

## **HEGEL: EL LARGO CAMINO HACIA SU FILOSOFIA. De Frankfurt a Jena**

**Xabier Insausti**

Universidad del País Vasco

**ABSTRACT:** This paper analyses Hegel's philosophical journey from Frankfurt (1797) to Jena (1804/5), before the elaboration of his definitive system. It concentrates on his efforts to create a philosophical «system» and within its outline it focuses above all on the first part, that is, his Logic and Metaphysics. This is a difficult stage to study because Hegel was aware that the «truth» itself of philosophy depended on the very same structure of the system. Since everything depended on the type of system, there was no truth out of it. It is essential to regard this period of Hegel's work as the necessary path towards his definitive system which came soon after.

**KEY WORDS:** System, logic, metaphysics.

**RESUMEN:** En este artículo seguimos el camino filosófico de Hegel desde Frankfurt (1797) hasta Jena (1804/5), es decir sin llegar hasta el final de Jena. Nos fijamos sobre todo en sus esfuerzos para elaborar un «sistema» filosófico. Y dentro de sus esbozos de sistema nos fijamos sobre todo en la primera parte del mismo: en la Lógica y Metafísica. Se trata de una etapa difícil porque Hegel es consciente de que de la estructura del sistema depende la «verdad» misma de la filosofía que se presenta en él. No hay verdad fuera del sistema; todo depende del tipo de sistema. Esta época es necesario comprenderla como el camino necesario hacia su sistema definitivo que vendrá poco después. En este artículo nos quedamos pues a las puertas del mismo.

**PALABRAS CLAVE:** Sistema, lógica, metafísica.

## Hegel en Frankfurt

Al llegar a Frankfurt a comienzos de 1797, Hegel conoce, asimila y hace suya la filosofía de la «unión» de Hölderlin.<sup>1</sup> Abandona así la vía de Kant y Schelling, que había seguido hasta entonces. Ya no entenderá lo divino como lo que surge en el ser humano en cuanto sujeto moral, sino como la unión absoluta de sujeto y objeto o de naturaleza y libertad. La tarea de la religión ya no va a ser (como en Berna, de donde viene Hegel) la exigencia de realización de las «acciones éticas», sino el despliegue de la unión de sujeto y objeto por medio de la «imaginación».

Es importante señalar que Hegel, en esta nueva concepción, lleva a cabo una reflexión fundamental sobre la relación de la fe y el pensamiento. En «Fe y saber» y luego también en el fragmento sobre el «Espíritu del Cristianismo», Hegel había defendido la concepción de que dicha relación sólo se lleva a cabo de un modo adecuado en la fe; y que el pensamiento, por el contrario, supone siempre la oposición de sujeto y objeto.

Según la concepción de la «unión» de Hölderlin se debe suponer un fundamento único de todo lo múltiple y diverso, de todo lo opuesto, un Uno supremo trascendente a la conciencia. Hegel va a desarrollar esta concepción en sus escritos frankfurtianos. Este desarrollo de la idea del Uno supremo desemboca en una concepción de la filosofía y de la religión precisada en el llamado «Fragmento de sistema» («Systemfragment»), nombre que le dió a dicho fragmento H. Nohl; este fragmento se halla fechado el 14 de Septiembre de 1800.

Este «Fragmento de sistema» entiende el Uno como «unión de oposición y relación». *Religión* es para Hegel la «elevación» de la «vida finita a la vida infinita».<sup>2</sup> El Uno supremo es concebido por Hegel no sólo como vida sino a la vez como espíritu divino. Define, por el contrario, la *filosofía* como «reflexión» subjetiva, incapaz de reconciliar la vida desgarrada. La filosofía construye sobre la reflexión que fija y separa. Hegel le otorga a la filosofía la tarea de mostrar la finitud de las determinaciones de la reflexión y de colocar al verdadero infinito fuera de la reflexión. En este sentido la filosofía adquiere el papel de guía para llegar a la religión, la cual es capaz de acceder inmediatamente a la vida infinita.

Del «Fragmento de sistema» han quedado sólo dos hojas fragmentarias, la última de las cuales lleva la fecha, por lo cual se supone que es la última del escrito. Nohl, basándose en una famosa carta de Hegel a Schelling con fecha 2 de Noviembre de 1800 (Rosenkraz 142-144), concluye que el trabajo de Hegel acabado el 14 de Septiembre de 1800 debía contener un «sistema», precisamente el «sistema» al que se hace referencia en la carta citada (Nohl 345, nota). Rosenzweig, influido por Nohl, escribe: «En septiembre de 1800 Hegel terminó un trabajo bastante largo, al que desde Dilthey, en base a dos fragmentos que se han conservado, se suele considerar como la primera

---

<sup>1</sup> La transformación de su pensamiento que este cambio supone sólo se entiende adecuadamente desde sus posiciones anteriores. Como esto nos llevaría demasiado lejos, nos limitamos a remitir al lector a la siguiente obra: MASAKATSU FUJITA: *Philosophie und Religion beim jungen Hegel*, Hegel-Studien. Beiheft 26. Bonn 1985. Fujita presenta la obra de Hegel hasta Jena en una perspectiva sistemático-histórica global, es decir, buscando el hilo interno de las reflexiones hegelianas que conduce desde el comienzo hasta Jena.

<sup>2</sup> Cfr. A. PEPERZAK, *Le jeune Hegel et la vision moral du monde*, Den Haag, 2ª Ed. 1969, 198 ss.

versión de su sistema filosófico».<sup>3</sup> Por el contrario, Haering defiende que el fragmento no contiene sistema alguno, al menos en el sentido como Hegel concebirá un sistema filosófico posteriormente.<sup>4</sup> Esta última opinión parece más razonable. No parece lógico que Hegel firme un trabajo con fecha 14 de Septiembre en el que presente un sistema filosófico y que sólo diez días después (el 2 de Nov.) escriba que aún se halla ocupado con la «transformación» de su filosofía en un «sistema».

El 24 de Septiembre de 1800 comenzó Hegel una revisión de su escrito de Berna: *La positividad de la religión cristiana*.<sup>5</sup> El punto de vista es ahora bien distinto. Por medio de sus reflexiones sobre la «unión infinita» en Frankfurt, ha cambiado totalmente su posición frente a la «religión de la razón» kantiana. Este nuevo punto de vista fue el incentivo para revisar radicalmente el escrito de Berna. En él se refleja, mejor que en cualquier otro escrito suyo, su posición actual. Por eso nos tenemos que parar brevemente en él.

Lo que Hegel echa de menos en la revisión es, en primer lugar, la concepción ilustrada de la positividad de la religión, es decir, la oposición de religión natural y positiva. Esta concepción se basa, en su opinión, en la *única* naturaleza humana universal; esta idea es la medida de «filtraje» de una religión. La religión que tiene su origen en esta naturaleza humana universal es la religión *natural*. La religión *positiva* por el contrario es una religión antinatural que contiene representaciones inaceptables para el entendimiento y para la razón y por medio de «mecanismos violentos» oprime los sentimientos y las «acciones».

Estas ideas se dirigen, sobre todo, contra Kant. Este había caracterizado a la religión natural como aquella religión en la que se reconoce primero el deber como tal, antes incluso de que se conozca como un mandamiento divino (Kant: *La religión dentro de los límites de la razón pura*, 170 s. (B 230 s.)). Cualquiera puede convencerse de esta religión por medio de su razón; para ello no necesita conocimientos especiales ni «adoctrinamiento». Esta religión es una religión moral, verdadera, pues no contiene más que principios prácticos que se pueden reconocer como revelación por la razón pura. Kant la diferenció de una fe que obedece de un modo ciego a los mandamientos divinos o de una fe en la que el principio supremo consista en seguir los «estatutos». El hecho de que cualquiera pueda comprender una religión por el solo medio de la razón es para Kant la primera condición de una «religión humana universal» y al mismo tiempo la medida de cualquier religión.

A partir de esta concepción Hegel había desarrollado en Berna su concepto de positividad. Ahora en cambio se opone decididamente al intento de abarcar en conceptos universales la «infinita diversidad de las manifestaciones» de la naturaleza humana. Este intento conduce a que se anquilosen estos conceptos como si fueran el «carácter de la humanidad» y que se considere como contingente o como error «todo el resto de manifestaciones de las costumbres y las opiniones de los pueblos y de los individuos aislados» (cfr. Nohl 140).

<sup>3</sup> F. ROSENZWEIG: *Hegel und der Staat*, München y Berlin, 1920, 99.

<sup>4</sup> Cfr. HAERING: *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*. 536. Cfr. además H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, Hegels 'System der Philosophie' in den Jahren 1800-1804*, en: *Hegel-Studien*, Beiheft 8. Bonn 1970. (1982, 2. Aufl.), 105.

<sup>5</sup> NOHL 139-151. En cast.: *La positividad de la religión cristiana*. [Nuevo comienzo] En: José María Ripalda: *Escritos de juventud*, 419-431.

Para la «doctrina moral» de Kant es fundamental el «carácter» que no necesita otro resorte para la aceptación de las máximas que la representación del deber mismo. Kant afirmó que la formación del hombre debe comenzar con la transformación del modo de pensar y en la formación de un carácter (*La religión* 51 ss.; B 53 ss; KrV 174, A 271).

Hegel, por el contrario, opina ahora que el concepto de la naturaleza humana no puede armonizarse nunca con la «naturaleza viva». El concepto universal excluye las modificaciones infinitas de la naturaleza viva; lo que es contingente para el concepto, constituye en realidad lo vivo, lo «único que es natural y bello» (cfr. Nohl 141).

El concepto de «naturaleza» no significa pues ya un concepto universal o un carácter de la humanidad, sino que ahora se caracteriza como lo «vivo»; lo universal se concibe ahora en conexión orgánica con la diversidad infinita.

La «libertad de la voluntad» de Kant se convierte así en criterio parcial para discernir la religión (cfr. Nohl 141). Los conceptos universales no pueden situar la religión en la perspectiva adecuada, pues ésta (la religión) se halla íntimamente conexas con las costumbres de los pueblos. Al condenar lo contingente para el entendimiento y para la razón, se tergiversa lo esencial de la religión.

Hegel relativiza en este contexto la crítica que él mismo había realizado anteriormente de un modo enérgico contra la dependencia de un ser absoluto ajeno y contra la renuncia a la autodeterminación. Si esta dependencia nace de un modo natural, puede ser adecuada «a la naturaleza de su tiempo»; entonces podría satisfacer a la necesidad de esta naturaleza y situarla a un nivel más elevado (cfr. Nohl 141). No es pues como tal inmediatamente «positiva».

Incluso hasta la verdad más patente y el mandamiento universalmente válido tienen que acomodarse a las circunstancias especiales en que se aplican y sólo así llegan a hacerse válidos. No existe pues, dice Hegel, «una verdad válida bajo cualquier circunstancia» (Nohl 143).

Lo que Hegel, en contra de Kant, coloca aquí como medida de positividad de la religión, es el *ideal* de la naturaleza humana. Hegel concibe este ideal de modo distinto al concepto universal de la naturaleza humana. El ideal exige que la verdad de la religión se represente en una situación histórica concreta, que la religión logre usos, deberes etc., adecuados a la necesidad del tiempo. A la religión se le exige también que proporcione un acceso a lo infinito, en cuanto se vincula a lo contingente, a lo pasajero, a lo anecdótico. Lo contingente no es por tanto ya sólo una cosa contingente (valga la tautología), pues su esencia se halla en conexión con lo infinito. Sólo que el entendimiento y la razón desatan lo que de por sí se halla unido y vinculado y, una vez desligado de lo infinito, lo contemplan sólo como desligado (como «hielo y piedra»). El ideal, en cambio, no excluye la especificidad histórica, sino encuentra la vinculación de la religión con las costumbres y el carácter de los pueblos como algo exigible y necesario.<sup>6</sup>

Hegel determina pues ahora la positividad de la religión en conexión con el «ideal». Ya no entiende por positividad la renuncia a la autonomía o la prioridad de seguir los axiomas de la fe. Religión positiva ya no es la que sitúa el valor del hombre en la moral. Hegel defiende que la vinculación de la verdad de la religión con lo contingente o con

---

<sup>6</sup> Que esta idea proviene de Schiller parece evidente.

lo sensible no es sin más positivo. El hombre no deja de ser un ser racional porque se vincule con lo contingente y lo sensible. Pero –y éste es el punto importante– si lo contingente anula la libertad del hombre y pretende alzarse contra el entendimiento y la razón, entonces la religión se convierte en “positiva”. (cfr. Nohl 142). No se trata pues del contenido de las doctrinas o de los mandamientos mismos, sino del modo y manera como se justifican las doctrinas y como se exige obediencia a los mandamientos. Si lo contingente simplemente como tal, es decir, separado de lo infinito, pretende «sacralidad», si exige veneración, en cuanto restringido a la finitud, entonces surge la positividad en la religión (cfr. Nohl 143, 145, 147). En este punto se interrumpe el manuscrito de Hegel. La pregunta final que queda sólo planteada, pero no respondida, es si la religión cristiana ya en su origen contenía elementos que condujeran a la positividad.

Hegel dice: «Tal como se ve, el estudio de este problema, si fuera conducido consecuentemente y por vía de conceptos, tendría que convertirse al fin en un tratado sobre la relación entre lo finito y lo infinito».<sup>7</sup> Esto quiere decir que Hegel concibe la necesidad de una *Metafísica*, es decir, una investigación «consecuente» de la relación de lo finito y de lo infinito por vía conceptual, es decir, filosófica –y no religiosa, como anteriormente. Esta relación entre lo finito y lo infinito le parece a Hegel todavía en el *Espíritu del cristianismo* «un secreto sagrado»; en el «Fragmento de sistema» en cambio intenta expresarla del modo más preciso posible en juicios, es decir, en el lenguaje de la reflexión. La vida que, como dice Hegel, es un ser fuera de la reflexión, debe ser ahora investigada de un modo radical en una ciencia conceptual. Hegel comienza pues ahora una nueva andadura filosófica. Ahora se va a tratar de solucionar el problema de la relación de lo finito y lo infinito en la *Metafísica*, es decir, en la *Filosofía*.

En la carta de 2 Noviembre de 1800 a Schelling (Br. I, 59s.), Hegel responde de un modo definitivo a la pregunta fundamental con la que tuvo que vérselas durante este período. Esta pregunta es si la religión es capaz de fundamentar de un modo adecuado la relación de lo finito y de lo infinito y si puede dar una respuesta positiva a los problemas religiosos y políticos de su tiempo. La respuesta de Hegel: «Mi formación científica comenzó por necesidades humanas de carácter secundario; así tuve que ir siendo empujado hacia la Ciencia, y el ideal juvenil tuvo que tomar la forma de la reflexión, convirtiéndose en sistema. Ahora, mientras aún me ocupo de ello, me pregunto cómo encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres».<sup>8</sup> Hegel «tuvo que ir siendo empujado hacia la Ciencia»; toma pues de un modo decidido el camino de arrojar luz sobre la vida o el verdadero infinito no en la religión, sino en la *ciencia*, que funciona por medio de conceptos. Los trabajos que había llevado a cabo hasta ahora habrían surgido, en consecuencia, de «necesidades humanas de carácter secundario».

La transformación del «ideal juvenil» en «la forma de la reflexión» es la tarea a realizar. Fundamental será construir un nuevo concepto más allá del *entendimiento*, es decir, más allá de la determinación del pensamiento como algo que divide y anquilosa. El concepto será el instrumento de la *razón* que supere y medie la oposición de la mera

---

<sup>7</sup> NOHL 146. Ripalda: *Escritos de juventud*, 426.

<sup>8</sup> RIPALDA: *Escritos de juventud*, 433.

reflexión como tal. La investigación metafísica del verdadero infinito presupone pues «completar» las limitaciones de la reflexión. Previamente debe resolverse la tarea que consiste en poner límites a estas limitaciones y superar el pensamiento que divide y anquilosa. (cfr. GW 4, 17 y 23).

Hegel plantea en dicha carta a Schelling la necesidad de transformar su ideal en un «sistema». Rosenkranz, Nohl, Haym y Lasson creyeron que Hegel entonces ya tenía su sistema desarrollado. Hartmut Buchner, por el contrario, piensa, y nosotros con él, que Hegel no se refiere con «sistema» a ninguna forma concreta de sistema.<sup>9</sup> Hegel no tenía aún un sistema elaborado. Estaba ciertamente ocupado en su elaboración. Que «encontrar la vuelta para intervenir en la vida de los hombres» era una preocupación seria de Hegel no cabe ninguna duda. Estaba convencido de que la verdad se halla entremezclada con las necesidades del tiempo y su aplicación a las circunstancias históricas concretas es una parte inseparable de su quehacer [de la verdad]. Este nuevo programa va a tomar cuerpo en su escrito: *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling* (lo citaremos por *Differenzschrift*) (GW 4, 5-92), la primera publicación de Hegel (Jena 1801).<sup>10</sup>

Hegel acentuó en este escrito la necesidad ya no de la religión, sino de la *filosofía*. Su trabajo va a consistir en captar lo absoluto de un modo especulativo y sistemático. La discusión con Schelling en los primeros meses de 1801 va a jugar un papel muy importante. Ahora bien, esto no significa, a nuestro entender, que Hegel fuera filosóficamente dependiente de Schelling, como se ha dicho a veces (por ejemplo Haym).

### El *Differenzschrift*

El prólogo del *Differenzschrift* lleva la fecha de julio 1801 (GW 4, 8). Aproximadamente dos meses antes había aparecido el libro de Schelling: *Presentación de mi sistema de filosofía*, que vio la luz en Mayo de 1801.<sup>11</sup> El 3 de Octubre de 1801 Schelling escribía a Fichte: «En estos días ha aparecido un libro de un autor bien interesante, que lleva por título: *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*». Así pues el escrito de Hegel vio la luz lo más tarde en Octubre.

La intención de Hegel era presentar un esbozo de la «verdadera filosofía» en forma de sistema. Antes quería someter a examen las filosofías de Fichte y Schelling.

Hegel tuvo muy en cuenta, sin duda, la *Darstellung* de Schelling. Él mismo pretendía continuar con el trabajo comenzado por Schelling. Ahora bien, esto no quiere decir que Hegel se sometiera sin más al dictado filosófico de Schelling, como afirma Haym. Hegel afirma que la filosofía de la identidad de Schelling se asentaba sobre «una auténtica especulación» y que se hallaba por encima de la filosofía de Fichte, pero se opuso

---

<sup>9</sup> Cfr. BUCHNER: «Hegel im Übergang von Religion zu Philosophie». En: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 78 (1971). 1. Halbjahr 82-97.

<sup>10</sup> Para más precisión sobre la datación de este escrito cfr. más adelante y sobre todo GW 4, 524-525. En cast.: HEGEL: *Diferencia entre el sistema de filosofía de Fichte y el de Schelling*. Versión española de Juan Antonio Rodríguez Tous. Alianza Editorial, Madrid 1989.

<sup>11</sup> Apareció en el volumen II, Heft 2 del *Zeitschrift für spekulative Physik*.

decididamente a la concepción de que la oposición de lo subjetivo y de lo objetivo no fuera posible en sí, sino sólo fuera de lo absoluto.

El programa de Hegel viene definido ya en la «prólogo» del *Differenzschrift* (GW 4, 5-8). Se trata de «la necesidad de una filosofía [...], en la que la naturaleza se reconcilie tras haber sido maltratada en los sistemas de Kant y de Fichte, y la razón se sitúe en concordancia con la naturaleza, no en una concordancia en la que renuncie a sí misma o en la que tenga que convertirse en banal imitadora de ella, sino que se trataría de que concordaran por el hecho de que ella tomara la forma de la naturaleza por su misma fuerza interna» (GW 4, 8). Estamos pues, lo hemos dicho, ante una necesidad de que sea la filosofía la que solucione los problemas de la relación entre lo infinito y lo finito, no la religión. Ella debe afrontar el problema de la unión de razón y naturaleza o de infinito y finito.

Hegel se pregunta por la «fuente de la necesidad de la filosofía» (GW 4, 12), que Hegel la encuentra en la «escisión» en la que se halla «su» tiempo. «La escisión es la fuente *del estado de necesidad de la filosofía*». <sup>12</sup> «Cuando la potencia de unificación ha desaparecido de la vida de los hombres y las oposiciones perdido su viva referencia mutua e interacción y ganado independencia, surge entonces el estado de necesidad de la filosofía». <sup>13</sup> La escisión se retrotrae a la reflexión, es decir, al entendimiento. El entendimiento posee el concepto de lo infinito, pero lo  *fija*  y lo enfrenta de un modo absoluto al concepto de lo finito. No sorprende que Hegel vea estas escisiones en la filosofía de Kant y Fichte. Hemos visto que Hegel en Frankfurt ya había criticado la oposición del concepto universal de la naturaleza humana y de su diversidad infinita. Ahora dirá, en la misma línea pero de un modo más preciso, que la filosofía de Kant sí que contiene «el principio puramente especulativo», pero que va a hacer de este principio sólo objeto de la reflexión o del «razonar negativo». El principio a priori sería abandonado por Kant al pensamiento que fija y divide, y así sólo opuesto a la «aposterioridad absoluta» (GW 4, 5s). También el principio «Yo=Yo» de Fichte contendría el principio especulativo. Pero también aquí queda, según Hegel, en manos del entendimiento. La falta básica de esta «filosofía de la reflexión» habría consistido pues en que el principio especulativo a la hora de su explicación sistemática quedaría «despotenciado» (GW 4, 6s) en una oposición absoluta, es decir, sin mediación.

Lo realmente nuevo respecto a Frankfurt es la concepción de la *razón*. Su tarea ya no consistirá, como en el «Fragmento de sistema», en mostrar la finitud de las determinaciones de la reflexión y en preparar la elevación a la vida infinita por medio de la religión. La única tarea de la razón consiste ahora –y en esto coincide con Schelling– en el conocimiento de lo absoluto. Esta relación entre razón y absoluto es concebida del siguiente modo: por un lado la razón equivale a lo absoluto. En el conocimiento de lo absoluto la razón no se dirige a otra cosa, sino a sí misma y se reconoce a sí misma (cfr. GW 4, 10s.). Se trata pues de una autorrelación. Por otro lado la razón se designa como “aparición” de lo absoluto. El conocimiento racional de lo absoluto es el modo en el que lo absoluto se representa. Y, además, sólo por esta actividad de la razón puede aparecer lo absoluto (GW 4, 30).

<sup>12</sup> Trad. cast. citada del *Differenzschrift*, pág. 12.

<sup>13</sup> *Ibid.* 14.

Lo absoluto no excluye las determinaciones opuestas del entendimiento (la diversidad de lo finito concebida por medio del entendimiento), como tampoco su concepto de infinito como vida en Frankfurt excluía lo diverso.

Hegel, a diferencia de Schelling,<sup>14</sup> antepone una Lógica a la explicación sistemática de lo absoluto mismo, que sería la parte a la que le corresponde la tarea de desbrozar el camino para la especulación. (GW 4, 82).<sup>15</sup> La Lógica precede a la «filosofía», entendida ésta como conocimiento sistemático de lo absoluto. Se mantiene su concepción frankfurtiana, según la cual las determinaciones de la reflexión suponen la parte introductoria. Sólo que ahora no se trata de «elevarse» a la Religión, sino a la Metafísica.

Ahora bien, en el *Differenzschrift* Hegel no se ocupa en primera línea en desarrollar esta Lógica. En la tercera parte del escrito, dedicada especialmente a presentar el principio de la filosofía de Schelling, Hegel expone un sistema de las ciencias filosóficas orientado en la filosofía de la identidad. Esta concepción dice, brevemente, lo siguiente: Si la identidad absoluta que sólo puede entenderse como la unidad del sujeto y del objeto, es decir como sujeto-objeto, debe ser el «principio de todo el sistema» (GW 4, 63), entonces es necesario considerar tanto al sujeto como al objeto como sujeto-objeto, cada uno en su correspondiente determinación diferenciada, a saber, al sujeto como sujeto-objeto subjetivo y al objeto como sujeto-objeto objetivo. La ciencia que tiene como objeto al sujeto-objeto subjetivo Hegel la llama «ciencia de la inteligencia» (lo que hasta ahora se llamaba «filosofía trascendental»: GW 4, 68) y la que considera el sujeto-objeto objetivo la llama «ciencia de la naturaleza» (GW 4, 68). Pero estas diferenciaciones sistemáticas no bastan, según Hegel, para presentar a lo absoluto de un modo «científicamente» adecuado, pues sólo por medio de ellas no se garantiza, a la hora de presentar lo absoluto, el que quede recogido su carácter esencial que es la libertad y la necesidad. Para que esto quede garantizado es necesario que cada una de las dos partes 1) pueda ser considerada permanentemente bajo las implicaciones de estas categorías, de modo que la ciencia de la inteligencia pueda concebirse como parte práctica de la filosofía y la ciencia de la naturaleza como la parte teórica, funcionando los términos 'práctico' y 'teórico' como indicadores de la prioridad relativa de lo absoluto en la ciencia correspondiente. Pero al mismo tiempo 2) ambas partes del sistema, para poder ser concebidas como representaciones de lo absoluto, deben, cada una, cumplir las condiciones formales de lo absoluto, a saber, deben representar, en su restringida esfera, los caracteres esenciales de lo absoluto, es decir, contener respectivamente una parte teórica y una práctica (GW 4, 75).

Pero ambas ciencias definidas formalmente de este modo hay que considerarlas, ya que representan lo absoluto respectivamente en una determinación, sólo como totalidades relativas que necesitan de la reunión en un «punto de indiferencia». Este punto es «el todo representado como una autoconstrucción de lo absoluto» (GW 4, 74), una «intuición», cuya explicación sistemática se representa como arte, religión y especulación (cfr. GW 4, 75s.).

Tenemos pues una parte teórica o filosofía de la naturaleza con una parte teórica (filosofía de lo inorgánico) y una parte práctica (filosofía de lo orgánico). Frente a ella

<sup>14</sup> Lo cual supone, a nuestro entender, mucho más que una diferencia secundaria.

<sup>15</sup> Cfr. sobre esta problemática: JOHANN HEINRICH TREDE: «Hegels frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion», en: *Hegel-Studien* 7 (1972), 123-168, esp. 141 s.

una filosofía de la inteligencia o parte práctica, a su vez, con una parte teórica, que tiene por objeto «la inteligencia que se produce a sí misma en intuiciones objetivas», es decir, con la misma tarea que una filosofía teórica entendida al modo trascendental (según Fichte y Schelling), y con una parte práctica, la cual se ocuparía de «cómo se reconoce la inteligencia en la voluntad y de cómo se introduce en la objetividad» (GW 4, 73), es decir, que asumiría las funciones de una filosofía trascendental práctica según Fichte y Schelling. Ahora bien, y esto es lo que le caracteriza como filosofía de la identidad, ambas partes necesitan la mediación de otra disciplina, que podría denominarse «filosofía de la indiferencia». La «filosofía de lo absoluto» aparece como cuarta y última parte del sistema esbozado allí. Esta parte se subdivide en arte y especulación. Mientras el *arte* se caracteriza por ser una elaboración más bien inconsciente del «punto absoluto de indiferencia» (GW 4, 75), la *especulación* construye este «punto de indiferencia» más bien de forma consciente (GW 4, 75). El arte, a su vez, se subdivide en *arte* propiamente dicho, que es el llevado a cabo por un solo genio (el producto de un individuo, de un genio pero que pertenece a la mayoría), y la *religión*, que es la obra común de un pueblo (el producto de una masa, de una genialidad general, pero que pertenece también a todos los individuos aislados).

Hegel quiere fundamentar mejor, en la filosofía del «punto absoluto de indiferencia», la identidad de naturaleza e inteligencia ya elaborada en las correspondientes partes del sistema. La naturaleza adquiere un lugar totalmente equivalente a la inteligencia y puede exigir, como predecesor de ella y como unidad indiscutible, en todas las diferentes formas en que aparezca, un «peso metódico y objetivo específico»<sup>16</sup>. El que ambos, el arte y la especulación, como la completa autoconstrucción del punto absoluto de indiferencia, sean «el servicio divino» es decir («una intuición viva de la vida absoluta y así un ser uno con ella») (GW 4, 76), se halla en la línea del camino de Hegel hacia su sistema que desembocará en la *Fenomenología del Espíritu*.

La especulación puede constituirse autónomamente en el punto absoluto de indiferencia si es capaz de «reconocerse sólo como una parte del mismo» y así al «conocer sus límites puede superarse a sí mismo y a sus propios límites». Esta autorreflexión de la especulación como presuposición de su autolimitación se anticipa en una *Lógica* y una *Metafísica* que juegan el papel de «fundamentos de la filosofía».

La *Lógica* puede elaborar la identidad de Naturaleza y Yo, Ser y Conocimiento, Arte y Especulación, sólo de un modo relativo y condicionado, ya que presenta la «forma que se da al saber» de modo aislado. Esta contiene el «sistema de la reflexión» que se va cerciorando paso a paso de la objetividad del pensamiento que se da con sus formas (subjetivas).

La identidad sólo puede fundamentarse adecuadamente en la *Metafísica* como desarrollo o explanación del principio de la «intuición trascendental». Así la «reflexión filosófica» llega a ser verdadera especulación, que se impone a la supremacía de lo subjetivo.

---

<sup>16</sup> H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, o.c. pág. 135s.; Id.: «Hegels Naturphilosophie in Jena», in: *Hegel in Jena*, ed. por D. HENRICH y K. DÜSING, Bonn 1980, pp. 207-215. Además puede verse: K. DÜSING: *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*, o.c.; id.: *Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena*. In: *Hegel-Studien* 5 (1969).

Kimmerle considera que Hegel trabajará a partir de este esquema sistemático en los próximos años. Horstmann duda mucho de ello. La razón fundamental que éste [Horstmann] aduce para dudar del punto de vista defendido por Kimmerle es que Hegel en su escrito *Sobre los modos científicos de tratar el derecho natural, su lugar en la filosofía práctica y su relación con las ciencias jurídicas positivas* [lo citaremos en adelante como *Naturrechtsaufsatz*] (GW 4, 415-485), que apareció en 1802, presenta, sin recurrir a Schelling, un esbozo de sistema «incompatible» con el del *Differenzschrift*. La meta es sin embargo la misma, a saber, el conocimiento de lo absoluto como unidad de opuestos. Pero estos opuestos, determinados formalmente como unidad y pluralidad, son en el *Naturrechtsaufsatz*, «ellos mismos unidad de lo uno y de lo múltiple» (GW 4, 432), ya que las determinaciones de la unidad y de la pluralidad mismas son «ideales» (dice Hegel), es decir, no tienen realidad alguna, sino que deben pensarse y fijarse sólo en relación a su inmediato contrario. Así pues, la unidad se representa como unidad de unidad y pluralidad en la determinación de la unidad; pluralidad como la misma unidad en la determinación de la pluralidad. Unidad y pluralidad se diferencian no en virtud de lo que se piensa en ellas, sino sólo por la forma en que se sienta aquello cuya unidad, respectivamente, forman. Así en la unidad que se piensa bajo la determinación de la pluralidad como unidad de unidad y pluralidad, los opuestos (unidad y pluralidad) tienen consistencia o «realidad positiva». Para comprender la pluralidad como unidad de unidad y pluralidad, es preciso, en la exposición de la pluralidad como unidad, hacer justicia a este carácter de consistencia de los opuestos por medio del desdoblamiento del proceso de identificación, el cual es necesario para la constitución de la pluralidad como una unidad de unidad y pluralidad. Hegel describe este desdoblamiento como la necesidad de suponer una «relación doble» por el lado de la pluralidad misma, caso que deba entenderse como unidad. Esta doble relación no es otra cosa que, ella misma, una relación de unidad y pluralidad, en la que la prioridad una vez recae sobre la unidad y otra vez sobre la pluralidad, de modo que dentro de la constitución de la pluralidad como una unidad se encuentra a su vez la misma estructura que guía el conocimiento de lo absoluto.

Nos encontramos pues apenas un año después del *Differenzschrift* con que Hegel presenta o modifica decisivamente las premisas materiales y formales para cumplir la tarea de un sistema filosófico y que consiste en construir lo absoluto como unidad o totalidad de identidades o totalidades relativas (y en esto están básicamente de acuerdo Hegel y Schelling).

Materialmente, no tiene ya ninguna función una tercera parte o «filosofía de la indiferencia», como parte independiente de las otras dos; la filosofía de la naturaleza y la filosofía de la comunidad ética (*Sittlichkeit*; tomamos la traducción de Ripalda) representan adecuadamente lo absoluto en su manifestación.

Formalmente, el proceso de conocimiento de lo absoluto adquiere una configuración bastante distinta que en el *Differenzschrift*. En el *Differenzschrift* se concibe ciertamente lo absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad» (GW 4, 64), pero aquello de lo que lo absoluto es unidad, es decir, sujeto y objeto, aparece sólo en su determinación de ser relativa identidad; y esta determinación formula adecuadamente el carácter formal de todo lo que es identidad absoluta, pero no puede reflejar las posibles diferencias estructurales al interior de la clase de las identidades relativas. En consecuencia lo absoluto sólo puede definirse negativamente como aquello que no es una identidad relativa, pero para determinar positivamente lo que constituye la identidad

en todo lo relativamente idéntico debe recurrirse a otra cosa que a lo que ha sido definido como relativamente idéntico. Es decir, si lo absoluto se define como unidad de la identidad y de la no identidad, pero la identidad y la no identidad se conciben sólo como identidades relativas, entonces lo absoluto mismo queda necesariamente degradado en el proceso de construcción de lo absoluto mismo, pues sólo se atiende a lo que caracteriza a la identidad y a la no identidad en relación al absoluto y que no es otra cosa que ser identidades relativas, pero no se atiende a lo que deferencia entre sí a estas identidades relativas. No reparar en esta distinción quiere decir representar la unidad de la identidad y de la no identidad de un modo incompleto, o, en palabras de Hegel, abstractamente (y lo absoluto abstracto lo vincula Hegel en el «prólogo» a la *Fenomenología* con la posición de Schelling).

Estas dificultades quedan superadas en el *Naturrechtsaufsatz*. Pues precisamente aquí la diferencia de los diferentes, como cuya unidad comparece lo absoluto, es instalada en el concepto formal de lo absoluto y legítima los diferentes modos de manifestación del mismo. Es lo que expresa la fórmula de lo absoluto: unidad de la indiferencia y de la relación. Pues si la unidad, la cual, desde el punto de vista de lo absoluto, se halla en una oposición relativa a la pluralidad, se concibe como indiferencia, entonces se da la determinación de la unidad como una identidad relativa en relación con lo que se le opone como no identidad o pluralidad; y al revés: lo que aparece como relación en lo absoluto concebido como unidad de la indiferencia y de la relación, refleja la determinación de la pluralidad como un momento opuesto a la unidad relativa misma.

La ventaja de esta concepción de lo absoluto consiste en que en el concepto de lo absoluto se dan las condiciones de su realización al determinarse las diferentes posibilidades de combinación de sus momentos, a saber, de la indiferencia y de la relación, bajo el punto de vista de su unidad. Este concepto no resulta a posteriori como la unidad en lo diferente, sino que sobre todo se constituye *por* y con ello constituye también *la* posibilidad de la diferencia de aquello, de lo que él aparece como unidad.

Queda pues así relativizada la tesis de Kimmerle. Al menos hay que decir que parece probable que Hegel jugara con más de un esbozo de sistema en esta época primera de Jena. Es lo que cree Horstmann.<sup>17</sup>

### **La primera Lógica de Hegel (Hegels frühe Logik) (1801/02)**

En alemán se habla de «frühe», no de primera (que sería *erste*) Lógica para referirse a la Lógica de los años 1801/02, pues no se puede excluir del todo que Hegel hubiera desarrollado algún otro esbozo anteriormente. Hecha esta salvedad y para no complicar el tema nosotros hablaremos de primera Lógica.

A Heinz Kimmerle se le debe el mérito de haber sido el primero que ha intentado reconstruir esta Lógica, siguiendo la nueva cronología.<sup>18</sup> Kimmerle toma como base la

<sup>17</sup> HORSTMANN: o.c., 90-1.

<sup>18</sup> H. KIMMERLE: *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*. o.c. Lo específico de este trabajo de Kimmerle es acentuar el carácter «cerrado» en la concepción sistemática de Hegel en los años 1800-1804.

Lógica de 1804/05 y, eliminando lo que no concuerda con el texto de Rosenkranz, se acerca así a la Lógica de 1801/02.<sup>19</sup>

El valor sistemático de la primera Lógica de Hegel se diferencia fundamentalmente de la Lógica de 1804/05 (como veremos más adelante) y, más aún, de la *Ciencia de la Lógica*. Hegel la concibe como una introducción a la Metafísica.

Hegel desarrolla un modelo de introducción sistemática y científica a la filosofía de lo absoluto que puede considerarse como una alternativa a su posterior *Fenomenología del Espíritu* de 1807.

Hegel entiende el papel de esta Lógica, en palabras del *Differenzschrift*, del siguiente modo: «El conocimiento lógico, si progresa realmente hacia la razón, debe ser conducido a un resultado consistente en aniquilarse en la razón, debe reconocer como su ley suprema la antinomia» (GW 4, 82).<sup>20</sup> Esta frase se halla dirigida contra el método de «fundamentación» de Reinhold que pretendía mostrar la lógica de Bardili como la verdadera filosofía. Pero esta «fundamentación» no tiene relevancia filosófica, pues «el fundamentar renuncia siempre a buscar un pretexto y tomar así impulso hacia la filosofía viviente; hace de este impulso su verdadera obra; y mediante su Principio se ve en la imposibilidad de acceder al saber y a la filosofía» (GW 4, 82).<sup>21</sup>

El programa aquí esbozado de una lógica que conduzca realmente a la «razón» o a la «filosofía» es idéntico con el camino de una «reflexión filosófica» que se eleve hasta la especulación. La autosuperación de la reflexión en la antinomia absoluta, que se expresa en la «frase del fundamento», deja entrever claramente el fin y el paso de la «lógica» a la «filosofía» o «metafísica» en su forma originaria. Esta Lógica tiene su culminación en una discusión sobre los axiomas fundamentales del filosofar; al contrario, en la *Lógica y Metafísica* de 1804/05 esta discusión tiene lugar, aunque transformada, al comienzo de la Metafísica. Este cambio de lugar de los axiomas fundamentales de la filosofía hay que entenderlo en el contexto de un abandono de la concepción de Schelling de la «intuición trascendental», posición que Hegel habría adoptado, según K. Düsing, sólo provisionalmente.<sup>22</sup>

Su propia exposición sistemática es objeto de esta crítica en la «lógica» crítico-sistemática que Hegel aún no concibe como «filosofía» o «metafísica», sino como una introducción previa a su punto de vista especulativo. Esta «crítica lógica», previa a la filosofía, tiene dos funciones: primera, ofrecer una introducción sistemática de la crítica misma y, segunda, determinar la relación de esta crítica con la filosofía misma. Ambas funciones corren paralelas. El «conocimiento» se describe en esta *Lógica* como una relación específica entre entidades, las cuales sólo pueden ser concebidas relacionadamente. En la *Metafísica* Hegel define el concepto de conocimiento sobre la base de las determinaciones desarrolladas en la Lógica que le antecede.

La Lógica debe mostrar la finitud de las formas del conocimiento finito y superarlas en cuanto finitas; además debe conducir estas formas a las formas del conocimiento absoluto. En la primera parte de esta Lógica se representan «las formas o leyes generales

<sup>19</sup> Sobre este intento ver la respuesta crítica de HORSTMANN: «Probleme der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption». In: *Philosophische Rundschau*, 19 (1972), 123-168 y Trede: loc. cit.

<sup>20</sup> Trad. cast. citada del *Differenzschrift*, pág. 95.

<sup>21</sup> Ibid.

<sup>22</sup> K. DÜSING, *Spekulation und Reflexion*, 121.

de la finitud». Con estas «formas» Hegel hace referencia a las categorías. Subraya que estas categorías no son determinaciones meramente subjetivas, como quería Reinhold; la tarea de la Lógica es para Hegel el captarlas como «reflejo de lo absoluto». Su origen se halla propiamente en la razón, sin embargo aquí aparecen en su finitud. La Lógica debe captar las determinaciones finitas precisamente en esta conexión. La segunda parte de la Lógica contempla el esfuerzo del entendimiento por «imitar» a la razón y producir la identidad. Esta identidad del entendimiento no es sin embargo absoluta, sino sólo una identidad formal y se representa como un proceso escalonado «por medio de conceptos, juicios y ratiocinios». De este modo Hegel integra desde su punto de vista la lógica clásica en su propia concepción. La tercera parte de la Lógica sirve como introducción propiamente dicha a la «filosofía», en cuanto que supera las formas opuestas del entendimiento por medio de la razón y al mismo tiempo muestra la importancia de estas formas para la razón.

Función especial adquiere el ratiocinio en esta Lógica. «La identidad absoluta, como término medio, no se da en el juicio, sino en el ratiocinio» (GW 4, 328), dice Hegel en su escrito: *Fe y saber*, en el apartado dedicado a Kant. Por medio de la superación de las formas finitas y por la indagación del ratiocinio, la lógica consigue su meta, que consiste en crear «los fundamentos de un conocimiento científico».<sup>23</sup>

La especulación tiene una parte negativa, una fuerza capaz de provocar al entendimiento para que lleve adelante las determinaciones opuestas, lo cual supone en definitiva su destrucción. Pero es también una fuerza de asentamiento. Remite lo limitado a lo absoluto y así lo inscribe en su verdadero contexto. Esta reunión de lo limitado y lo absoluto y su representación para la *conciencia* es la tarea de la «filosofía», es decir, de la Metafísica, mientras la representación sistemática de aquella «parte destructiva» es tarea de la Lógica. Aquella representación de lo absoluto para la conciencia evidentemente sólo puede realizarse por medio de las determinaciones de la reflexión; en este sentido la «filosofía» es «una totalidad del saber producida por medio de la reflexión» (GW 4, 23). Pero la reflexión aquí es sólo un instrumento para filosofar. Pues la única «realidad» se halla en la conexión de lo limitado con lo absoluto mismo. Por el contrario la obra de la reflexión desaparece; es sólo la formulación de aquella «realidad». Sólo al tomar en consideración esta «realidad», la representación de lo absoluto es un «sistema», es decir, un todo orgánico conceptual, en el cual cada parte adquiere sentido por su relación con el todo (GW 4, 19, 23).

El principio de esta representación sistemática de lo absoluto no es pues el entendimiento, sino la razón. Todo depende de concebir adecuadamente el conocimiento racional de esa relación entre lo limitado y lo absoluto.

La especulación en cuanto fuerza de asentamiento o de producción del saber encuentra la expresión más elevada de lo absoluto en la «antinomía». Pero ésta no adquiere sentido y valor por sí misma, sino sólo en conexión con lo que llena y mantiene esta forma. El acceso a este contenido se logra por la *intuición*. La intuición constituye una parte esencial del saber filosófico. Sin embargo la intuición sin reflexión es «inconsciente», mientras que la reflexión sin intuición anula lo absoluto. La especulación como método de conocimiento de lo absoluto no consiste sólo en la

---

<sup>23</sup> GW 5. Ms 18a-19b.

intuición, sino al mismo tiempo en las determinaciones de la reflexión. Hegel no considera este método «ni sintético ni analítico» (GW 4, 31). Ni es meramente la presenciarización inmediata de lo absoluto ni meramente las determinaciones bajo la ley del entendimiento. El método es ambas cosas al mismo tiempo. Hegel rechaza el método de Reinhold por ser solamente analítico (cfr. GW 4, 19).

## El manuscrito de Troxler

Ignaz Paul Vital *Troxler*, un estudiante que asistió a la lección de Hegel durante probablemente el primer semestre en que éste enseñó en Jena, dejó constancia escrita del contenido de la misma (Cfr. Rosenkranz, *Hegels Leben*, 161). El manuscrito recoge también una lección de Schelling.

En este manuscrito, de reciente aparición, se recogen los apuntes de dicho estudiante correspondientes con bastante probabilidad, según Düsing, a la lección del semestre de verano de 1801 (lección de Schelling) y, con bastante seguridad, a otra del semestre de invierno de 1801/02 (lección de Hegel). Recogería pues la lección de Schelling sobre el «Sistema de toda la filosofía», así como la primera lección de Hegel en Jena sobre «Lógica y Metafísica».<sup>24</sup>

Este cuaderno permite una reconstrucción de la doctrina de las categorías, así como del proceso metódico en la Lógica. A pesar de su brevedad, en él se adivina que la concepción de una Metafísica de lo absoluto, entre otros, se desarrolla a partir de una confrontación con la Metafísica racionalista de su tiempo y con la crítica a la Metafísica kantiana.

La parte correspondiente a la lección de Schelling corresponde a su primera concepción de una Metafísica explícita de lo absoluto, es decir, del llamado «sistema de la identidad». Así pues amplía los conocimientos que teníamos ya sobre este sistema en el citado libro: *Presentación de mi sistema de filosofía*.<sup>25</sup>

En el desarrollo del Idealismo alemán estas lecciones representan un testigo importante del *cambio decisivo* de las concepciones idealistas primeras (en las cuales se presupone lo absoluto, pero se concibe como no cognoscible para la filosofía), a la *Metafísica absoluta de lo absoluto* según la cual lo absoluto puede conocerse plenamente en un sistema filosófico. Esta nueva pretensión que la Metafísica anterior no tenía, convierte a la Metafísica misma en «absoluta».

Es interesante constatar que en este tiempo Hegel y Schelling defendían, en principio, la misma filosofía. Pero el hecho de que Hegel concibiera su sistema ya en

<sup>24</sup> La lección de Hegel parece que no llegó hasta el fin del semestre porque los oyentes se fueron paulatinamente ausentando; lo cual no es de extrañar, primero, porque la forma de exposición de Hegel era, por lo visto, poco menos que insoportable y, segundo y además, porque, siendo su primera lección en Jena, los estudiantes aún no se hallaban familiarizados –al contrario de lo que ocurría con Schelling– con sus ideas. Esto puede explicar el que la parte correspondiente a Hegel en el manuscrito de Troxler sea mucho más breve que la dedicada a Schelling. Otras lecciones de los semestres siguientes tampoco llegaron a tener lugar.

<sup>25</sup> Schelling, que había comenzado en Jena como seguidor y continuador de Fichte (en su primera época en Jena, de 1798 a 1800), en su segunda época, a partir de 1801, presenta, de un modo sorprendente, una filosofía totalmente nueva, la llamada «Filosofía de la identidad».

Frankfurt hace pensar, en contra de la opinión de ciertos schellingianos, que Hegel lo concibió, al menos de un modo esquemático, independientemente de Schelling. Es la tesis de Düsing y Fujita, entre otros, a la que nosotros también nos sumamos. La tesis clásica que proviene de R. Haym,<sup>26</sup> y que han defendido en los últimos años W. Hartkopf y P. Kondylis, pretende que Hegel en Jena rompió con sus posiciones de Frankfurt y se alineó dócilmente tras la filosofía de la identidad de Schelling.

### La concepción global de la primera Lógica y la Metafísica

En primer lugar hay que hacer constar que si atendemos al manuscrito de Hegel mismo<sup>27</sup> y lo comparamos con el de Troxler, se aprecia una extensión mucho mayor en su propio manuscrito que en el de Troxler, lo cual hace pensar que Troxler condensa considerablemente lo escuchado. Dada la forma de dar sus lecciones, es probable que Hegel no hiciera más que leer lo que tenía escrito delante.

En ambos documentos la Lógica no es Metafísica, sino introducción sistemática a ella. El entendimiento sería sólo capaz de presentar determinaciones finitas; por ello se enreda necesariamente en antinomias y contradicciones, cuando aplica estas determinaciones finitas a la cosa misma, sin ser capaz, por sí misma, de salir del enredo. Este es el fundamento y la posibilidad del conocimiento negativo de lo infinito que subyace a estas determinaciones.

En el manuscrito de su propia mano, Hegel divide la Lógica en tres partes: primero, el desarrollo sistemático de las formas o leyes *generales*, es decir, de las *categorías de la finitud*; segundo, la exposición de las «formas *subjetivas* de la finitud» o el pensamiento finito, el entendimiento, en concepto, juicio y raciocinio. En tercer lugar, aparece la superación del conocimiento finito por medio de la razón. Aquí Hegel concibe el sentido especulativo del raciocinio como fundamento del conocimiento científico.<sup>28</sup> Desde aquí se da el paso a la filosofía propiamente dicha o Metafísica.

En la exposición oral recogida en el manuscrito de Troxler, por el contrario, parece que Hegel presenta una división puramente *metódica* en tres partes. La Lógica tendría, según esta concepción, una parte analítica, una sintética y una dialéctica (*Troxler*, 1). No resulta fácil compaginar ambas concepciones, pues no parece que esta división corresponda a aquella otra que atiende al punto de vista del contenido. Especialmente difícil de entender es cómo el desarrollo sistemático de las categorías de la finitud en la primera parte puede llevarse a cabo a través de un método puramente analítico, el cual para Hegel, en esencia, lo que hace es sentar divisiones: «Siendo para Reinhold el asunto, el tema y el principio más importante de la filosofía fundamentar la realidad del conocimiento por medio del análisis, es decir, por medio del dividir y separar, [...]» (GW 4, 79).

En el *Differenzschrift* Hegel critica, pues, el proceder analítico de Bardeli y Reinhold (Cfr. GW 4, 77-92) como método de exposición del pensamiento. Resulta más fácil

<sup>26</sup> R. HAYM: *Hegel und seine Zeit*, Darmstadt 1962 (Reimpresión de 1897), 151 ss.

<sup>27</sup> Publicado por ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190 ss.; cfr. GW 5, 271 ss.

<sup>28</sup> Cfr. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 191.

comprender los juicios y raciocinios como desarrollados sintéticamente. Pero en las determinaciones del concepto surgen dificultades en relación a tal exposición. El conocimiento negativo de la razón en la tercera parte podría, por el contrario, representarse como desarrollado dialécticamente. Ahora bien, el hecho de que Hegel, según el manuscrito de Troxler, ya en el contexto del desarrollo de las categorías de la finitud hable varias veces de síntesis y claramente en este contexto añada «consideraciones dialécticas» (Troxler, 8), es una razón clara contra tal paralelismo de la triple división metódica y de contenido en la Lógica. Habría pues que concluir que estas consideraciones sobre las exposiciones sintética y dialéctica ya en la exposición de las categorías de la finitud, apuntan más bien a que la Lógica respecto a su método procede en triple forma: analítica, sintética y dialéctica; esto podría suceder en cualquier desarrollo lógico de las determinaciones de la finitud; con ello no se dice que en una reflexión sobre el proceder metódico no se pueda tematizar y definir independientemente cada uno de los niveles metódicos dentro de la lógica.

El proceder analítico y el sintético podrían ser correlativos para Hegel; Hegel entiende el proceder analítico como antitético.<sup>29</sup> El pensamiento finito coloca unas frente a otras a sus determinaciones puras; al mismo tiempo, las refiere unas a otras y busca, por medio de tal proceder sintético, provocar o crear una identidad relativa. En el fondo de la elaboración de estas síntesis se halla ya oculto, según Hegel, «das Streben der Vernunft» (Hegel-Vorlesung, 8); pero de este modo no surge una síntesis especulativa completa.

En los apuntes de Troxler aparece dos veces la expresión «dialéctica» (1 y 8) en su sentido originario, y no en referencia a Kant o a teorías anteriores; en todo caso antes que en el *Naturrechtsaufsatz* o en el *Sistema de la eticidad*. Ahora bien, también hay que apuntar que el término queda aquí sin ulterior explicación.<sup>30</sup>

Se trata de una dialéctica que permanece sólo negativa y de la que no surge una unidad a un nivel superior. Con esta presentación «dialéctica» concluye la explicación de las determinaciones finitas puras, immanentes a la reflexión. La unidad especulativa o la síntesis completa surge sólo por la unión de la reflexión con la intuición intelectual.

Más importante que sus consideraciones (de Troxler) sobre la idea general y el método de la Lógica son sus consideraciones sobre el desarrollo de las categorías. «Categorías» llama Hegel aquí a las formas generales de la finitud. En principio, se presentan divididas en cantidad, cualidad, relación y modalidad (como en Kant); pero luego Hegel retira la modalidad (Troxler, 6).

Lo que Hegel critica a Kant ya desde el comienzo de Jena es su falta de una deducción sistemática o de un desarrollo de las categorías. Hegel mismo pretende haber reparado esta falta en cuanto que «no surgen amontonadas empíricamente, sino a partir de la razón».<sup>31</sup> Ahora bien, en la lógica de la reflexión finita las categorías son «por el entendimiento se les sustrae de lo racional» (es decir, el entendimiento les sustrae lo que tienen de propias en cuanto que surgen de la razón) y «aparecen» sólo «en su finitud».<sup>32</sup>

<sup>29</sup> Cfr. p.e. GW 4, 79 s.

<sup>30</sup> Cfr. sobre la «dialéctica»: DÜSING: *Das Problem der Subjektivität*, 93-108.

<sup>31</sup> K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190; GW 5, 272.

<sup>32</sup> K. ROSENKRANZ: *Hegels Leben*, 190; GW 5, 272.

El fundamento de la deducción sistemática es para Hegel propiamente la unidad de la razón. Aunque ésta en cuanto tal no puede concebirse, así como tampoco el sentido racional de las categorías puede comprenderse en una lógica de la reflexión finita. Sólo lo que le «aparece» y le es comprensible a la reflexión finita, puede ser explanado en esta lógica.

«Identidad y no-identidad» del ser y del conocimiento (*Troxler*, 6) preceden a las categorías concretas. Su indagación no se halla incorporada en el desarrollo de las categorías, aunque pertenece a la Lógica; forma precisamente el comienzo de la Lógica. Esta comienza pues en la primera versión que nos es conocida de la Lógica con el «ser puro» («das reine Sein»); el cual es «el ser (no lo absoluto) que nos resulta sólo por medio de la negación de un opuesto» (*Troxler*, 6), es decir, un concepto de la reflexión finita, como corresponde a esta Lógica de Hegel en cuanto lógica de la reflexión finita.

«Ser» es para el entendimiento algo «objetivo» que “se desmorona en determinaciones” (*Troxler*, 6). Cada determinación se halla condicionada por otras determinaciones que la limitan. En la filosofía crítica las «cosas-en-sí» no pueden ser conocidas. Así surge la idea de lo indeterminado, de la «materia», capaz de cualquier determinación. Pero a ella no le corresponde un ser objetivo y ninguna cognoscibilidad específica (*Troxler*, 6).

En el manuscrito de Troxler no aparece explícita la mención de la «nada» como categoría correlativa a la de «ser» tal y como aparece en versiones posteriores del comienzo de la Lógica. La pregunta sería si de ello podemos deducir una concepción distinta a las posteriores en este punto importante. Es de nuevo K. Düsing el que niega que así lo sea; Hegel habría concebido efectivamente ya desde el comienzo la «nada» como categoría correlativa a la de «ser». Y para afirmarlo Düsing se basa en el *Differenzschrift* (GW 4), pues datando de la misma época que los manuscritos de Troxler, dice lo siguiente: «La diversidad del ser se halla entre dos noches, sin anclaje, descansa sobre la nada; pues lo indeterminado no es nada para el entendimiento, y acaba en la nada». El entendimiento pretende «aferrar» lo concreto diverso contra lo inconcreto, «el ser contra el no ser que le es igualmente necesario» (GW 4, 17). Lo absoluto del que surgen todas las determinaciones del ser es la «noche», dice Hegel metafóricamente, sólo nada.

En esta primera Lógica, y a diferencia de las Lógicas posteriores, se concibe al «ser» como «determinación» al que se halla opuesto en el «Verstandesdenken» la «nada» como «indeterminación». En la Lógica de 1804/05 (GW 7) y en las posteriores, por el contrario, se concibe al ser como la base de toda determinación y por ello él mismo es indeterminado y tan vacío de contenido como la nada (GW 7, 33 s.).<sup>33</sup>

A la Lógica le seguía en esta concepción una Metafísica, cuya tarea varió de época a época, pero que podría resumirse, en palabras de Rosenkranz, diciendo que consistiría en «construir de un modo completo el principio de toda filosofía».<sup>34</sup> Este principio de toda filosofía se concreta en el *Differenzschrift* en la forma de la antinomia como la única forma en la que la estructura de la razón es concebible (GW 4, 23) y que necesita de la

---

<sup>33</sup> Sobre los problemas específicos del comienzo de la lógica de 1804/05 nos remitimos a la introducción a la misma de su editor Rolf-Peter Hortsmann.

<sup>34</sup> ROSENKRANZ: o.c., 192.

intuición trascendental para reunir al mismo tiempo «concepto y ser» (GW 4, 27). En el *Naturrechtsaufsatz* este principio se representa en la fórmula de la «unión de la relación y la indiferencia», como hemos visto más arriba, como la idea de lo absoluto que debe diferenciarse de su manifestación, y luego, en la *Logik, Metaphysik, Naturphilosophie* de 1804/05 se presenta, como veremos a continuación, como la representación del proceso del conocimiento infinito.

El problema planteado en el «Fragmento de sistema» de 1800 que consistía en preguntarse por las posibilidades de elevarse por encima de las separaciones de la reflexión hasta la vida infinita, es decir, el problema de la oposición entre filosofía y religión, pasando por la reelaboración del escrito sobre «La positividad de la religión cristiana» (desde el 24 de septiembre de 1800), donde se muestra la positividad necesaria a toda religión, se acaba, en Jena, en la oposición de reflexión y especulación, como problema específico de la *Metafísica*.

En el *Differenzschrift* Hegel estudia las condiciones bajo las que la idea, es decir, el objeto de la filosofía (o sea, de la Metafísica) puede ser presentado sin caer en las necesarias limitaciones de la reflexión del entendimiento. Para el Hegel del *Differenzschrift* parece ser la forma de la antinomia como expresión de la identidad absoluta o de la idea la que es capaz de realizar esta tarea; pues ella institucionaliza lo que Hegel llama la contradicción como forma de la verdad y ello porque la contradicción conlleva el doble significado de ser por un lado categoría del entendimiento y por eso ser algo que se halla en el ámbito de la reflexión, y por otro lado, al expresar en términos del entendimiento a la razón, presenta la única forma en la que el entendimiento puede participar de la razón sin ser sólo entendimiento o lo que se pierde en identidades abstractas.

Parece que Hegel no llegó desarrollar este programa de una Metafísica sobre la base de la identidad absoluta como idea. En todo caso este esquema conduciría por encima de una, como dice Rosenkranz, «concepción aún medio teosófica de la idea absoluta»,<sup>35</sup> que aparece de nuevo en los difíciles fragmentos «Del triángulo divino», hasta la Metafísica de 1804/05, en el cual el programa de la representación de la idea absoluta como proceso del conocimiento debe ser logrado al hilo de la determinación de la infinitud que aquí retoma la función que antes correspondía a la categoría de la contradicción.

---

<sup>35</sup> ROSENKRANZ: o.c., 192.