

EL CONCEPTO HEGELIANO DE LO ABSOLUTO EN EL «ESCRITO SOBRE LA DIFERENCIA» (1801) Y EL PROYECTO DE UNA TRANSFORMACIÓN ESPECULATIVA DE LA METAFÍSICA

LELIA EDITH PROFILI

Universidad Nacional de Cuyo

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas
y Técnicas (CONICET, Argentina)

RESUMEN: En oposición a la interpretación que encuentra en los primeros trabajos de Hegel del periodo de Jena una concepción aún «ontológica de lo absoluto» (K. Düsing, 1988), el presente artículo se propone demostrar que en ellos quedan establecidos los cimientos del proyecto hegeliano posterior y que resulta manifiesta ya la intención de vincular la lógica y la metafísica. La novedad del pensamiento de la «identidad de la identidad y de la no identidad», frente al principio de la identidad duplicada de Schelling, ofrece la prueba fehaciente de la tesis planteada, confirmando la relación directa del concepto hegeliano de lo absoluto con la empresa de la transformación lógico-especulativa de la metafísica. Tal verificación permitirá defender que la doctrina formulada por Hegel en aquel tiempo no se circumscribe a una mera ontología de la sustancia.

PALABRAS CLAVE: absoluto; Hegel; idealismo alemán; lógica especulativa; metafísica.

Hegel's concept of Absolute in Differenz-Schrift (1801) and the speculative transformation of Metaphysics

ABSTRACT: Contrary to the interpretation which finds in the first works of Hegel during the Jena period an 'ontological concept of Absolute' (K. Düsing, 1988), this paper aims to show they lay the foundation of the subsequent Hegelian project and that the intention of connecting Logic and Metaphysics is already present. The novelty of the "identity of identity and non-identity" thought, against Schelling's duplicate identity principle, provides reliable proof of the stated thesis, confirming the direct relationship of the Hegelian concept of Absolute with the logic-speculative transformation of Metaphysics. Such verification will allow for the defense that the doctrine formulated by Hegel in that period does not circumscribe to a mere ontology of substance.

KEY WORDS: Absolute; Hegel; German Idealism; Speculative Logic; Metaphysics.

INTRODUCCIÓN

En su estudio comentado de los apuntes de I. P. V. Troxler sobre la primera *Lección de Lógica y Metafísica*, dictada por Hegel en Jena en el semestre de invierno de 1801/02, K. Düsing defiende la tesis de que la primera concepción de Hegel en Jena se caracteriza por la comprensión de lo absoluto como sustancia y de que corresponde todavía a una interpretación «ontológica... en el sentido de la sustancia única de Spinoza»¹. Según el argumento de Düsing, esta primera propuesta hegeliana

¹ DÜSING, K. *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*, J. Dinter, Köln 1988 (= *SHEM*), p. 188. En caso de no indicarse lo contrario, todas las traducciones de los textos alemanes son de la autora.

sería reformulada y superada a partir de 1804 en una teoría de la subjetividad que, a diferencia de aquella, ofrecería el fundamento lógico adecuado para desarrollar el concepto de lo absoluto como espíritu que se sabe a sí mismo. Esta transformación tendría su razón de ser en el hecho de que la autorreferencia propia del conocer y del espíritu no podía fundarse ni deducirse desde la estructura de la identidad absoluta de la sustancia, puesto que sus determinaciones ontológicas no resultaban suficientes para concebir la significación compleja de aquella autorrelación².

Frente a las conclusiones de Düsing cabe observar sin embargo que, tanto en la primera *Lección de Lógica y Metafísica* cuanto en el escrito *Sobre la diferencia*, el proyecto de Hegel se encamina ya a rebasar una teoría solo «ontológica de lo Absoluto»³. Ambos trabajos datan de su primer año de actividad intelectual en Jena. Hegel llega a la mencionada ciudad en el año 1801 y, por intervención de Schelling, ese mismo año comienza su labor docente y académica en la Universidad de Jena, que en aquel tiempo atravesaba el período de su más alto florecimiento. El propio Düsing describe en estos términos el ambiente intelectual preponderante en aquel tiempo:

En los años del cambio del siglo XVIII al XIX, atravesaba la Universidad de Jena el período de su más alto florecimiento; dominaba en ella una vida excepcionalmente productiva y estimulante, pero al mismo tiempo una vida espiritual muy agitada. En las vehementes convulsiones de la *disputa por el ateísmo (Atheismussstreit)* de 1799, el entonces filósofo conductor, Fichte, debió abandonar la Universidad de Jena. En este tiempo, llegaron a Jena nuevos profesores universitarios jóvenes que dieron a la Universidad un perfil diferente: los primeros románticos, por ejemplo los hermanos Schlegel, quienes acentuaron abiertamente en la Universidad y a través de su medio de publicación, la revista *Athenaeum*, las ideas del círculo romántico; a él pertenecían también Schleiermacher, Novalis y Schelling, quien tuvo con ellos en parte un vínculo activo y quien irradió prontamente la más profunda fascinación y fuerza de atracción sobre los oyentes. Su aura de joven genio ascendente se intensificó de tal modo, que obtuvo la simpatía de Goethe y con él entraba y salía⁴.

En el semestre de invierno de 1801/02 Hegel y Schelling organizan un *Disputatorium*, evidentemente para dar a conocer al primero en la Universidad y facilitar el inicio de su tarea docente. Además, empiezan a editar juntos el *Kritisches Journal der Philosophie*, donde Hegel publica sus primeros escritos y formula los esbozos iniciales de su idealismo propiamente especulativo. Entre estas publicaciones cuenta el escrito *Sobre la diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, que aparece en el *Kritisches Journal* en 1801 y que constituye la primera publicación filosófica de Hegel. En el mismo semestre de invierno de 1801/02 Hegel imparte su primera *Lección de Lógica y Metafísica*, cuyo contenido se conoce por los apuntes de uno de sus oyentes, I. P. V. Troxler. Aun cuando los extractos de Troxler no sean transcripciones tomadas durante las lecciones, sino resúmenes posteriores posiblemente redactados

² *Ibid.*, pp. 190-191.

³ Las ediciones correspondientes de las fuentes consultadas para el presente estudio son las siguientes: HEGEL, G. W. F. «Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik [1801/02] (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)» (= *HLM*), en: *SHEM*, pp. 63-77. HEGEL, G. W. F. *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, en: *Gesammelte Werke*, ed. de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften en cooperación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner, Hamburg 1968 ss. (= *GW*), t. IV, pp. 5-92.

⁴ *SHEM*, pp. 5-6

sobre la base de las notas tomadas en clase, ellos han resistido las pruebas de confiabilidad. La lucidez con la que Troxler supo captar el núcleo de esta primera lección hegeliana queda en evidencia en la aserción con la que cierra sus apuntes: «Fin de la lógica trascendental»⁵. Por su parte, Düsing los estima del siguiente modo:

Los apuntes resumidos de las lecciones tomados por Troxler muestran el idealismo especulativo en su más temprana configuración... El apunte de la lección de Hegel enriquece esencialmente nuestro conocimiento de la primera concepción de la lógica y la metafísica en Jena; pues excede claramente el conocido boceto del propio Hegel acerca de esta lección y también las ocasionales indicaciones en sus otros escritos. De tal manera,... [los extractos de Troxler] son de una gran significación para la comprensión de la primera configuración del idealismo especulativo⁶.

Desde este contexto se explica perfectamente que la expresión abstracta de lo absoluto en estos escritos se enuncie en una fórmula que se posiciona de modo directo en vinculación con el principio de la «identidad de la identidad» de Schelling. En 1801, en la *Darstellung meines Systems der Philosophie*, este había definido la estructura de lo absoluto desde el concepto de la identidad duplicada:

La identidad absoluta es solo bajo la forma de una identidad de la identidad. Pues es solo bajo la forma de la proposición A=A (§ 15) y esta forma está puesta al mismo tiempo con su ser. En la proposición A=A, esta se iguala a sí misma, es decir, se pone una identidad de la identidad. La identidad absoluta es, por ende, solo como la identidad de una identidad y esta es la forma de su ser inseparable del ser mismo⁷.

La formulación de Hegel contiene, sin embargo, una variación frente a la de Schelling; ella reza: «identidad de la identidad y *de la no identidad*»⁸. La definición hegeliana presenta lo absoluto como «en-sí (*Ansich*) único»⁹ o punto irreducible de unidad que permite pensar la comunidad fundamental entre la naturaleza y la autoconciencia, entre lo objetivo y lo subjetivo, entre yo y no-yo. A diferencia de Schelling, Hegel entiende que solo desde la estructura de una identidad tal, que entraña la oposición y la contradicción, se vuelve posible justificar la diversidad de sus formas fenoménicas. Este hecho permite sospechar que, incluso desde los primeros escritos de Jena y aun cuando solo implícitamente, con el nuevo principio Hegel se dirige de modo crítico frente a la posición de su amigo. En efecto, en la *Darstellung*, Schelling pensaba todavía la identidad absoluta como simple unidad indiferenciada carente de toda oposición: la «total indiferencia de lo subjetivo y lo objetivo»¹⁰. Por este mismo motivo, resulta defendible que la reformulación hegeliana de la estructura de lo absoluto, como «identidad de la identidad y *de la no identidad*», significa ya una crítica tácita frente a la teoría schellinguiana. Apoyados en estas premisas preliminares, los argumentos desarrollados a continuación demostrarán que el concepto hegeliano de lo absoluto en 1801 mienta una estructura dinámica

⁵ HLM, p. 77.

⁶ *Ibid*, p. 5.

⁷ SCHELLING, F. W. J. *Darstellung meines Systems der Philosophie*, en: *Sämmtliche Werke*, J. G. Cotta, Stuttgart / Augsburg 1859 (= SW), I/4, § 16, p. 121.

⁸ GW IV, p. 64; HLM, p. 72. El resaltado es nuestro.

⁹ GW IV, 67; HLM, p. 68.

¹⁰ SW I/4, p. 114.

que incluye la negatividad que se refiere a sí misma como su complejión central y que, por ello mismo, deja sentado el cimiento fundamental para avanzar más allá de una simple metafísica de la sustancia¹¹.

1. LO ABSOLUTO COMO «IDENTIDAD DE LA IDENTIDAD Y DE LA NO IDENTIDAD»

La definición de la «identidad de la identidad y de la no identidad» presenta una primera expresión, aún abstracta, del concepto hegeliano posterior de la universalidad concreta. Ella constituye el núcleo del pensamiento de Hegel previo a la lógica de Núremberg y encierra ya el germen del desarrollo sistemático completo, que puede verse como un desenvolvimiento paulatino e inmanente de las consecuencias necesarias contenidas de modo inmediato en este principio. La fórmula fue enunciada por primera vez en el escrito sobre *La diferencia entre los sistemas filosóficos de Fichte y de Schelling*, aunque una locución análoga se encuentra asimismo en el primero de los *Dos fragmentos sobre religión* o, también llamado, *Fragmento de sistema de 1800 (Systemfragment von 1800)*¹². Allí se lee: «la vida es

¹¹ Una posición diferente de la que aquí intentará probarse defiende FRANK, M. en su «“Identität der Identität und der Nichtidentität». Schellings Weg zum <absoluten Identitätssystem>», en: *Hegel-Jahrbuch 2013*, v. 19, nº1, pp. 233-253. Al comienzo de este trabajo (p. 233) se afirma: «En ningún caso Hegel pensó representar con ella [con la fórmula de la *Differenz-Schrift*] una visión propia. Él quería expresar el pensamiento fundamental de su amigo con una claridad superior a la que se había obtenido [solo] con repetir los giros de la “identidad de la identidad” (SW I/4, 121....) o de la “identidad duplicada” en sí (SW I/6, 117; I/7, 424....)». Frank respalda la hipótesis de que la intención de Hegel, con la mencionada fórmula, se reducía a explicitar «con una claridad superior» la comprensión schellinguiana de la identidad absoluta, recurriendo sobre todo a textos de Schelling posteriores a 1801 y, por ende, posteriores al escrito de Hegel *Sobre la diferencia*. Por esta razón, más que demostrar aquella tesis, según la cual Hegel se limita a esclarecer la posición de su amigo, los argumentos de Frank parecen sugerir que, luego de la objeción tácita de Hegel en la *Differenz-Schrift*, y principalmente en las obras aparecidas entre 1802 y 1804, Schelling quiso acercarse a la concepción hegeliana sin poder asumirla sin embargo hasta en sus últimas consecuencias.

¹² Se trata de dos fragmentos de un extenso manuscrito, hoy perdido, cuya finalización Hegel dató con la fecha del 14 de septiembre de 1800. H. Nohl los incluyó en su conocida y ya tradicional edición de los *Escritos teológicos de juventud* con el título de «*Systemfragment*» (Cf. NOHL, H. [Ed.] *Hegels theologische Jugendschriften*, Mohr, Tübingen 1907, pp. 343 ss). Las razones que indujeron a Nohl para tal designación (nota al pie, p. 345) fueron, en primer lugar, la presumiblemente considerable extensión del manuscrito originario, en segundo lugar, las palabras que Hegel mismo dirigió a Schelling en una conocida carta del 2 de noviembre de 1800: «.... con la forma de la reflexión, el ideal de la juventud debía convertirse en un sistema; mientras aún estoy ocupado en ello, me pregunto cómo volver a intervenir en la vida de los hombres». Por ambos motivos, Nohl presumió que el manuscrito del cual procedían ambos fragmentos debía haber tenido un carácter sistemático. Actualmente, sin embargo, esta conjetura resulta, cuando menos, cuestionable. W. Jaeschke observa al respecto que, si se atiende al hecho de que a fines del año 1799 y principios del 1800 Hegel estaba revisando y corrigiendo su exposición sobre la religión judía, resulta mucho más probable que el escrito del cual provienen los dos fragmentos no haya tenido una índole sistemática, sino que haya sido una exposición sobre el tema específico de la religión. También Rosenkranz había planteado ya la misma posibilidad (Cf. JAESCHKE, W. *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*, J. B. Metzler, Stuttgart 20163 [= HB], pp. 84-85). Por esta razón, en la edición de la Academia ambos fragmentos han sido designados con el nuevo título de «*Über Religion. Zwei Fragmente*», GW II, pp. 339-348.

la relación de la relación y de la ausencia de relación»¹³ y, unas líneas más abajo, la afirmación es reiterada en los términos de «la relación de síntesis y antítesis». La proposición del *Systemfragment* piensa la vida infinita como principio que se define por la unidad inmanente de lo universal y lo singular, de la totalidad y la individualidad. La vida se concibe aquí como universalidad genérica que se concreta en todo viviente singular y que solo existe en la multiplicidad de sus diferentes figuras y ello, porque que en sí misma contiene la contradicción y la oposición. En la medida en que, en este contexto, el concepto de vida mienta la universalidad que contiene la negatividad y la necesidad de una diferenciación inmanente, en él se encuentra la primera incursión de Hegel en el núcleo lógico de la universalidad concreta.

Algo análogo se observa en la definición del escrito *Sobre la diferencia*. Ella refiere también la unidad, no ya de modo expreso la de universalidad y singularidad, sino la de sujeto y objeto: «la identidad de sujeto y objeto, que los supera a ambos en su contraposición y los contiene dentro de sí»¹⁴. En este contexto, la fórmula de la "identidad de la identidad y de la no identidad" manifiesta el en-sí único, al que se retrotraen la subjetividad y la objetividad. Mas, en la medida en que este en-sí supone la integración de la identidad y de la no identidad en una estructura determinada por la dinámica diferenciadora de la negatividad, el concepto de absoluto del tiempo de Jena no refiere un mero sustrato o consistir sustancial, sino la mediación omniabarcante cuyos fenómenos fundamentales residen en las configuraciones subjetivas de la autoconciencia y en las objetivas de la naturaleza. De tal manera, el concepto mentado sienta la base para desarrollar un monismo especulativo, que justifica la oposición y la diferencia como resultado de un proceso de autoproducción de lo uno¹⁵. Al mismo tiempo, deja esbozada la noción de

¹³ «... das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung», GW II, p. 343.

¹⁴ GW IV, 18.

¹⁵ El análisis conduce a aceptar y a asumir en este punto las interpretaciones que han definido la filosofía hegeliana como un «monismo especulativo». V. en especial HENRICH, D. «Las condiciones de formación de la dialéctica», en: *Hegel en su contexto*, Monte Ávila, Caracas 1990, pp. 239-261; también, SANDKAULEN, B. «Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktitität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische Widerlegung der Spinozanischen Metaphysik», en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, nº 5, 2008, pp. 235-275. En «Las condiciones de formación de la dialéctica», Dieter Henrich define el monismo especulativo como aquella teoría que despliega «en una marcha sistemática estructurada, la idea monista de la prioridad y autosuficiencia de lo uno, en una imagen del mundo en la cual los singulares... surgen como implicaciones de la unidad total» (p. 244). La postura básica de toda filosofía monista consiste en sostener el carácter derivado del singular-finito, frente a la prioridad y autosuficiencia de lo uno; pero además, en cuanto *especulativo*, ese monismo debe deducir (es decir, justificar de modo genético) la multiplicidad de las determinaciones finitas desde la unidad. De esta exigencia y de la consecuente necesidad de pensar lo absoluto como aquello que es un todo, se desprende que la relación entre lo múltiple singular y lo uno no puede presentarse como una relación de mera identidad (puesto que cada singular-finito no satisface el contenido de lo absoluto), pero tampoco de mera diferencia (en la medida en que el todo de los singulares finitos debe poder identificarse con él). En consecuencia, el monismo especulativo debe concebir, tal y como lo hace la filosofía hegeliana, lo absoluto como «la identidad de la identidad y de la no-identidad» o, de un modo más concreto y determinado, como la unidad de identidad y negatividad o, dicho en otros términos, como la unidad de sustancia y sujeto. Pensar lo verdadero como sustancia y en la misma medida como sujeto es, por ende, una exigencia específica de una teoría que aspira a un desarrollo especulativo del monismo. Este es el

mediación absoluta como proceso de escisión y reunificación, anticipando de tal modo el concepto mismo de la idea tal como se formulará luego en la lógica de Núremberg:

... el desdoblamiento necesario es *un* factor de la vida, que se conforma contraponiéndose eternamente, y la totalidad solo es posible en la vitalidad suprema mediante la restauración desde la máxima separación¹⁶.

Justamente por este motivo es posible considerar ambas definiciones, tanto la del *Fragmento de sistema* cuanto la del escrito *Sobre la diferencia*, como las expresiones más tempranas del principio de la dialéctica y como una evidencia a favor de la tesis según la cual Hegel dispone de este principio ya desde el tiempo de Fráncfort¹⁷. No cabe duda de que ellas establecen de modo definitivo la necesidad de la contradicción en el seno de la identidad originaria, afincándola como motor de su vitalidad interna y como impulso genético de sus manifestaciones fenoménicas. Aun cuando esta tesis goce de una amplia aceptación y de una sólida evidencia, en las últimas décadas han aparecido trabajos que ponen en cuestión algunas de sus derivaciones¹⁸. Los mismos buscan mostrar que estas fórmulas no se corresponden todavía con la comprensión hegeliana madura de la dialéctica, siendo que al contenido original de ambos enunciados y al contexto en el que ellos fueron pronunciados resultaría ajeno el sentido estricto que la dialéctica adquiriría en la obra posterior de Hegel y que el autor aquí referido describe en los siguientes términos:

[como] aquella condición, según la cual significaciones analizadas de manera aislada muestran la propiedad de no poder ser pensadas sin su contrario y, por cierto, de modo que este presenta una parte de su contenido... verdadero¹⁹.

La premisa sobre la que se apoya esta postura atiende a la equivocidad con la que los términos «*Identität*» y «*Verbindung*» son utilizados por Hegel en aquellas aserciones. Puesto que en el principio de la «identidad de la identidad y de la no identidad» la palabra «identidad» resulta equívoca y no designa lo mismo en el primer y en el segundo caso, nada autorizaría a interpretar la proposición en el sentido dialéctico estricto arriba mencionado. Ni «*Identität*» ni «*Verbindung*» se presentan en este contexto, según la lectura aquí reseñada, como «una unidad conceptual que

motivo por el cual el programa de Hegel puede definirse también a partir de la fórmula de la unidad sustancia-sujeto.

¹⁶ GW IV, 14.

¹⁷ Ver por ejemplo DILTHEY, W. *Die Jugendgeschichte Hegels*, en: *Diltheys Gesammelte Schriften IV*. Teubner, Leipzig/Berlin 1925, en esp. 141-142; 156-157; 175-180; también, LUKÁCS, G. *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*, Grijalbo, Barcelona /México 1970, 220-234; en especial, 221-222, 229-230. Intérpretes más recientes adhieren también a esta tesis, entre ellos, con algunas salvedades, DÜSING, K. Del mismo v. en especial SHEM, p. 186-188; asimismo *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik*. Hegel-Studien Beiheft 15, Bouvier, Bonn 19953, pp. 50 ss.

¹⁸ V. Por ejemplo, GUTSCHMIDT, H. «*Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung*», «*Identität der Identität und der Nichtidentität*». *Zwei nicht-dialektische Formeln des frühen Hegel*, Hegel-Jahrbuch 2004, pp. 129-134.

¹⁹ *Ibid.*, p. 129.

vincule la significación y su contrario»²⁰. Contra esta interpretación cabe observar que la definición de la dialéctica como la mera propiedad de una significación de abarcar su contenido y el de su contrario representa una reducción notoria de lo que la dialéctica denota para el Hegel maduro, a saber, el movimiento del concepto, y que, incluso esta misma reducción supone que la unidad conceptual que contiene los opuestos no se identifica completamente con ninguno de ellos, sino que constituye una síntesis que los supera como tales.

Asimismo, la lectura no dialéctica de ambas formulaciones pretende respaldarse en la separación entre reflexión y conocimiento no discursivo (especulativo) y en la consideración de que la anulación de esta distinción en la obra posterior establecería el fundamento de la concepción definitiva de la dialéctica. Ante ello puede replicarse, sin embargo, que la diferenciación entre reflexión y conocimiento especulativo no es tampoco tan radical en estos primeros escritos. La verificación de este hecho ofrece, por cierto, una prueba fehaciente para la interpretación de las fórmulas en clave dialéctica²¹. En la siguiente sección se demostrará que en los primeros escritos de Jena, y a diferencia de la doctrina defendida por Schelling en la *Darstellung*, Hegel entiende la reflexión en un sentido amplio que le permite incluirla como momento indispensable del saber especulativo.

Por de pronto, cabe concluir que el modo en que Hegel desarrolla en estas obras tempranas el principio de la contradicción, como motor, movimiento y vitalidad interna de un fundamento que posee la estructura de la negatividad que se refiere a sí misma, comprueba que las formulaciones del *Fragmento de sistema* y del escrito *Sobre la Diferencia* encierran ya el germen del método dialéctico y las primeras intuiciones claras de su necesidad especulativa. Además, ellas ponen en evidencia, desde estos escritos de Jena, el proyecto hegeliano de rebasar la visión ontológico-sustancialista de lo absoluto y, con ello también, una orientación propia que no se ciñe a la simple reproducción del pensamiento de Schelling. Al pensar la estructura de lo absoluto como identidad que entraña la antinomia y la oposición, aunque de manera tácita, Hegel está rechazando también la explicación de lo absoluto como pura indiferencia y ser afirmativo. Frente a esta visión netamente ontológico-sustancialista, el planteo hegeliano implica el carácter dinámico y dialéctico de la identidad originaria pensada como autoproducción en el desenvolvimiento de la diferencia y la oposición.

2. REFLEXIÓN Y ESPECULACIÓN

La independencia y novedad del pensamiento hegeliano de la «identidad de la identidad y de la no identidad», frente al del Schelling, se confirma además en el modo radicalmente distinto en que ambos entienden el método filosófico y la función de la reflexión en relación con él. Mientras que para Schelling la reflexión no desempeña, ni puede desempeñar, ninguna función en el conocimiento de lo absoluto, Hegel reconoce su necesidad para la especulación: «El saber especulativo

²⁰ *Ibid.*, p. 130.

²¹ Cf. DÜSING, K. *SHEM*, p. 187; asimismo, JAESCHKE, W. *HB*, p. 104.

—sostiene en el Escrito— debe concebirse como la identidad de la reflexión y de la intuición»²². Al contrario, en la medida en que lo absoluto es captado por Schelling como indiferencia simple carente de oposición, la única vía para el conocimiento racional del mismo está dada para él por la intuición intelectual. La estructura de una absoluta indiferencia resulta cognoscible, en efecto, solo de modo intuitivo o inmediato, porque la mediación y la reflexión introducen siempre la diferencia y la oposición. Al final del diálogo *Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge*, de 1802, Schelling defiende que «en la intuición intelectual las cosas no están determinadas por el fenómeno... sino según su carácter eterno, tal como ellas son en sí», y añade que solo de tal modo «resulta el saber absoluto»²³.

Si bien, en este diálogo, Schelling intenta acercarse a la doctrina hegeliana de la estructura de la identidad originaria como unidad de unidad y oposición, de inmediatez y mediación, de lo infinito y lo finito, estas determinaciones no poseen una relevancia efectiva en la comprensión schellinguiana, precisamente porque en ella esas determinaciones deben integrar solo un uno indiferenciable. Lo absoluto no deja de ser para Schelling, tampoco en el *Bruno*, lo infinito indiferenciado que en sí es simplemente uno y, en cuanto tal, cognoscible solo por intuición intelectual²⁴. Por esta misma razón, no existe para él ningún vínculo posible entre la reflexión y el conocer de lo absoluto, entre el entendimiento y la razón; aquella (la reflexión) solo se presenta para él como un «tipo de conocimiento completamente subordinado» que se representa lo absoluto siempre escindido «en alma, mundo y Dios»²⁵.

Por el contrario, en virtud del modo propio en que Hegel piensa la antinomia y el principio de la dialéctica, la asunción de la diferencia y la oposición no significa para él una mera cancelación, anulación sin más, sino superación y a la vez conservación (*Aufhebung*). La unidad negativa es capaz de amparar la relativa independencia de las determinaciones parciales opuestas como momentos que podrán ser desplegados y asumidos en una totalidad orgánica o viviente:

En la medida en que la filosofía separa, ella no puede poner los [extremos] separados sin ponerlos en lo absoluto;... Esta referencia a lo absoluto no es otra vez un cancelar ambos [opuestos], pues de tal modo no estarían separados, sino que, en cuanto ellos están puestos en lo absoluto o lo absoluto en ellos, deben permanecer como separados y no perder ese carácter²⁶.

Sobre la base de esta interpretación exclusivamente hegeliana de la facultad dialéctica y de la antinomia, queda también relativizada la diferencia entre reflexión y especulación, siendo posible pensar en una continuidad entre ambas. Ello se comprueba por el hecho de que, en estos textos, el término «reflexión» no se opone al de «especulación»; al contrario, aquél mienta un momento imprescindible en el

²² GW IV, p. 29.

²³ SW I/4, p. 326.

²⁴ V. DÜSING, K. «Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena», en: HENRICH D. y DÜSING K. (eds.), *Hegel in Jena. Hegel-Studien Beiheft 20*, Bouvier, Bonn 1980, p. 37.

²⁵ SW I/4, p. 300.

²⁶ GW IV, p. 64.

concepto de la última. Al considerar la cuestión de un modo detenido, es posible advertir que Hegel utiliza en este contexto la palabra «reflexión» en una acepción amplia y ambivalente²⁷. Por un lado, habla de la «reflexión como razón» y «como especulación», por otro, refiere también «la reflexión aislada» («die isolierte Reflexion») o «la reflexión como capacidad de lo finito»²⁸. Estos giros demuestran que la persistencia en la oposición, la escisión, la limitación, no es atribuida a la reflexión sin más, sino solo a aquel tipo especial que Hegel llama «entendimiento» (*Verstand*). En un sentido amplio, la reflexión es una actividad que ejecuta una doble función, la de poner la oposición, la delimitación y la diferencia, pero también la de vincular la diferencia en la unidad del proceso. Solo el entendimiento, que no es capaz de completar el movimiento, permanece aferrado al momento de la oposición y la separación. Equivale, por ello, a un tipo de reflexión parcial, finita y unilateral. La razón (*Vernunft*), en cambio, completa el movimiento de la reflexión, captando la unidad en el proceso, la referencia subyacente en la diferencia, o la identidad de la identidad y de la no identidad.

En consecuencia, la reflexión no es entendida en estos textos como un opuesto radical respecto de la razón, como en el caso de Schelling, sino, de modo más general, como la actividad misma que pone la escisión pero que, por su misma naturaleza, tiende también a rebasarla. Tanto en la *Lección de Lógica y Metafísica* de 1801/02 cuanto en el escrito *Sobre la diferencia*, Hegel la concibe como una actividad que, aunque ofrece en principio una imagen de lo absoluto disuelta en una multiplicidad de determinaciones finitas, con su acto fundamental de síntesis, es a la vez un «tender a la razón»²⁹. Con esta caracterización Hegel busca mostrar que el conocimiento especulativo se alcanza solo mediante el desarrollo metódico de las determinaciones de la reflexión que, en virtud de su dialéctica inmanente, conduce a su misma superación. Ella resulta pues indispensable para la especulación filosófica.

Entre reflexión y especulación Hegel descubre una transición y una continuidad dialécticas. Aun cuando profundiza la crítica del idealismo subjetivo, al mostrar que el mismo quedó preso en la rigidez y limitación de las categorías del entendimiento, acoge también su necesidad y su verdad relativa; y, a diferencia de Schelling, quien propugna un modelo metódico puramente intuicionista en correspondencia con su concepción de la identidad como indiferencia simple, Hegel integra las determinaciones de la reflexión en el conocimiento especulativo. Desde su postura, este último resulta solo de la dialéctica inmanente de las categorías reflexivas, que revela la contradicción de las determinaciones del entendimiento y que descubre la referencia necesaria de cada una a su opuesta. De tal manera, la dialéctica de la reflexión pone de manifiesto la relatividad y unilateralidad del conocer finito y conduce así necesariamente a negar sus pretensiones de validez. Por este motivo, Dusing describe esta dialéctica de la reflexión de la primera lógica de Jena como una «dialéctica negativa»:

²⁷ Cf. JAESCHKE, W. *HB*, p. 104.

²⁸ GW IV, pp. 16 ss.

²⁹ HLM, p. 70.

En la medida en que consiste en el establecimiento sistemático de las determinaciones opuestas de la reflexión finita y en la superación de la validez de estas determinaciones, el método de esta lógica introductoria es una dialéctica que permanece negativa, cuyo resultado es solo escéptico³⁰.

Lo cierto es que esta *dialéctica negativa* gana en la concepción hegeliana una significación constitutiva para el conocimiento racional de lo absoluto. Es el «instrumento del filosofar»³¹: al descubrir la oposición de las determinaciones reflexivas y al mostrar el tránsito necesario de una a otra, disuelve la rigidez de las categorías y destaca la mediación subyacente a todas ellas, su unidad negativa o dialéctica. La reflexión adquiere entonces el sentido de un proceso unitario que se despliega en una multiplicidad de determinaciones finitas y que presenta, en última instancia, el modo en que lo absoluto se manifiesta en la conciencia, el fenómeno del mismo en ella. Por esta razón, Hegel tampoco prescinde de la conciencia finita y reclama en cambio que lo absoluto sea conocido y desplegado sistemáticamente en ella. En este sentido, la tarea de la filosofía, tal y como ella queda proyectada por Hegel en estos primeros años de Jena, se concreta en la exigencia de ofrecer la imagen de lo absoluto en su autodiferenciación inmanente, esto es, desplegado como sistema: «Lo absoluto debe ser construido para la conciencia, esta es la tarea de la filosofía»³². Esta construcción necesariamente ha de tener una forma *sistemática*, porque el sistema es la reconstrucción de la estructura orgánica interna de lo absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad» o como mediación que pone la diferencia y la supera en la unidad.

Solo en la posición de Hegel, y en virtud del modo propio en que este concibe la contradicción como movimiento en el seno mismo de la identidad originaria, el pensar de la conciencia finita configura un momento constitutivo del conocimiento especulativo, precisamente porque el proceso de poner y, al mismo tiempo, de negar la diferencia, la oposición y la finitud, esto es, la reflexión, integra la constitución íntima de un absoluto que no es simple identidad indiferenciada, sino la «identidad de la identidad y de la no identidad» y que, por lo tanto, en sí mismo encierra la antinomia y la oposición. En este propósito, exclusivamente hegeliano, de incluir la reflexión como fenómeno de lo absoluto se deja entrever ya el proyecto de vincular la lógica y la metafísica y de formular una teoría que supere la simple ontología de la sustancia

CONCLUSIONES

La definición abstracta de lo absoluto como «identidad de la identidad y de la no identidad» piensa una forma omnicomprensiva, que supone la estructura de una identidad dialéctica, signada por la dinámica diferenciadora de la negatividad. El concepto mentado en aquella expresión incluye en su misma complejión interna el principio lógico-subjetivo de la reflexión, en el sentido amplio de la actividad del poner y asumir la diferencia; no se trata entonces de una identidad sustancial

³⁰ DÜSING, K. «Idealistische Substanzmetaphysik», p. 32. Cf. también SHEM, p. 187.

³¹ GW IV, p. 16.

³² GW IV, p. 16.

como simple ser o consistir afirmativo, sino de la identidad que se refiere a sí misma de modo negativo y que, en consecuencia, contiene la estructura más básica de la subjetividad. Con este fundamento Hegel establece en el Escrito de 1801 la base para desarrollar un monismo que justifica la diferencia y la oposición como resultado de una autoproducción de la identidad originaria, y que permite concebir la comunidad fundamental entre subjetividad y objetividad, entre autoconciencia y naturaleza, como figuras de un absoluto cuya estructura dialéctico-reflexiva interna contiene ya la síntesis de sustancialidad y subjetividad.

Como resultado del análisis precedente puede concluirse que el concepto de absoluto tuvo siempre para Hegel, incluso desde los primeros escritos y lecciones de Jena, un sentido vinculado con la empresa de la transformación lógico-especulativa de la metafísica. La fórmula que lo expresa como «identidad de la identidad y de la no identidad» y que resulta emblemática de estos escritos, desde el comienzo, se enmarca en el proyecto hegeliano de desarrollar una comprensión unitaria y sistemática de la realidad, sin recaer en las representaciones de una metafísica devenida obsoleta. Ella piensa lo absoluto en el sentido de lo que contiene los opuestos en la unidad, para decirlo con un giro que recuerda la tradición establecida desde Nicolás de Cusa y Giordano Bruno y que se representa lo absoluto como el todo que lo abarca todo y no tiene nada fuera de sí mismo³³. Sin embargo, a diferencia de esta tradición que va desde Nicolás de Cusa a Schelling y que prioriza siempre el carácter estático-sustancial del principio en el que se unifican las oposiciones, Hegel lo comprende de modo dialéctico como proceso activo de autoproducción: lo que es, solo en la medida en que se produce a sí mismo mediante el desenvolvimiento inmanente de sus diversas determinaciones opuestas, o, en términos de la *Lógica y Metafísica de 1804/05*: «la igualdad consigo misma que permanece consigo en la oposición, la universalidad que se determina de modo negativo»³⁴.

A la luz de los argumentos expuestos pierde asidero la tesis según la cual la concepción de Hegel en 1801 corresponde a una comprensión únicamente ontológica de lo absoluto en el sentido de la sustancia de Spinoza. Por el contrario, el concepto específicamente hegeliano de la universalidad negativa, que contiene la contradicción y el impulso de una autodiferenciación inmanente, perfilado en la fórmula de «la identidad de la identidad y de la no identidad», exige pensar la síntesis de identidad y negatividad como proceso de autoproducción dialéctica. Constituye, por ende, la primera manifestación del pensamiento hegeliano de la negatividad autorreferida y de la mediación absoluta como movimiento de escisión y reunificación; por consiguiente, se corresponde con un concepto de

³³ V. por ejemplo NICOLÁS DE CUSA, *De docta ignorantia*, Biblos, Buenos Aires 2007 -2009 , I, 2; II, 4. GIORDANO BRUNO, *De la causa, el principio y el uno*, en: GRANADA MARTÍNEZ, M. A. *Bruno*, Gredos, Madrid 2014, pp. 111-222; v. en especial el Quinto Diálogo. Respecto de la recepción del pensamiento de ambos en la filosofía alemana del siglo XIX sostiene W. Jaeschke: «Si bien Nicolás de Cusa es prácticamente desconocido alrededor de 1800, sin embargo este pensamiento de lo absoluto se encuentra también en Giordano Bruno... Aunque la historia de los efectos de su filosofía es exigua a causa de la destrucción de sus libros, Jacobi presenta la filosofía de Bruno... como un 'spinozismo antes de Spinoza', disparando de este modo su amplia recepción». JAESCHKE W. *HB*, p. 103.

³⁴ *Manuscrito de las Lecciones sobre Lógica, Metafísica y Filosofía de la Naturaleza (1804/1805) [Jenaer Systemtwürfe II]* en: GW VII, p. 128.

absoluto que incluye el movimiento de la reflexión y que posee *eo ipso* la índole propia de la subjetividad.

Con este concepto Hegel da el primer paso hacia la fusión de lógica y metafísica y establece el fundamento especulativo de todo el desarrollo sistemático posterior. Aun cuando la lógica de Jena permanezca todavía diferenciada de la metafísica y aunque su método (la dialéctica negativa) no se identifique tampoco con la especulación propiamente dicha, entendida como «identidad de la reflexión y de la intuición»³⁵, ella prefigura y anticipa ya el proyecto específicamente hegeliano, ajeno a las intenciones de Schelling, de concebir una nueva lógica dialéctico-especulativa. Este proyecto quedará concretado cuando la función atribuida a la lógica en Jena, como introducción en el conocimiento especulativo, se desplace a la *Fenomenología*, como ciencia que expone la dialéctica de superación de las figuras de la conciencia finita, y cuando la lógica pase a ocupar el puesto que en Jena se había asignado a la metafísica como ciencia de lo absoluto.

En suma, el concepto de absoluto del escrito *Sobre la diferencia*, tal y como se enuncia en 1801, contiene en germen el desarrollo sistemático completo. Esto no significa que la locución que lo define como «identidad de la identidad y de la no-identidad» represente la proposición de la que depende el sistema a modo de un axioma fundamental, en primer lugar, porque ella misma no es un punto de partida para la reflexión, sino, en cambio, el resultado de su superación. El punto de partida es solo la mediación misma, el movimiento por el que se completa la reflexión y se reduce la diferencia a la unidad mediada o dialéctica. En segundo lugar, aquella fórmula tampoco podría ser considerada un axioma, porque no es una proposición, sino una expresión especulativa que manifiesta «la antinomia que se suprime a sí misma»³⁶, o sea la negatividad autorreferida como estructura lógica interna de la identidad absoluta.

Cabe aclarar que ella no es una *proposición*, puesto que toda proposición o aserción predicativa es unilateral tanto en su forma cuanto en su contenido. Es unilateral en su contenido, ya que expresa como verdadera una de dos determinaciones contrarias, mientras que supone como falsa la otra opuesta. También es unilateral según su forma, dado que en toda proposición el predicado guarda una relación exterior con el sujeto de la enunciación, además de poseer el sello del entendimiento que lo atribuye. La proposición es, por tales razones, un modo de predicación inadecuado para expresar contenidos especulativos. Pretender decir lo absoluto en *una* proposición equivaldría a querer reducirlo a una de las determinaciones unilaterales de la reflexión. Por este mismo motivo, aquella fórmula manifiesta un absoluto cuya exposición no puede ceñirse a una única proposición fundamental, sino que solo puede presentarse en el movimiento sistemático completo. Si el principio de la «identidad de la identidad y de la no identidad» contiene la definición abstracta de lo absoluto, entonces su concepto desarrollado se identifica solo necesariamente con la totalidad del sistema mismo. En efecto, el concepto de la universalidad dialéctica, puesto que entraña el impulso de una autodiferenciación inmanente, implica la exigencia de desplegarse como totalidad orgánica o sistemática. Y, en la medida en que no es sino un «todo orgánico

³⁵ GW IV, p. 29.

³⁶ GW IV, p. 26.

de conceptos»³⁷, el sistema es la exposición desplegada de la estructura reflexivo-dialéctica interna de lo absoluto en el elemento del saber:

... este eje central (*Mittelpunkt*) es él mismo un doble eje: por un lado, identidad, por otro, totalidad; en esta medida, ambas ciencias [la ciencia de la naturaleza y la de la autoconciencia]³⁸ aparecen como el proceso del desarrollo de la autoconstrucción de la identidad en la totalidad. El punto de indiferencia hacia el cual tienden las dos ciencias... es el todo, expuesto como una autoconstrucción de lo Absoluto³⁹.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes

- Hegel, G.W. F. (1968 ss.). *Gesammelte Werke*, ed. de la Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften en cooperación con la Deutsche Forschungsgemeinschaft, Felix Meiner, Hamburg (= GW).
- (1801). «Hauptideen von Hegels Vorlesung über Logik und Metaphysik [1801/02] (nachgeschrieben von Ignaz Paul Vital Troxler)» (= HLM), en: Düsing, K. *SHEM*, pp. 63-77.
- (1907). *Hegels theologische Jugendschriften*, ed. de H. Nohl, Mohr, Tübingen.
- Schelling, F. W. J. (1859). *Sämmliche Werke*, J. G. Cotta, Stuttgart / Augsburg (= SW).

Literatura complementaria

- Bruno, G. (2014). *De la causa, el principio y el uno*, en: Granada Martínez, M. A. *Bruno*. Madrid: Gredos, pp. 111-222.
- Cusa, N. de (2007). *Acerca de la docta ignorancia: Libro I. De docta ignorantia: liber primus*. Buenos Aires: Ed. bilingüe, Biblos.
- Cusa, N. de (20092). *Acerca de la docta ignorancia: Libro II. Lo máximo contracto o universo*. Buenos Aires: Ed. bilingüe, Biblos.
- Dilthey, W. (1925). *Diltheys Gesammelte Schriften IV*. Leipzig/Berlin: Teubner.
- Düsing, K. (19953). *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik: Systematische und entwicklungs geschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik. Hegel-Studien Beiheft 15*. Bonn: Bouvier.
- (1980). «Idealistische Substanzmetaphysik. Probleme der Systementwicklung bei Schelling und Hegel in Jena», en: Henrich D. y Düsing K. (eds.), *Hegel in Jena. Hegel-Studien Beiheft 20*. Bonn: Bouvier.
- (1988). *Schellings und Hegels erste absolute Metaphysik (1801-1802)*. Köln: J. Dinter (= SHEM).
- Frank, M. (2013). «“Identität der Identität und der Nichtidentität”. Schellings Weg zum “absoluten Identitätssystem”», en: *Hegel-Jahrbuch*, v. 19, nº1, pp. 233-253.
- Granada Martínez, M. A. (2014). *Bruno*. Madrid: Gredos.
- Gutschmidt, H. (2004). «“Verbindung der Verbindung und Nichtverbindung”, “Identität der Identität und der Nichtidentität”. Zwei nicht-dialektische Formeln des frühen Hegel», en: *Hegel-Jahrbuch*, nº1, 129-134.

³⁷ GW IV, p. 23.

³⁸ Cf. GW IV, 67 ss. En esp. v., p. 71.

³⁹ GW IV, p. 74

- Henrich, D. (1990). «Las condiciones de formación de la dialéctica», en: *Hegel en su contexto*. Caracas: Monte Ávila, pp. 239-261.
- Jaeschke, W. (20163) *Hegel-Handbuch. Leben – Werk – Schule*. Stuttgart: J. B. Metzler [= HB].
- Lukács, G. (1970). *El joven Hegel y los problemas de la sociedad capitalista*. Barcelona /México: Grijalbo.
- Sandkaulen, B. (2008). «Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische Widerlegung der Spinozanischen Metaphysik», en: *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, nº 5, pp. 235-275.

Universidad Nacional de Cuyo
CONICET (Argentina)
leliaprof@hotmail.com

LELIA EDITH PROFILI

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2021]