

G. W. F. HEGEL. FRAGMENTOS DE LECCIONES DE 1801/02

G. W. F. HEGEL. LECTURE FRAGMENTS OF 1801/02

Sergio Montecinos Fabio*

Presentación

La llegada de Hegel a Jena en el año 1801 marcará un giro importante –posiblemente definitivo– tanto en su modo de comprender la proyección del quehacer intelectual en la cultura y la sociedad, como también en lo que respecta a su comprensión de la forma y la pretensión del conocimiento filosófico en general. Mientras que su estancia en Frankfurt entre los años 1797 y 1800 estuvo marcada por una suerte de continuidad en los fines (la fundación de una nueva Religión, capaz de superar los desgarros presentes en la moderna cultura del entendimiento), pero complejización de los medios (el contacto con Hölderlin y el círculo de Homburg, Fichte, el estudio de Platón y las fuentes antiguas del escepticismo, le abrieron una perspectiva más profunda para comprender la acción de la reflexión, así como también la dificultad del proyecto de unificación pretendido), culminando en esa pieza, liminar y mediadora, que se conoce como Fragmento de Sistema (en la que comienza a emerger una forma de argumentación “científica” que no obstante tenía por finalidad el despeje de los obstáculos a la operación vivificante de la creencia); desde su arribo a Jena, Hegel adopta un modo de filosofar decididamente sistemático, y abiertamente extremo en lo se refiere al lenguaje filosófico empleado, el cual, lejos de abogar por un estilo transparente al modo de la filosofía popular alemana, fuerza al lector a refundar su comprensión de los conceptos, abandonando con

* Departamento de Filosofía. Universidad de Concepción. E-mail: semontecinos@udec.cl

ello la familiaridad de lo consabido, pues ellos mismos adquieren su (re) significación en el movimiento general de la argumentación.

Esto atañe directamente al punto que se busca subrayar: la filosofía ya no tendrá un fin exterior a ella, porque ella misma se propone como un espacio de unificación de los productos contrapuestos de la reflexión en el marco de una exposición de carácter conceptual, precisamente la tarea antes encomendada a la creencia y el sentimiento unificante. Será la propia filosofía la encargada de fundar racionalmente la asunción de las limitaciones de la reflexión, la construcción del absoluto en la conciencia en cuanto elevación a la vida infinita. Y deberá hacerlo a partir de los medios provistos por la propia reflexión, pues ella es la forma de racionalidad presente en la cultura, legada por la historia, y la filosofía se constituye como la negación determinada de su tiempo, como el pensamiento de la reflexión, el cual desplaza su sentido finito al (re)inscribirlo en el horizonte de lo especulativo. Tal vez la entera filosofía hegeliana se juegue en este ejercicio de desplazamiento sin solución de continuidad, salvo por la muerte del filósofo, que nos revela la posición irreductible que la contingencia tuvo siempre en su filosofía.

Contextualización de los fragmentos

Los fragmentos cuya traducción se ofrece a continuación, pertenecen al primer período de Hegel en Jena, y fueron encontrados en la *Berliner Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* hacia el año 1975 junto a un gran número de apuntes de clases realizadas por el filósofo en el *Gymnasium* de Nuremberg. La mayor parte de estos documentos estaban allí guardados desde 1889. Los manuscritos correspondientes al período de Jena habían sido confundidos con parte del material proveniente de la época de Nuremberg hasta que una inspección del estado del archivo de la biblioteca dio lugar a su revisión más detallada.

Más importante que esto es el contenido mismo de los textos. Se trata de textos redactados por el propio Hegel entre los años 1801-1803, en el marco de sus primeras lecciones en la Universidad de Jena. El conjunto se compone de seis fragmentos que pueden ser divididos en dos grupos. El primero de ellos proviene del año 1801 y está compuesto por tres fragmentos:

1. *Diese Vorlesungen.*
2. *Die Idee des absoluten Wesen* [sic.]
3. *Daß die Philosophie.*

Por su parte, el segundo grupo se compone nuevamente de tres fragmentos, probablemente elaborados en el año 1803 (GW 5: 363-377):

4. *Ist auf das Allgemeine.*

5. *Das Wesen des Geistes.*

6. *Seiner Form.*

Los textos cuya traducción se ofrece aquí pertenecen al primero de los grupos señalados. Son textos destinados a dos lecciones del semestre de invierno de 1801/02: los fragmentos 1 y 2 pertenecen a *Introductio in Philosophiam*, lección que al parecer no fue dictada; mientras que el fragmento 3 pertenece a *Logica et Metaphysica*, la cual, con alta probabilidad, corresponde al apunte, conservado hasta hoy, de su en ese entonces alumno, el filósofo y médico suizo Ignaz Paul Troxler.

Los fragmentos seleccionados revisten importancia, al menos por dos motivos. Por un lado, dan cuenta clara, si bien fragmentaria, del desarrollo del pensamiento hegeliano en esa época, marcada por su colaboración con Schelling en el contexto de la fundamentación de una “sustancia metafísica absoluta”, en palabras de Klaus Düsing. Pero al mismo tiempo, nos presentan puntos en los que Hegel se presenta con cierta originalidad frente a Schelling (hecho menos constatable en sus textos publicados por la época), de quien se distanciará más expresamente sólo hacia el año 1804. En este mismo sentido, los fragmentos ofrecen, dentro de una presentación de la visión global del todo, un programa y una división de la filosofía que resulta sorprendentemente anticipatoria para el desarrollo posterior de su pensamiento, más allá de los profundos cambios producidos. Su lectura resulta de inestimable ayuda para comprender aspectos clave de textos tan importantes como el *Escrito sobre la Diferencia*, los artículos polémicos de la *Revista crítica de filosofía* e incluso la propia *Fenomenología del Espíritu*, por no mencionar el ‘polémico’ Sistema de la Eiticidad, cuya primera parte presentamos traducida también en el presente número de la Revista.

Con el objetivo de subrayar algunos puntos útiles para la comprensión de la fuente, y sin ánimo de exhaustividad, se ofrecen algunas notas.

Especulación y reflexión. La crisis del proyecto filosófico que Hegel buscó realizar hasta su estancia en Frankfurt se expresará en Jena como necesidad de elaborar un modelo de racionalidad que no se encuentre determinado por las limitaciones del entendimiento finito, ni de la cultura del cual éste es expresión. Se trata de ir más allá de las contraposiciones que el entendimiento y su reflexión fija y absolutiza, de modo

tal que sea posible alcanzar la unidad viviente que esta reflexión presupone como condición de posibilidad. Este horizonte de unificación de los productos de la reflexión constituirá para Hegel una nueva forma de comprender lo absoluto, así como también la posibilidad de su conocimiento: el conocimiento filosófico de lo absoluto será determinado, en un sentido específico, como *especulación*, la cual, a su vez, se constituye como la superación de la reflexión, i.e. la referencia de sus productos a la razón, donde éstos adquieren subsistencia y conexión necesaria en tanto determinaciones o momentos del todo.

División de la filosofía en lógica y metafísica: los inicios finitos del filosofar. Precisamente porque el conocimiento filosófico consiste en una superación del entendimiento finito y su reflexión, y porque de hecho vivimos en el mundo del entendimiento (teniendo nuestra relación con los objetos un carácter *empírico*), Hegel elaboró una división de la filosofía en dos grandes partes. La primera, que se establece como una introducción, debería aniquilar las formas finitas que produce el entendimiento, así como también las operaciones sintéticas mediante las cuales tal producción se ejecuta. Esta tarea fue asignada, en un comienzo, a la crítica de una lógica del entendimiento finito, el cual da a sus productos la apariencia de racionalidad, pero excluyendo de ellos lo propio de la razón, a saber, la conexión unificante y necesaria de sus determinaciones. Luego de la aniquilación de la perspectiva del conocer finito sería posible ingresar al conocimiento especulativo propiamente tal, identificado por Hegel con una metafísica; se trataría allí de construir la idea de la razón en la conciencia a través de un desarrollo inmanente en el que las determinaciones de la reflexión se encuentren asumidas en tanto determinaciones del absoluto mismo (el concepto que es idéntico con su ser). En su construcción, el absoluto despliega sus momentos hasta alcanzar la propia intuición de su identidad en un punto de indiferencia (este es un punto problemático, pero Hegel aún no lo discute abiertamente con Schelling, como se verá más claramente en el *Sistema de la Eticidad*). Junto con esto, debe mencionarse que, en los fragmentos, esta división es sorprendentemente clara y puede proyectarse, *mutatis mutandis*, hasta la concepción de la *Fenomenología* como un escepticismo que se consume a sí mismo, el cual ocuparía la posición de la introducción a la ciencia especulativa allí donde el objeto absoluto del conocer infinito ha sido identificado con lo lógico en cuanto ciencia especulativa propiamente tal. Por tal motivo, la proyección de esta división entrará en crisis en el momento en que Hegel sustraiga a la *Fenomenología* el carácter de primera parte del sistema debido a que

antes de la ciencia (lógica) no puede haber un conocimiento científicamente acreditado.

Esbozo de los componentes del sistema. En los fragmentos no sólo encontramos un esquema de la división de la lógica, sino también del entero sistema cuyo basamento vendría dado por la construcción de una metafísica. De acuerdo con este esquema, la esencia absoluta es el movimiento de realizarse y regresar a sí, de modo que no puede ser ni (solamente) su realización ni (solamente) su autoconocimiento, sino el continuo devenir y actualizarse de los extremos pendulares. Dentro de este movimiento pendular se le asigna a la filosofía la extraña posición de situarse como “culminación” –si es que podemos hablar de culminación en Hegel, un infatigable diseñador de círculos infinitos– del movimiento de la idea (desde la naturaleza a la filosofía, pasando por la eticidad) y, a la vez, como el inicio de su conocimiento (desde la filosofía a la realización del espíritu, pasando por la naturaleza). Ahora, precisamente por ser el conocer de la esencia absoluta (entiéndase el genitivo en sentido subjetivo y objetivo), la filosofía es ella misma el movimiento en que consiste su objeto, lo absoluto, pero llevado a cabo en el elemento conceptual. De este movimiento se deducen, por tanto, las partes del sistema de la filosofía:

- i) el puro autoconocimiento de la esencia absoluta o “ciencia expandida de la idea”;
- ii) la idea como naturaleza;
- iii) la elevación de la naturaleza al espíritu, desde donde emprende su regreso a sí, lo cual culmina con la vuelta al inicio plenificado “en la filosofía de la religión y el arte”, que es allí donde se “organiza la intuición de Dios”. Este último punto delata cierta una tensa conexión con el intuicionismo de Schelling.

Las figuras históricas del espíritu. En un pasaje tan fecundo como temerario, Hegel vincula el papel formador de la filosofía con la praxis política de la individualidad universal que logra llevar a cabo la transición a un mundo nuevo a partir de la destrucción de una forma ética antigua, realizando con ello la liberación que se encontraba presente en el pueblo como *posibilidad*. Para llegar a captar la necesidad de transformación que la realidad social solo exhibe de un modo latente, el individuo debe aniquilar su pertenencia a cada aspecto particular de la objetivación de la forma ética antigua, de manera que, disolviendo una a una las cadenas de su mundo, consiga avistar la idea de uno nuevo. Y

entonces, el individuo profiere la palabra necesaria que desencadena la transformación social, entendida como una reconfiguración del espíritu. En este punto se ofrece una idea muy fecunda: la concepción de los procesos históricos como configuraciones particulares de una totalidad en acto. El individuo expresa la configuración de una universalidad que, en cierto sentido, se realiza a través de él. Pero el todo trasciende a cada configuración particular, y sólo el individuo capaz de negar toda particularidad, alzándose así al todo, conseguiría llevar al todo a una nueva configuración de su existencia (*Dasein*). Sin embargo, precisamente porque es un individuo, él mismo cae víctima de sus propias circunstancias particulares, a saber, el hecho de que todo lo particular tiene un límite, en el que se hunde. Mas el todo vive de esta aniquilación de lo limitado, y he ahí el aspecto problemático, pues la vida del todo necesita de una individualidad para darse una nueva configuración, y al mismo tiempo lleva a toda individualidad a su aniquilación. Quien sabe esto, sostendrá Hegel, puede dar el paso hacia la nueva configuración del todo, pagando el precio de su propia destrucción. La filosofía debería formar la perspectiva de la universalidad a través de la aniquilación sistemática del conocer finito, clarificándole al individuo las posibilidades que su época brinda con vistas a la reconfiguración de su mundo. No obstante, el peligro que se anuncia al mismo tiempo radica en la concepción todavía sustancialista de la totalidad, pues el individuo liberador parece organizar a su pueblo a la manera de un cuerpo (*Körper*), de órganos inconscientes que contribuyen ciegamente a la consecución de la libertad del todo. Mas esta idea se modificará poco tiempo después, cuando el enfoque sustancialista de lugar al pensamiento del todo como sujeto, lo cual implicará que la totalidad debe pensarse en términos de diferenciación infinita (de reflexión y no intuición), i.e. sin un punto ciego de indiferencia final. En términos políticos, esta idea exige la irreductibilidad de la libertad individual, considerada como momento, pues todo aquello que se muestre como indiferente o ciego (carente de la diferenciación operada por la conciencia) será expuesto como un momento de inmediatez que debe ser desarrollado, particularizado. Desde allí, la potente idea de la configuración de la totalidad será comprendida como el movimiento de la vida que es espíritu, y se encuentra en la base del despliegue fenomenológico a partir de la sección Autoconsciencia de la *Fenomenología*. Además, la propia *Fenomenología* pretende purificar al individuo de su conocer finito, contribuyendo con eso, desde la esfera de la formación cultural, a la transformación del orden efectivo del espíritu... nuevos tiempos solicitan una nueva manera de pensar para realizarse.

La proposición absoluta. Se menciona en los fragmentos la idea de una “proposición absoluta” cuyo significado no sería sino la “entera filosofía” e incluso la “vida misma”. Esta idea de una proposición absoluta, inspirada en su interpretación juvenil del comienzo del Evangelio de San Juan (cuyo contenido vivo no puede ser adecuadamente captado por el lenguaje muerto de la reflexión, desbordándose éste en el intento asirlo), configura una primera apreciación de carácter metódico-sistemático de aquello que culminará con la doctrina de la proposición especulativa del Prólogo a la *Fenomenología*. A diferencia de la mención de una proposición racional en textos como el *Escrito sobre la diferencia* (1801) o el artículo dedicado al escepticismo antiguo (1802), aquí es el movimiento positivo de la vida y de la filosofía aquello que es vinculado con la simplicidad de la proposición (cuya captación requiere, empero, de una autodepuración del Yo finito), y no se enfatiza su carácter anti-nómico (p.ej. la *causa sui* de Spinoza). Esta mención puede complementarse con un escrito que presenta muchas similitudes con la doctrina del Prólogo de la *Fenomenología* conocido como *Zwei Anmerkungen zum System* (GW 7, 343ss).

La traducción se ha realizado teniendo como base la edición crítica: G.W.F. Hegel, *Gesammelte Werke*, en conexión con la *Deutsche Forschungsgemeinschaft* y la *Nordrhein- Westfälischen Akademie der Wissenschaften*, 1998, Band 5, *Schriften und Entwürfe* (1799- 1808).

La paginación de esta edición se incluye entre corchetes en el cuerpo del texto.

Introductio in Philosophiam

[259] Estas lecciones...

Estas lecciones, en las cuales he prometido exponer una introducción a la filosofía, podrían comenzar con la sola observación relativa a que la filosofía, como ciencia, no requiere ni tolera una introducción. Toda otra ciencia es una parte de la entera extensión del conocimiento científico: tanto ella como su objeto [*Gegenstand*] tienen su lugar determinado en este todo [*Ganzen*], dependiendo, tal como las restantes, del punto central de todas, de la filosofía. De acuerdo con esto, debe presentarse previamente una introducción a ella {a toda otra ciencia}, en la que sea señalado su lugar entre las restantes, así como –si ella efectivamente

debe ser una ciencia y no meramente una colección de conocimientos empíricos— deducida su conexión con la filosofía. Además, en ella deben darse a conocer tanto los sustentos de los que requiere, como también los instrumentos de los que tiene que servirse. Contrariamente, para su fundamentación, la filosofía necesita en tan escasa medida de alguna otra ciencia, como de alguna clase de instrumentos ajenos. Ciertamente, el filosofar es algo empírico y puede partir de muy diversas perspectivas subjetivas. Y entonces el fin de una introducción podría ser meramente el de clarificar estas posiciones subjetivas respecto de sí mismas y ponerlas en acuerdo con lo objetivo de la filosofía y consigo mismas, de modo que ellas aprendan, a través de sus formas limitadas, a captar el cometido en posiciones grandes y universales, y a conocerse en el objeto [*Gegenstand*] de la filosofía. No hay, por el contrario, nada que deba ser más evitado, que transformar a la entera filosofía en un [260] introducir [*Einleiten*], o que el introducir sea tomado por filosofía. Un tal filosofar introductorio se realiza bastante en los tiempos actuales—bajo los nombres de fundamentación de la filosofía, criticismo, método escéptico o resguardo ante el dogmatismo— en favor de una seguridad {en el conocer}, seguridad con la que este filosofar afirma ir hacia la obra. Pero si la cosa [*Sache*] se examina más de cerca, entonces se encuentra que la seguridad de este fundamentar, de este proceder crítico, consiste propiamente en mantenerse fuera del filosofar. Desde nuestra posición, no se puede, en propiedad, dividir los sistemas filosóficos que ahora están en Alemania a la orden del día en verdaderos y falsos sistemas, sino en filosofía propiamente tal y apariencia [*Schein*] de filosofía, la cual, con intención y al mismo tiempo gran soberbia respecto de su perspicacia, mantiene a la filosofía alejada de sí. Estas maneras se caracterizan principalmente según dos... [interrupción del manuscrito]

...porque la razón es su fuente, toda otra necesidad [*Bedürfnis*] pertenece al individuo particular, que, en tal medida, se contrapone a un infinito mundo objetivo. Pero la ciencia verdadera y el arte pertenecen a la razón, i.e. a lo universal y absoluto, que no puede entonces requerir para su producción algo otro, ni tampoco puede utilizar algo extraño, porque fuera de su fuente, fuera de la razón, nada es.

Por esto, sólo puede ser una opinión [*Meynung*], en un sentido limitado, el querer clarificar la necesidad de la filosofía; pues aclararla completamente sería producir el todo de la filosofía {el cual ya no es una opinión, sino un saber}. Fuera de la necesidad universal podré yo, después, hablar de formas y figuras particulares que esta necesidad puede adoptar, así como del medio de asumir [*aufzuheben*] estas formas parti-

culares, de manera que, a través de ellas, la filosofía pueda irrumpir. En otras palabras, si la filosofía es completa y redonda, el filosofar es por el contrario [261] algo empírico, que puede partir de diversas posiciones y de variadas formas de la formación cultural y de la subjetividad; en relación con el punto de inicio empírico del filosofar es posible una introducción a la filosofía, que fabrique una especie de medio de enlace y puente entre las formas subjetivas y las objetivas y absolutas de la filosofía.

En lo que concierne a la necesidad universal de la filosofía, quisiéramos nosotros intentar aclararlo en la forma de una respuesta a esta pregunta: ¿qué relación [*Beziehung*] tiene la filosofía con la vida? Esta pregunta es una con esta: ¿en qué medida es la filosofía práctica? Pues la verdadera necesidad de la filosofía no consiste en nada más que en aprender a vivir de ella y por ella. Tampoco puede ella misma, en modo alguno, ser contemplada como una introducción a las ciencias, como una especie de formación exterior del entendimiento. Pero, por el momento, nosotros sólo queremos alejar de nuestra vista este fin subordinado, o más bien, creer que la necesidad de la filosofía sólo se mantiene si se cree que tiene sólo este fin, que de todas formas también por medio del estudio de la filosofía será logrado. Pues, en el fundamento, la filosofía tiene ante sí un fin más omnicomprendivo y digno.

[262] La idea de la esencia absoluta...

La idea de la esencia absoluta, expuesta como idea especulativa, y luego como Universo. Ahora ingresamos en el conocer de la idea en el interior de la propia filosofía. Lo visto hasta ahora sólo debía explicar previamente el contenido de la filosofía desde una imagen indeterminada de su todo orgánico; lo que se expuso rápidamente de manera sucesiva, será ahora conocido en su distinción recíproca. Debido a que la esencia absoluta misma, de algún modo, proyecta en la idea su imagen; debido a que se realiza en la naturaleza o en ella se crea [*erschafft*] su propio cuerpo [*Leib*] extendido [*entwickelt*]; y luego, como espíritu, se compendia, [i.e.] vuelve a sí misma y se conoce a sí misma. Y esto no es sino el movimiento propio de la esencia absoluta; más precisamente, la esencia absoluta en cuanto es este movimiento. Entonces, el conocer [*Erkennen*] debe también, en primer lugar, exponer para sí mismo la idea como tal. Y si hasta ahora hemos presentado la intuición [*Anschauung*] de eso mismo, entonces desde aquí desarrollaremos esa idea para el conocimiento [*Erkenntniß*], y en este conocimiento ingresaremos a la diferencia por separado, pero totalmente bajo el dominio y según la

necesidad [*Nothwendigkeit*] de la idea misma; de modo que, en este estar-fuera-de-otro [*Aussereinander*], no perdamos la unidad. Mas en el ancho en el que la idea se extiende mantenemos siempre la unidad, de modo tal que, mientras más extenso es el conocimiento, también deviene más profundo, y finalmente su entera extensión se concentra en su profundidad, y el entero desarrollo de la naturaleza ética y espiritual se capta conjuntamente en la idea una o, más bien, sólo al final la reflexión se entera de que ella siempre permaneció reunida en la idea una.

[263] Resumen del contenido

Lo primero ahora es conocer la idea simple de la filosofía misma, y entonces deducir su introducción. La ciencia extendida de la idea será el idealismo o la lógica, la cual, al mismo tiempo, concibe en sí cómo las determinidades de la forma que la idea encierra en sí buscan constituirse, ellas mismas, como lo absoluto {en el lugar de él}. En otras palabras: dado que la lógica, en tanto ciencia de la idea misma, es metafísica, ella aniquilará la falsa metafísica de los sistemas filosóficos limitados; y entonces transitará a la ciencia de la realidad [*Realität*] de la idea. Ciertamente, allí expondrá, en primer lugar, al cuerpo real [*realen Leib*] de la idea: considerada como este cuerpo, la ciencia conocerá al principio el sistema del cielo; luego de esto, descenderá hacia la tierra, hacia lo orgánico o hacia la individualidad. Luego de que ella haya concebido los momentos ideales del concepto de lo orgánico, e.d. lo mecánico tal como está puesto en la tierra –tal como lo químico– la idea de lo orgánico mismo se realizará en el sistema mineral, vegetal y animal de la tierra. Pero desde aquí, desde la naturaleza, la idea en tanto espíritu se alzarán y organizará como eticidad absoluta; y la filosofía de la naturaleza transitará a la filosofía del espíritu. La idea reunirá en sí sus [264] momentos ideales, el representar y el deseo [*Begierde*], los cuales corresponden al mecanismo y al quimismo. Al someterse el reino de la menesterosidad al del derecho, la idea será un pueblo libre real, el cual finalmente en la cuarta parte, en la filosofía de la religión y del arte, volverá a la idea pura en la filosofía de la religión y del arte, y organizará la intuición de Dios.

Empezamos con la idea propiamente tal, que será luego dividida en sí misma. Con respecto a la localización de esta idea y particularmente a la relación que ella tiene con el saber absoluto, dejaré que se siga de su misma exposición; {baste decir que,} al ser lo esencial por antonomasia, toda localización {de áreas particulares del saber} se encuentra en relación con ella.

En seguida dictaré sobre la idea de la proposición absoluta y remarco previamente sólo esto: que esta idea será presentada en su suprema simplicidad. En virtud de esta simplicidad no será muy llamativa; ella parecerá no tener ninguna significación; {pero} su significado total es la entera filosofía y la vida misma. Por tanto, deben alejar enteramente de su conocimiento la intención de buscarle otro significado que aquel que ella tiene inmediatamente en su simplicidad. Esta abstracción de todo lo otro, este intuir firme y claro es en general la primera condición del filosofar; y {sólo} el completo estudio de la filosofía es lo que primeramente puede persuadirnos de que esta simple e insignificante idea es lo supremo, un pensar sagrado.

También podría parecer que la demostración del contenido de la idea cae en la reflexión, pero sobre la relación de la reflexión me explicare después; sólo de manera muy provisional digo lo siguiente: la reflexión deficiente es el subsistir [*Bestehens*] de [265] las determinidades opuestas, mientras que la reflexión absoluta es el asumir de eso mismo. El conocer absoluto es precisamente esta reflexión que se dirige exteriormente hacia la oposición, pero que la revoca y aniquila absolutamente. Sin ir hacia la oposición no es posible su asunción. Asumir la oposición, no ignorarla ni abstraerse de ella, esto es el conocer absoluto.

[269] *Logica et Metaphysica*

Que la filosofía...

Del hecho de que la filosofía abra al ser humano su mundo interior y le deje soportar la limitación de la efectividad, sin, empero, satisfacerse en ella, no se descarta que este interior pueda, al mismo tiempo, convertirse en algo ético determinado. El mundo externo y el mundo interno de la filosofía no son en modo alguno mundos separados, pero el mundo exterior quiere estar separado y ser concebido en enemistad: la desarmonía del mismo se resuelve perfectamente en armonía para el filósofo, pero no para el mundo mismo. La razón, en efecto, bien se intuye [*anschaut*] en este mundo, pero este mundo en movimiento no es consciente de la armonía; él es sólo una armonía en el espíritu del filósofo, pero no conoce esta concordia. Sin embargo, también es posible que esta discordia externa, perteneciente a la identidad carente de conciencia [*bewußtlosen Identität*], sea llevada a la conciencia. Fueron mencionados antes ejemplos de Solón y otros en los que se produjo la identidad en su mundo; quizás transcurra un largo período hasta que una vieja forma ética pueda ser superada completamente por una nueva. Es en estos perio-

dos de transición donde caen las épocas de la filosofía –en los pueblos pequeños, la nueva eticidad naciente ha permeado la entera masa más pronto que en los pueblos más grandes, particularmente en los colosales pueblos de la nueva era. Pero cuando la nueva eticidad ha prosperado en el espíritu del pueblo hasta alcanzar de una vez la madurez, y la oscura menesterocidad de ella misma ha permeado a través de cada mentalidad, entonces la multitud deja de encontrarse a gusto, pero no sabe ni qué es eso que ella expresa, ni tampoco aquello otro que quiere tener. La naturaleza ética irrumpiente ha podido penetrar la vieja corteza con su nueva formación tan lejos, que sólo se necesitará una suave presión para quebrantarla, [270] proporcionando, entonces, el desarrollo de nuevo espacio y luz. Los grandes seres humanos son aquellos que entienden la naturaleza de esto, captando vivamente y con verdad el ideal de la etapa en la que la naturaleza ética de los seres humanos puede entrar; tales naturalezas juiciosas no hacen nada más que proferir la palabra y los pueblos se les unen. Para poder hacer esto, los grandes espíritus capaces de realizarlo deben encontrarse limpios de la figura anterior. Si quieren consumir la obra en su totalidad, deben haber abarcado tanto la obra como la naturaleza en su entera totalidad. Tal vez sólo al final ellos se apoderan de esto, y entonces lo llevan adelante. Pero porque el poder de su espíritu se apodera de esto sólo al final, mientras que la naturaleza quiere el todo, ella los empuja desde la cúspide en la que se pusieron, poniendo a otros seres humanos que también son unilaterales; con esto se pone una secuencia de {espíritus} singulares hasta que la entera obra está consumada. Sin embargo, esto debe haber sido hecho por un ser humano, por tanto, él debe haber conocido el todo, purificándose con ello de toda condición limitada [*Beschränktheit*]. Los horrores del mundo objetivo, así como todas las ataduras de la efectividad ética, y con ello también los soportes extraños que se encuentran en este mundo y toda confianza en un lazo fijo en él, tienen que ser derribados por aquel ser humano. En otras palabras, él debe estar formado en la escuela de la filosofía, pues a partir de ésta puede realzar el despertar de la figura latente de un nuevo mundo ético, y entrar audazmente en lucha con las viejas formas del espíritu del mundo, tal como Isaac luchó con Dios: seguro que la figura que pudo destruir es una figura envejecida, y que la nueva es una revelación divina, la cual se le apareció en sueños, como ideal, muestra ahora el ideal en el día, exigiendo su paso a la existencia [*Dasein*]. Por eso puede contemplar la entera especie humana presente como un profundo contenido, del que esa gran individualidad se apropia para formar con ella su cuerpo [*Körper*], un contenido que configura

por sí mismo, vivamente, los órganos vivos que desembocan en una gran configuración. En este sentido debe mencionarse el mayor ejemplo del ser humano que ha involucrado su individualidad en el destino, dándole así una nueva libertad [271]: así transitó Alejandro de Macedonia desde la escuela de Aristóteles a la conquista del mundo.

Con este carácter del filosofar, que parte dentro de lo universal, pero desde un inicio finito, los invitaré al *Kollegium* sobre Lógica y Metafísica que impartiré este invierno. Tomaré esta visión propedéutica iniciando desde lo finito en sí mismo, para desde ello –en la medida en que es negado– ir hacia lo infinito.

La exposición de la filosofía tuvo antiguamente la forma de la lógica y la metafísica. En mi exposición sigo esta forma no tanto porque tiene una larga autoridad ante sí como porque resulta idónea para lo que sigue.

En cuanto ciencia de la verdad, la filosofía tiene propiamente al conocer infinito o el conocer de lo absoluto como objeto; pero este conocer infinito o la especulación no se encuentra frente al conocer finito o la reflexión como si ambos fueran absolutamente contrapuestos entre sí. El conocer finito o la reflexión sólo abstrae de la absoluta identidad aquello que en el conocimiento racional se encuentra uno a otro referido, o igualmente puesto de manera mútua; sólo a través de esta abstracción deviene un conocer finito. En efecto, en el conocer racional o de la filosofía está la materia de este conocer finito, mientras que sus formas también están puestas como formas finitas, pero al mismo tiempo está también aniquilada su finitud puesto que, en la especulación, las formas finitas son referidas unas a otras. Lo que ellas son –a saber, ellas son meramente por medio de la contraposición– se encuentra asumido en la especulación, al igual que la contraposición. Como ellas son puestas idénticamente [272], entonces su finitud está al mismo tiempo también asumida. Pero la mera reflexión conoce las formas sólo dentro de la contraposición, y entonces sólo las tiene en la forma de su finitud.

Las formas del pensar especulativo son recogidas ahora, en la lógica, como estas formas de la finitud; como se suele decir, se abstrae de todo contenido del pensar, y sólo se examina lo subjetivo del pensar.

A su vez, el entendimiento o la reflexión es la facultad del pensar finito, la cual es impulsada secretamente por la razón a alcanzar una identidad. El entendimiento imita a la razón en su finitud cuando se empeña en llevar a la unidad sus formas; pero la unidad que él puede producir es sólo una unidad formal, o ella misma una unidad finita, porque él se basa en la contraposición absoluta, en la finitud.

Por tanto, el objeto de una verdadera lógica será:

- I. Establecer las formas de la finitud y, ciertamente, no amontonadas empíricamente, sino como ellas brotan desde la razón, aunque, privadas de lo racional por el entendimiento, sólo aparecen en su finitud.
- II. Exponer la aspiración del entendimiento, e.d. cómo él imita a la razón en una producción de la identidad, sólo pudiendo producir una identidad formal: mas para conocer al entendimiento como imitador, debemos nosotros al mismo tiempo poner siempre delante el modelo que él copia, la expresión de la razón misma.
- III. Finalmente debemos asumir las mismas formas intelectivas a través de la razón, mostrar qué significado y que contenido tienen estas formas finitas para la razón; en la medida en que el conocer de la razón pertenece a la lógica, devendrá entonces sólo un conocer negativo de la razón misma.

Creo que, para este lado especulativo, solamente la lógica puede servir como introducción a la filosofía, siempre que ella conozca [273] íntegramente tanto las formas de la reflexión, en cuanto tales fijadas, como la reflexión, despejándolas del camino, de modo que no queden obstáculos en el camino a la especulación; y al mismo tiempo, en cierto modo, que se ponga delante siempre en un reflejo la imagen del absoluto y, con ello, la haga familiar.

Según este concepto general de la lógica, procederé en el siguiente orden cuya necesidad resultará en la ciencia misma:

- I. Las formas generales o leyes de la finitud, tanto en un respecto objetivo como subjetivo, o abstraídas del que sean formas subjetivas u objetivas; con esto, se expone siempre su finitud, y a ellas como reflejo del absoluto¹.
- II. Las formas subjetivas de la finitud, o el pensar finito. Examinar al entendimiento. Debido a que el entendimiento sólo pertenece a la organización del espíritu humano, construiremos brevemente esta misma organización, y al espíritu precisamente según estas consideraciones. El entendimiento se examinará en

1 Al margen: lógica general, categorías.

el curso de sus niveles, a través de los conceptos, los juicios y los silogismos. Debe notarse, en vista de los silogismos, que si bien en ellos² se señala más claramente la forma racional, y por este motivo son, en cuanto pensar racional, habitualmente atribuidos a la razón, mostraremos que, en la medida en que ellos son meros silogismos formales, pertenecen al entendimiento; y que lo que pertenece a la razón, es meramente una imitación de la razón por medio del entendimiento.

- III. En tercer lugar se señala la superación de este conocer finito a través de la razón, aquí será el lugar, en parte, de investigar el significado especulativo [274] de los silogismos; en parte, de señalar la asunción de las formas del entendimiento que se han presentado previamente, o las leyes de la finitud; en parte, será también el lugar de indicar los fundamentos generales de un conocer científico: las leyes propias de la razón, siempre que ellas pertenezcan a la Lógica, i.e. lo negativo de la especulación. –A esta lógica pura suele habitualmente anexarse una lógica aplicada, en la tercera parte del conocer advendrá sólo la que haya de científico en esta lógica aplicada, pues aquello que habitualmente suele tratarse allí es demasiado general y trivial para merecer atención alguna.

Desde esta tercera parte de la lógica, i.e. la parte negativa, o el lado aniquilador de la razón, será hecho el tránsito a la filosofía propiamente tal o hacia la metafísica; ante todo, aquí tenemos que construirnos íntegramente el principio de toda filosofía, y hacerlo claro según sus diversos momentos. A partir del verdadero conocimiento de esto mismo, se desprenderá la convicción de que para todos los tiempos ha habido sólo una y precisamente la misma filosofía. Con esto, yo les prometo a ustedes no sólo establecer algo que no es nuevo, sino que mi aspiración filosófica es propiamente establecer lo más viejo de lo viejo. Debe purificarse del malentendido en el que los nuevos tiempos de la no-filosofía han enterrado a esto {lo más viejo de lo viejo: la filosofía}. No hace mucho tiempo que en Alemania se ha inventado nuevamente sólo el concepto de la filosofía, pero su invención es nueva sólo para nuestro tiempo. Puede decirse, si se quiere, que debe tenerse por piedra de toque de la auténtica filosofía el que ella se reconozca {o no} en la verdadera filosofía.

2 Al margen. Leyes del entendimiento y la razón.

A partir de este principio [*Princip*] supremo de la filosofía, podremos construirnos los sistemas posibles de la filosofía. En los diversos sistemas divisaremos la aspiración por exponer uno y precisamente el mismo principio [*Grundsatz*, también: proposición fundamental] sólo si ellos son filosofía. Uno destacará más un factor de la totalidad, mientras que el otro destacará más otro. Particularmente, sacaremos a la luz, para conocerlo en su desnudez, al fantasma del escepticismo, con el cual se ha buscado asustar a la filosofía, y que aún en los nuevos tiempos se lo ha querido valorar como su fructífero enemigo. Luego continuaré con la exposición de aquellos sistemas que más próximamente conciernen a nuestra cultura, como el de Kant y el de Fichte; particularmente con éste, que se ha propagado fuertemente en las ciencias, a pesar de que no cuenta con seguidores significativos.

Referencias Bibliográficas

Fuentes

- Hegel, G.W.F. “Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”. En: *Gesammelte Werke* 4, 1-92. Trad. *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, M^a del Carmen Paredes Martín, Madrid: Tecnos.
- “Über das Wesen der philosophischen Kritik überhaupt, und ihr Verhältniß zum gegenwärtigen Zustand der Philosophie insbesondere”. En: *GW* 4, 117- 128.
- “Verhältniß des Skeptizismus zur Philosophie, Darstellung seiner verschiedenen Modificationen, und Vergleichung des neuesten mit dem alten”. *GW* 4, 197-238. Trad. *Relación del escepticismo con la filosofía*, M^a del Carmen Paredes Martín, Madrid: Biblioteca Nueva.
- “Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische, und Fichtesche Philosophie”. *GW* 4, 315-141. Trad. *Fe y Saber*, Vicente Serrano, Madrid: Biblioteca Nueva.
- *System der Sittlichkeit*. Meiner, Hamburg, 2002.
- Troxler, I.P.V. *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. En. K. Düsing (ed.), Köln: Dinter.

Estudios

- Baum, M & Meist, K. "Durch Philosophie Leben Lernen. Hegels Konzeption der Philosophie nach den neu aufgefundenen Jenaer Manuskripten". *Hegel-Studien* 12: 40-81.
- Duque, F. *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*. Akal, Madrid.
- Düsing, K. *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik*. Bonn: Meiner.
- "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena". *Hegel-Studien* 5: 95-128.
- "Idealistische Substanzmetaphysik". *Hegel-Studien Beiheft* 20: 25-44.
- "Absolute Identität und Formen der Endlichkeit. Interpretationen zu Schellings und Hegels erster absoluter Metaphysik". En: K. Düsing (ed.) *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik* (1801-1802), 99-193, Köln: Dinter.
- "Hegels Vorlesungen an der Universität Jena". *Hegel-Studien* 26: 15-26.
- Harris, H.S. *Hegel's Development. Toward the Sunlight (1770-1801)*. Oxford: Oxford University Press.
- *Hegel's Development II: Night Thoughts (Jena 1801-1806)*. Oxford: Clarendon Press.
- Kimmerle, H. "Dokumente zu Hegels Jenaer Dozentantätigkeit (1801-1807)". *Hegel-Studien* 4: 21-99.
- "Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften". *Hegel-Studien* 4: 125-176.
- *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegel "System der Philosophie" in der Jahren 1800-1804*. Bonn: Meiner.
- Trede, J.H. "Hegels Frühe Logik (1801-1803/04). Versuch einer systematischen Rekonstruktion". *Hegel-Studien* 7: 123-168.
- Ziesche, E. "Unbekannte Manuskripte aus der Jenaer und Nürnberger Zeit im Berliner Hegel-Nachlass". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 28: 430-444.