explícita o implícitamente) articulando unidades de sentido en el discurso (Guille, 2001). Un movimiento argumentativo dirige al interlocutor hacia determinadas visiones y posturas respecto a una opinión sobre un dilema social, cultural, político, científico o educativo.

En el ámbito teórico existe una variedad de criterios de evaluación de la solidez argumentativa, unos desde la pragma-dialéctica lo definen en base a la asignación de roles y actos de habla (relacionados con aseveraciones, comprometimientos, directivos y declarativos) en la discusión que conducen hacia la resolución de diferencias de opinión (van Eemeren y Grootendorst, 2013), otros atribuyen la calidad de los argumentos a sus propiedades lógicas, y hay también aquellos que ponen énfasis en su performance persuasiva en tanto efecto sobre el público objetivo, desde la retórica, como lo hacen Perelman y Obrechts-Tyteca

(1958, como se citó en Dae-Young, 2013). De esta forma, siendo una reacción al criterio de validez de la lógica formal, Toulmin propone el criterio de dependencia del campo para el análisis del razonamiento argumentativo y un esquema con elementos (tales como, garantías, contra argumentos y refutaciones, entre otros) que indican la estructura de la argumentación de calidad (Leitão, 2001).

Una contribución relevante es el trabajo de Leitão (2007), lo cual propone una unidad analítica que identifica tres movimientos argumentativos: argumento, contra argumento y respuesta, estableciendo que éstos asumen distintos roles epistémicos ayudan en el entendimiento de los procesos de construcción de conocimiento en el aula. El argumento indica el estado momentáneo del conocimiento del individuo sobre un tema, mientras que el contraargumento equivale a la oposición al punto de vista expreso, siendo cualquier movimiento que coloque en jaque el argumento del proponente reduciendo la probabilidad de su aceptación. Su presencia trae el movimiento discursivo dialéctico para la argumentación y gatilla el proceso de revisión de perspectivas por parte del proponente. Por último, el tercer elemento, la respuesta, se define como la reacción del proponente inmediata o remota- a la oposición, produciendo nuevos elementos que sustentan el argumento inicial, o que traen la aceptación del contra argumento retirando el argumento inicial, o incluso, establece una polarización de las posiciones.

Tal herramienta metodológica permite estudiar tanto el razonamiento del niño y niña que intenta construir una teoría mediante un diálogo interno con la evidencia empírica y/o referente teórico, como el razonamiento social que tiene lugar en un debate público. El marco conceptual utilizado está fundamentado en una perspectiva sociocultural sustentándose en la idea de que la argumentación es una herramienta psicológica y cultural que opera en el desarrollo de habilidades de pensamiento y producción de sentidos sobre la realidad circundante (Leitão, 2007a).

De acuerdo con una perspectiva epistémica dialógica, la argumentación excede el status de comunicación de ideas con el fin de persuadir o deliberar sobre las acciones y experiencias de las personas/grupos/sociedades. También, jugando un rol clave por medio de estos procesos discursivos en la construcción del conocimiento individual y colectivo. Siguiendo esta línea de pensamiento, desde la teoría sociocultural de Lev Vygotsky y la idea de desarrollo socio- genético (Macêdo, 2021), el aprendizaje humano se define como un proceso de intercambio de significados: un proceso semiótico. Una concepción semiótica del aprendizaje pone de manifiesto que este proceso psicológico-cognitivo está en transformación progresiva (desarrollo) debido al contacto intensivo con mediadores/reguladores semióticos (Macêdo, 2021).

Conjuntamente a eso, es un aporte que adviene del campo filosófico, la discusión teórica iniciada por Siegel y Biro (2015) que establece la necesidad de analizar una discusión racional a partir de la dimensión epistémica de los argumentos elaborados en lo que se refiere a la capacidad de las premisas de aumentar la cognoscibilidad y credibilidad racional de

una conclusión en cierto contexto argumentativo (Siegel y Biro, 2015). Es imprescindible una mirada analítica desde de los criterios pragmáticos que determinan si una justificación ofrece en determinado contexto las razones necesarias para sostener una creencia racional. De esta manera, lo nuclear en este enfoque teórico es si un argumento aumenta el conocimiento, genera respuestas y nuevas preguntas sobre el asunto discutido. Siegel y Biro (2015) cuestionan la pragma-dialéctica diciendo que muchas veces en una discusión crítica un argumento puede prevalecer no por la calidad de las razones en apoyar o rechazar una conclusión, pero por el uso que se hace de ello “robando la cuestión”. En algunas circunstancias lo que vemos es que la inferencia de la verdad de una conclusión depende de las creencias subjetivas de los participantes de la situación comunicativa y no tanto del análisis de la relación entre argumento, justificación y razonabilidad desde una aproximación objetiva a la dimensión epistémica de la argumentación (Biro y Siegel, 2006, 2015).

Por otro lado, con Rocci (2006) se entiende que la forma en que las personas hacen sus inferencias y revisan sus creencias varían radicalmente entre las culturas. Es también cuestionada la pretensión de intentar establecer una comprensión universal de racionalidad, razonabilidad y lógica. Dicho eso, se apunta como un fundamento para la investigación que propone analizar las estrategias argumentativas, la hipótesis de que las diferentes culturas usan lógicas y patrones de razonamiento distintos; los cuales están relacionados con procesos de mediación semiótica y códigos heredados en un grupo o comunidad, de igual modo, con la naturaleza pragmática de los procedimientos inferenciales (Rocci, 2006).

Como es observado, revisando la literatura (Arvola y Lundegård, 2011), los argumentos que provienen de discusiones sobre dilemas sociales relevantes se basan en componentes educativos, de conocimiento informal, éticos, valóricos, económicos y emocionales relacionados con la experiencia de vida de los y las estudiantes. Por lo tanto, en el caso del aprendizaje de los conceptos científicos, y en el marco de una enseñanza dialógica (Mercer, 2008), la variedad argumentativa en clase está relacionada con la producción de argumentos auténticos (Olander, 2011), lo que es un requisito fundamental para una comprensión situada de las ciencias, el desarrollo intelectual y motivacional.

Dentro de este proceso cognitivo, existe un hilo inferencial que cada uno va tejiendo en las experiencias argumentativas en el aula mediante la elaboración de argumentos plausibles sobre el contenido escolar. Como plantea Walton (1999), el razonamiento plausible es propuesto desde la antigüedad por los Sofistas, quienes trajeron buenos ejemplos de su uso, pero en la modernidad el escepticismo académico creó obstáculos para que este fuera examinado respecto de la calidad argumentativa. El razonamiento plausible, según Walton, Tindale y Gordon (2014), supone la existencia de generalizaciones que admiten excepciones para determinados casos y, por lo tanto, que argumentos considerados verdaderos a luz de una nueva evidencia puede ser derrocados. Aún como nos explica este autor, el razonamiento plausible no funciona como el razonamiento probalístico que sostiene en su evaluación un conjunto de criterios exclusivos y exhaustivos, poniendo una distribución

numérica de la probabilidad de valores de todo el conjunto. De distinto modo, establece una conclusión a partir de una inferencia apoyada en un soporte externo para cada proposición que es una premisa o conclusión de la inferencia (Walton, Tindale y Gordon, 2014).

Nos parece que este concepto de razonamiento permitiría entender el aprendizaje por medio de la argumentación como un proceso de construcción de conocimiento abierto (Leitao, 2007a) al cuestionamiento crítico (Rapanta, 2018) y a la mediación del docente en las discusiones con los estudiantes. Luego, una hipótesis que se levanta es que la variedad de argumentos que surge en el aula provoca cambios de perspectivas y transformaciones del conocimiento integrando un proceso reflexivo que delinea una trayectoria marcada por avances y retrocesos epistémicos (Leitao, 2007a).

Evaluación de la plausibilidad y noción de salto epistémico

Desde de la teoría de la argumentación, se abre el espacio a otros entendimientos y reflexiones sobre las relaciones entre construcción de conocimiento, argumentación y razonamiento. Se plantea que parte central del razonamiento argumentativo es la posibilidad de explorar esta “expansión de mundos” cómo múltiples ideas en la búsqueda de construcción de conocimiento, acuerdos y experiencias (Blair, 2012) de manera a razonar sobre la plausibilidad de diferentes (y divergentes) puntos de vistas. Walton (1999) dice que los argumentos plausibles o desafiales dependen de un hilo inferencial débil, pero no menos importante para la búsqueda por el conocimiento verdadero. En ese sentido, se reconoce que las personas pueden inferir no la verdad sino la plausibilidad del argumento sirviendo para explicar o entender un cierto fenómeno. Siguiendo este pensamiento, se admite el valor epistémico de los argumentos plausibles en la reconstrucción del conocimiento en el aula, en tanto que estos reflejan la articulación entre el contenido escolar, las experiencias de vida, emociones, creencias y conocimientos previos de los estudiantes.

De acuerdo con la revisión que Blair (2012) hace de autores como Widson, Wellman y Walton, un movimiento ilativo es un movimiento inferencial legítimo, aunque no deductiva o inductivamente válido y fuerte. También, este concepto se relaciona estrechamente con los conceptos de razonamiento presuntivo y argumento derrotable. Tales conceptos nos hacen suponer que existen casos de conflictos de argumentos, los cuales posibilitan evaluar aquellos que son más convincentes o anulables. Las conclusiones basadas en algunos casos pueden prevalecer en determinado contexto argumentativo. Los estudios de la argumentación (Walton, Blair y otros) proponen que los argumentos pueden ser inicialmente problemáticos o frágiles, pero que con el desarrollo de la secuencia argumentativa en determinadas condiciones pueden prevalecer y ser considerados legítimos (Blair, 2012). En este proceso surgen inferencias “válidas”- según Toulmin y otros teóricos-, las cuales pueden respaldar una conclusión, siendo aquella justificación que resiste a la crítica (Blair, 2012). Sin embargo, en relación con un salto epistémico optamos por pensar en inferencias

relevantes, y no en inferencias validas, dada la confusión posible que puede ocurrir con la validez del razonamiento deductivo.

De igual modo, los conceptos de revisión y cambio de perspectivas son centrales en la reflexión sobre las relaciones entre argumentación y construcción de conocimiento en la medida que ayudan a interpretar el percurso de la organización y transformación del conocimiento en el discurso. Según Leitão (2007a), la construcción de contra argumentos es resultado de un proceso dialógico-dialéctico que define la naturaleza argumentación, cuya función epistémica se despliega en la medida que el contra argumento provoca la acción cognitiva de revisar una perspectiva. Creando la oportunidad de que haya cambios en el argumento inicialmente formulado. En este sentido, la producción de contra argumentos confiere relevancia a la secuencia argumentativa indicando un proceso reflexivo que conlleva cambios epistémicos, en el caso de aula, resultando en el aprendizaje del contenido escolar.

Sin embargo, un cambio de perspectiva y el proceso de aprendizaje asociado a ello ni siempre está marcado por el rechazo y aceptación de un argumento con la retirada o preservación de la posición inicial. El tratamiento de la controversia y los movimientos oposicionistas que se realizan discursivamente muestran que el sujeto puede considerar un aspecto de la posición contraria y preservar la posición inicial, formulando respuestas integradoras. Todavía los cambios pequeños en un argumento pueden poseer un valor epistémico importante. Es posible que sea un intento del sujeto de acomodar las tensiones sobre el tópico en discusión, reorganizando su conocimiento.

Con Leitão (2007a) se puede entender que existen situaciones en las cuales el hablante acepta parcialmente la visión del oponente estableciendo excepciones y condiciones de aceptabilidad. En este caso, los puntos de vistas en confronto no son mutuamente excluyentes. Es decir, se puede integrar algún aspecto del argumento oponente y reformular la posición inicial re- significando el argumento inicial. En otras veces, se asume una posición en detrimento de la otra, habiendo una polarización en el discurso. De igual modo, se puede mencionar la posición oponente pero no integrarla en el argumento o se menciona apenas para refutarla. Así como, puede ocurrir de no mencionarla y posicionarse de un lado de la controversia.

Para profundizarse en estos análisis pensamos que las categorías de relevancia y aceptabilidad ayudan a revelar el rol epistémico de estos matices discursivos. De esta forma, la articulación entre la unidad de análisis de Leitão (2007a) y las categorías de lógica informal de aceptabilidad y relevancia (Blair, 2012) permiten progresar en la noción de salto epistémico y comprensión de aprendizaje de un contenido escolar.

Según Blair (2012), la relevancia de una premisa se refiere a la calidad del apoyo prestado a una conclusión y aceptabilidad es la afirmación de un argumento plausible pero no necesariamente relevante. La evaluación de un argumento como relevante independe de su evaluación como suficiente, dado que, si bien es cierto la relevancia es un requisito para la suficiencia esta no asegura la misma.

Por ejemplo, Blair (2012) aludiendo al concepto de relevancia de Walton (1999), explica que hay dos tipos de relevancia argumentativa: relevancia global y local. La primera dice respecto a la relevancia lograda, por ejemplo, en el desarrollo de una tesis como un todo, y la segunda corresponde al apoyo prestado a un subtema dentro de la secuencia argumentativa. Estas definiciones llevan a la comprensión, una vez más, de que el análisis argumentativo requiere de minucia para descubrir la dimensión epistémica de una respuesta argumentativa analizando cómo las justificaciones se articulan en su composición interna y la dimensión epistémica que ésta desempeña globalmente en la cadena en la que integra.

Se establece desde la lógica informal, que un soporte para una conclusión no es suficiente para una premisa ser considerada relevante (Blair, 2012). Por otro lado, Blair (2012), así como Siegel y Biro (2015), llaman la atención para que tal propiedad no es puramente una cuestión sintáctica, más bien es pragmática y semántica, por consiguiente, depende del contexto argumentativo en el cual emerge y de las características que asume en dicho contexto. Luego, el concepto de salto epistémico es situado y enmarcado culturalmente.

Por lo mismo en la investigación educativa, la interpretación de la aceptabilidad y relevancia está determinado por el diseño del contexto argumentativo empírico, y en la praxis educativa, por el diseño pedagógico. El contexto pedagógico está constituido por una estructura social de participación académica de estudiantes y profesores, el tópico curricular, las características de mediación y los recursos semióticos usados por el docente: el desarrollo del planeamiento de la clase. En ello, la relevancia argumentativa epistémica también es lo que agrega información crítica a la cadena, posibilitando esa expansión de mundos que nos habla Blair (2012), comentada anteriormente. Ocasionando la comprensión progresiva del contenido escolar en el curso del desarrollo de una secuencia didáctica.

Por otro lado, la conclusión del análisis argumentativo en la investigación educativa (Bandeira, 2017) indica que ni todo cambio de perspectiva promueve un salto en el proceso de aprendizaje promoviendo la construcción de conocimiento. Un individuo puede incluso, realizar un cambio de perspectiva mediante la formulación de argumentos aceptables, disminuyendo la relevancia de su razonamiento anteriormente alcanzada (parece que la información crítica desaparece del razonamiento). Se observa un retroceso desde el punto de vista del uso y comprensión del contenido escolar. Es decir, un cambio de perspectiva ni siempre se traduce en un cambio epistémico.

Sin embargo, cabe el cuestionamiento sobre el rol de los argumentos aceptables en este proceso. Estableciendo la siguiente pregunta: ¿Será que un cambio de perspectiva provocado por la formulación de un argumento aceptable después de una proposición relevante no posibilita una posibilidad de dar continuidad a la participación en la actividad argumentativa siendo al mismo tiempo una oportunidad de mediación del conocimiento por parte del maestro? Por ejemplo, pueden cumplir esta función, los argumentos que se repiten dentro de una cadena reiterando el argumento inicialmente formulado. Ellos igual indican la capacidad reflexiva, afirmación de la propia posición, conocimiento y capacidad

persuasiva del individuo. Investigaciones educativas realizadas por Kuhn y colaboradores en el comienzo del siglo XXI ya demostraron que el compromiso prolongado del hablante en seguir participando de la actividad argumentativa es una condición suficiente para que haya un aumento en la producción de argumentos de calidad (Kuhn y Udell, 2003).

De esta manera, parece que la construcción de un salto epistémico argumentativo es parte de un proceso cognitivo y tiene que ver con una dimensión epistémica que es situada y pertenece a un campo semántico propio de una cadena argumentativa. Además, requiere de una mirada analítica minuciosa en considerar las sutilezas del recogido epistémico en la argumentación de cada sujeto. Desde una epistemología dialógica (Medina y Larraín, 2007), la construcción de la noción de salto epistémico implica en entender que el análisis de la dimensión epistémica de los argumentos no está reducido a la calidad de las premisas estando desprovisto de contexto discursivo. Sin percibir el carácter situado del argumento elaborado y que este es una pieza cuyo valor epistémico es analizado dentro del conjunto de la cadena argumentativa, o sea, integrando una tela de enunciados con un razonamiento.

Se plantea que el argumento formulado puede ser aceptable, ofreciendo una afirmación que posibilita al hablante avanzar en la argumentación, en la medida que los argumentos aceptables, en algunos casos, apoyan la relevancia argumentativa. Contribuyendo para ampliar la cadena argumentativa en la medida que concluye la comprensión de un contenido escolar.

Concretamente, aunque aceptables, ellos pueden iniciar o dar continuidad a un movimiento ilativo (Blair, 2012) que delinea el curso de procesos psicológicos y cognitivos involucrados en una cadena argumentativa que cumplen una función epistémica importante.

Esta mirada global del proceso argumentativo estima la complejidad y sutileza de la dimensión epistémica de este acto de habla, en la medida que, diferentes dimensiones-estructural, estratégica, retórica, lógico-pragmática y dialéctica (Freire et al. 2020) - pueden interferir para que ocurra un salto epistémico como resultado de un movimiento ilativo que va diseñando relaciones de subordinación y coordinación entre los argumentos que constituyen una secuencia. Por ejemplo, una pregunta retórica o el uso de analogías como respuesta a una pregunta contraargumentativa pueden ser argumentos relevantes que amplíen la perspectiva del estudiante en torno a un contenido escolar.

Conclusiones

La noción de salto epistémico conlleva una visión de las experiencias argumentativas en el aula como un proceso abierto, guiado por el razonamiento presuntivo y la construcción de un hilo inferencial que va de mano con la formulación de hipótesis, preguntas y búsqueda de información crítica. Asimismo, el establecimiento de relaciones entre conocimiento previo, experiencia de vida fuera de la escuela y contenido escolar, y la resolución de conflictos argumentativos. En este proceso la heterogeneidad de voces, articulando componentes de la vida social que no exclusivamente científicos y los conflictos argumentativos que surgen

en el dialogo educativo son mecanismos que provocan el aprendizaje en el aula (Arvola y Lundegård, 2011; Olander y Ingerman, 2011)

Por otro lado, esta noción abre espacio para formular nuevas preguntas sobre el aprendizaje a través de la argumentación. Cuestionando el propio concepto de aprendizaje como objetivo del currículo escolar como adquisición de un contenido que está dissociado de la sociedad y es difícil de relacionar con los problemas del cotidiano, mundo del trabajo y la existencia humana. Además, pensamos que esta discusión igualmente nos lleva a indagar los fines de la evaluación educacional y el tratamiento de erro en la escolarización de las personas. Tal vez, esta discusión dé margen a cuestionar el propio modelo de escolarización.

Con este trabajo proponemos entender la dimensión epistémica de la argumentación en el contexto escolar más allá de la estructura lógica tradicional. En lugar, sugerimos adoptar la noción de salto epistémico como la forma de estimular nuestros estudiantes a saltar (de manera segura, a través de fundamentos, justificativas y evidencias) imaginativamente en el mundo del conocimiento de manera expandir a la experiencia educativa, algo que hasta ahora solo es valorado de manera aislada como parte del discurso argumentativo en las escuelas. Así, estimulando que estudiante de una vez encuentren formas sólidas de justificar sus puntos de visto, pero también asumiendo riesgos de expandir sus perspectivas en la construcción del conocimiento.

Referencias

- Aguiar, Jr. O., y Motimer, E. (2005). Tomada de Consciência de conflitos: análise da atividade discursiva em uma aula de ciências. *Investigações em Ensino de Ciências*, 10 (2) 179-207. <https://www.researchgate.net/journal/Investigacoes-em-Ensino-de-Ciencias-1518-8795>
- Amossy, R. (2009). Argumentation in discourse: A socio-discursive approach to arguments. *Informal logic*, 29 (3) 252-267. <https://doi.org/10.22329/il.v29i3.2843>
- Anderson, R. C., Nguyen-Jahiel, K., McNurlen, B., Archoudidou, A., So-young, K., Retznitskaya, A., Tillmanns, M., y Gilbert, L. (2001). The snowball phenomenon: Spread of ways of talking and ways of thinking across groups of children. *Cognition and Instruction*, 19 (1) 1-46. https://doi.org/10.1207/S1532690XCI1901_1
- Arvola, A., y Lundegård, I. (2011) 'It's Her Body'. When Students' Argumentation Shows Displacement of Content in a Science Classroom. *Research in Science Education*, 42 (6), 1-25. https://www.researchgate.net/publication/225441455_'It's_Her_Body'_When_Students'_Argumentation_Shows_Displacement_of_Content_in_a_Science_Classroom
- Baumtrog, M. D., y Peach, H. (2019) They can't be believed: children, intersectionality, and epistemic injustice. *Journal of Global Ethics*, 15 (3) 213-232. <https://doi.org/10.1080/17449626.2019.1695280>

- Bandeira, M. (2017) La argumentación y el posicionamiento sobre tópicos socio- científicos en estudiantes de quinto y séptimo básico de una escuela municipal chilena: una descripción discursiva desde la dialogicidad. (Tesis Doctorado en Ciencias de la Educación), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Biro, J., y Harvey, S. (2006) In defense of the Objective Epistemic Approach to Argumentation. *Informal logic*, 26 (1) 91-100. <https://scholarship.miami.edu/esploro/outputs/journalArticle/In-Defense-of-the-Objective-Epistemic/991031447205202976>
- Biro, J., y Harvey, S. (2015) Argumentation and Context. *Cogency*, 7 (2) 27-41.
- Blair, J. A. (2012) *Groundwork in the theory of argumentation*. Springer Science & Business.
- Bubikova-Moan, J. y Sandvik, M. (2022) Argumentation in Early Childhood: A Systematic Review. *Human Development*, 66 (6) 1-53.
- Candela, A. (1999). Ciencia en el Aula: Los alumnos entre la argumentación y el consenso. DF, México: Paidós.
- Driver, R., Newton, P., y Osborne, J. (1999). Establishing the norms of scientific argumentation in classrooms. *Science Education*, 84 (3) 287-312. <https://eric.ed.gov/?id=EJ605606>
- Forres, G., Guzmán, V., y Larrain, A. (2022). Studying argumentation and education in South America: what has been advanced and what lies ahead. *Argumentation and Advocacy*, 58(3-4), 266-280. <https://doi.org/10.1080/10511431.2022.2138174>
- Fortes, G., y De Brasi, L. (2023). The Natural Tendency for Wide and Careful Listening: Exploring the Relationship Between Open-Mindedness and Psychological Science. *Integrative Psychological and Behavioral Science*, 1-19. <https://doi.org/10.1007/s12124-023-09774-z>
- Freire, P., Larrain, A., Verdugo, S., Gómez, M., y Grau, V. (2020). Comprensión y producción de argumentación escrita en estudiantes de educación primaria. *Cogency*, 12 (1), 69-104.
- Guille, J. (2001). Pautas argumentativas en el diálogo espontáneo. Un estudio de conversaciones intra e interculturales. (Tesis de Doctorado en el Departamento de Español y Portugués), Universidad de Stocolmo, Stocolmo.
- Kim, D. (2013) Argumentation by figurative: language in verbal communication: a pragma perspective. [Tesis Doctorado en Filosofía Lingüística, University of Sussex, Brighton].
- Kunh, D., y Franklin, S. (2006). The Second Decade: What Develops (and How)? En *Handbook of Child Psychology* (pp. 953-993). Nueva York, Estados Unidos: Wiley.

- Kunh, D., y Udell, W. (2003). The Development of Argument Skills. *Child Development*, 74 (5), 1245–1260. <https://www.jstor.org/stable/3696176>
- Larraín, A. (2007). Condiciones retóricas y semióticas en el proceso de auto argumentación reflexiva. (*Tesis de Doctorado en Psicología*), Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago, Chile.
- Larraín, A., y Freire, P. (2012). El uso de discurso argumentativo en la enseñanza de ciencias: Un estudio exploratorio. *Revista Estudios Pedagógicos*, 38 (2) 133-155. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052012000200009>
- Larraín, A., y Medina, L. (2007). Análisis de enunciación: distinciones operativas para un análisis dialógico del discurso. *Estudios de Psicología*, 28 (3), 283-301. <https://doi.org/10.1174/021093907782506443>
- Larraín, A., y Moretti, R. (2011). Análisis dialógico de habla privada argumentativa. *Psicoperspectivas*, 10 (2), 60-86. <https://dx.doi.org/10.5027/psicoperspectivas-Vol10-Issue2- fulltext-160>
- Larraín, A., y Singer, V. (2020). Habilidades de argumentación de estudiantes de Educación Básica subvencionada en Chile y su relación con variables socio-educativas. *Cogency*, 12 (1-2), 69- 104. <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-07052012000200009>
- Leitão, S. (2000). The Potencial of Argument in Knowledge Building. *Human Development*, Basilea. 43 (6) 332–360. <http://dx.doi.org/10.1159/000022695>
- Leitão, S. (2007). Processos de construção de conhecimento: a argumentação em foco. *Revista Pro-Posições*, 18 (3), 75-92. <https://www.fe.unicamp.br/pf-fe/publicacao/2442/54-dossie-leitaos.pdf>
- Linell, P. (2013). Disbuted language theory, with or without dialogue. *Language Sciences*, 40, 168– 173. <http://dx.doi.org/10.1016/j.langsci.2013.04.001>
- Macêdo, G. (2021). Imagination and argumentation: Exploring potential alternatives as a reflective tool for education context. En T. Valerio, A.C. S. Bastos, y L. Tateo. (Eds), *From dream to action: Imagination and (Im)Possible futures (Advances in Cultural Psychology Constructing Human Development)*. (pp. 235–250). Carolina del Norte, Estados Unidos: Information Age Publishing, INC.
- Means, M., y Voss, J. (1996). «Who reasons well? Two studies of informal reasoning among children of different grade, ability, and knowledge levels», *Cognition and Instruction*, 14 (2), 139-178. <https://eric.ed.gov/?id=EJ528195>
- Mercer, N. (2008). Talk and the Development of Reasoning and Understanding. *Human Development*, 51(1) 90-100. <https://eric.ed.gov/?id=EJ787126>

- Olander, C., y Ingerman, A. (2011). Towards an inter-language of talking science: exploring students' argumentation in relation to authentic language. *Journal of Biological Education*, 45 (3), 158-164. <https://doi.org/10.1080/00219266.2011.591414>
- Plantin, C. (2008). A argumentação Histórias, teorias, perspectivas. São Paulo, Brasil: Parábola Editorial.
- Pontecorvo, C., y Girardet, H. (1993). Arguing and reasoning in understanding historical topics. *Cognition and Instruction*, 11 (3-4), 365-395. <https://doi.org/10.1080/07370008.1993.9649030>
- Rapanta, C. (2018). Potentially Argumentative Teaching Strategies—And How To Empower Them *Journal of Philosophy of Education*, Malden, v. 00, n. 0. 2018. Disponible en: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/abs/10.1111/1467-9752.12304>
- Reznitskaya, A., Kuo, L-J., Miller, B., Jadallah, M., Anderson, R. C., y Nguyen-Jahiel, K. (2009). Collaborative reasoning: a dialogic approach to group discussions. *Cambridge Journal of Education*, 39 (1), 29-48. <http://dx.doi.org/10.1080/03057640802701952>.
- van Eemeren, F. H. (2018) *Argumentation Theory: A pragma-dialectical perspective*. Berlín, Alemania: Springer Verlag.
- van Eemeren, F. H. y Grootendorst, R. (2013). Los actos de habla en las discusiones argumentativas. Santiago, Chile: Editorial Universidad Diego Portales.
- van Eemeren, F. H., Garssen, B., Krabbe, E. C. W., Henkemanns, A. F., Verheij, B., y Wagemans, J.
- H. M. (2014). *Handbook of argumentation theory. A comprehensive overview of the state of the art*. Dordrecht, Países Bajos: Springer
- Voss, J., y Van Dyke, J. (2001). Argumentation in Psychology: Background Comments. *Discourse Processes*, 32 (2), 89-111. <http://dx.doi.org/10.1080/0163853X.2001.9651593>
- Walton, D. (1999). Dialectical Relevance in Persuasion Dialogue Argumentation. *Informal Logic*, 19 (2-3) 119-143. <http://dx.doi.org/10.22329/il.v19i2.2323>
- Walton, D., Tindale, C.W., y Gordon, T.F (2014). Applying Recent Argumentation Methods to Some Ancient Examples of Plausible Reasoning. *Argumentation*, 28, 85-119. <http://dx.doi.org/10.1007/s10503-013-9306-y>