

COMENTARIO AL CAPITULO PRIMERO DEL ESCRITO HEGELIANO «SOBRE LA DIFERENCIA...»

El trabajo de Hegel sobre la *Diferencia de los sistemas filosóficos de Fichte y Schelling* debe ser situado en el marco general que presenta el desarrollo del idealismo alemán; y, de modo especial, en el momento diferenciante de este desarrollo.

El idealismo alemán no puede ser visto como un bloque unitario de doctrinas que se van perfeccionando a través de las obras de sus representantes. Existe, sí, un idealismo alemán; pero no en el sentido de una corriente filosófica homogénea, sino, y más bien, en el sentido de presentar el quehacer filosófico como un modo de filosofar absoluto en el que, a pesar de los puntos de vista comunes, se encuentran profundas diferencias y oposiciones. Y éstas no son debidas simplemente a cuestiones de presentación o sistematización diversas de un mismo principio o punto de partida. En este sentido, creemos que la siguiente afirmación de C. I. Gouliane debe ser tomada con bastantes reservas: «Fichte, Schelling et Hegel formulant les mêmes principes, nourrissent les mêmes vœux que Kant et les philosophes de XVIII^e siècle; ils diffèrent par la *forme*, la *voie* et les *moyens*»¹.

Contra esta tesis de Gouliane, habla ya el escrito hegeliano sobre la *Diferencia...* Este trabajo apareció en el momento decisivo en el que el desarrollo del idealismo clásico alemán se escindía en dos tendencias claramente definidas: por una parte, la elaboración teórica fichteana, conocida como idealismo subjetivo, y, por otra, el joven intento de Schelling por fundar el idealismo objetivo. Estas dos tendencias, denominadas normalmente como períodos del idealismo clásico alemán, significan mucho más que un simple cambio de forma. Significan, a nuestro modo de ver, un intento por fundar el filosofar desde nuevos principios. Así, por ejemplo, la tendencia abierta por Schelling no es una continuación de la de Fichte. Schelling considera insuficiente el principio fichteano e intenta superarlo (en el sentido de anular y asumir al mismo tiempo) para fundar el filosofar desde una nueva perspectiva.

Es, pues, en este contexto histórico donde el escrito de la *Diferencia...* revela toda su importancia, ya que constituye el primer esfuerzo por sacar a la luz y sistematizar coherentemente las diferencias existentes entre las filosofías de Fichte y Schelling; es decir, un hacer tomar conciencia de que el filosofar ha sido orientado ya desde un nuevo punto

1 C. I. Gouliane, *Hegel ou la philosophie de la crise* (Payot, Paris 1970) p. 159.

de vista y de que, en consecuencia, es una ilusión vana el pretender ocultar las diferencias, aferrándose a la idea de que el nuevo filosofar es sólo una aplicación distinta o más radical del antiguo.

Para Hegel la explicitación de estas diferencias es una tarea urgente, y puede decirse que necesaria, puesto que ni Fichte ni Schelling, para esta época, parecían haberse dado cuenta de las profundas divergencias contenidas en sus respectivas presentaciones de la filosofía. Baste recordar aquí las palabras de Hegel en su prefacio (*Vorerinnerung*): «ni el aspecto inmediato de ambos sistemas, tal como están presentes al público, ni tampoco, entre otras cosas, la contestación schellingeana a las objeciones idealistas de Echenmayer contra la filosofía de la naturaleza han expresado explícitamente esta diferencia»².

Hegel tiene conciencia de que se está ante una nueva filosofía y de que la novedad de ésta no ha sido comprendido aún cabalmente, ni siquiera por su propio representante. La tarea de Hegel en cuanto elemento acelerador del proceso diferenciante en el seno del idealismo clásico alemán, ha sido vista con claridad por Federico Engels; recuérdese su trabajo *Schelling und die Offenbarung*, en el que escribe: «Lo único seguro es que fue Hegel el que hizo tomar conciencia a Schelling de que, sin saberlo, había sobrepasado ya en mucho las posiciones de Fichte»³.

La filosofía kantiana, tal como lo reconoce Hegel en numerosos pasajes de sus obras, es el verdadero punto de partida de la filosofía alemana moderna. A Kant se debe el mérito de haber afirmado la libertad del sujeto y de intentar desplegar la actividad de la razón en tanto que verdadera potencia especulativa. Sin embargo, la filosofía kantiana malogra su propio punto de partida. Las ambigüedades y dualismos en que se debate, hacen que la conciencia trascendental, su verdadero punto de partida, quede sin determinar en su contenido esencial.

La unificación del sujeto y el objeto persiste como una exigencia irrealizada; permanece como una necesidad planteada pero que sin embargo no encuentra solución en el sistema. La realidad fundamental de las cosas, el verdadero consistir de los objetos, escapa al sujeto. Se la ubica en un más allá al que la conciencia trascendental no tiene acceso. Así pues, la primacía y capacidad creadora de ese sujeto libre se ve minada por la postulación de un mundo objetivo en sí que resulta esencialmente impenetrable para el conocer humano. La realidad, el mundo objetivo, no se agotan en el yo y ni siquiera puede ser abarcada en su totalidad por el acto de este yo-sujeto. Kant se ve forzado así a postular la existencia de una realidad colocada más allá del dominio del sujeto. En sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía* escribe Hegel: «Lo objetivo es, según Kant, solamente el en sí, sin que sepamos lo que

2 G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie* (Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970, *Werke*, 2) p. 9. En adelante, citaremos esta obra sólo como: *Differenzschrift*.

3 F. Engels, 'Schelling und die Offenbarung', en *Marx-Engels-Werke* (Dietz Verlag, Berlin 1987) EB. 2. Teil, p. 178.

son las cosas en sí. Pero el en sí es solamente el caput mortuum, la abstracción muerta de lo otro, el más allá vacío e indeterminado»⁴.

Este es, a nuestro juicio, el dualismo fundamental que determinó el desarrollo ulterior de toda la filosofía kantiana y por el que los presupuestos de la «revolución copernicana» no alcanzaron sus últimas consecuencias.

Además, es precisamente aquí donde se sitúa la obra de Fichte quien, como él mismo consideró siempre, no se propuso más que un desarrollo consecuente de los principios auténticos del kantismo. Más la elaboración fichteana del aspecto creativo expuesto en la filosofía de Kant fue el comienzo de una nueva filosofía que, rechazando todo dualismo, pretende afirmarse como un monismo radical. Como es sabido, el propio Kant, en su escrito a propósito de la *Doctrina de la Ciencia*, protestó contra el pretendido «kantismo legítimo» presentado por Fichte. En realidad, como muy bien dice Lukács, «Kant se había dado perfectamente cuenta de que estaba en presencia de una filosofía completamente nueva y no de una interpretación de la suya»⁵.

La tarea emprendida por Fichte de anular el dualismo kantiano desarrollando consecuentemente el principio especulativo de un yo creador y libre, es entendida por Hegel como una verdadera necesidad que se hacía sentir ya en el interior mismo de la filosofía kantiana. A Fichte corresponde por tanto el mérito de haber separado en la filosofía kantiana el espíritu de la letra y de haber iniciado la fundamentación del saber filosófico a partir de un principio especulativo puro⁶.

A pesar de estos avances sobre la filosofía de Kant, Fichte continúa prisionero del idealismo subjetivo, pues si bien es cierto que ha radicalizado el principio del sujeto libre y ha hecho del yo un yo acción que se coloca a sí mismo y a su objeto, también es cierto que este yo sigue siendo aún un yo individual opuesto a la conciencia universal e incapaz de abrirse a un contenido absoluto.

Es justamente en este punto donde Hegel encontrará la filosofía de Schelling como una superación de la de Fichte. En efecto, con Schelling el sujeto, el momento de la subjetividad, deja de estar circunscrito a lo individual y unilateral para reconocerse en su universalidad y en su dimensión de absolutez.

Schelling rompe la unilateralidad del yo fichteano mediante una filosofía de la naturaleza en la que ésta no es ya una simple posición del yo, sino un organismo racional que tiene significación por sí mismo. El carácter finito y limitado del yo del idealismo subjetivo queda superado por el descubrimiento de la racionalidad en el proceso infinito de la naturaleza. Por consiguiente, afirmar que al sujeto-objeto subjetivo, se opone ahora el sujeto-objeto objetivo significa que el conocimiento hu-

⁴ Hegel, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, trd. de W. Roces (F. C. E. México 1955) III, p. 455.

⁵ G. Lukács, *El joven Hegel*, trad. de M. Sacristán (Ed. Grijalbo, México 1963) p. 247.

⁶ Hegel, *Differenzschrift*, p. 9. También puede consultarse: *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, III, p. 464.

mano, en cuanto actividad de la razón, posee ya la posibilidad de ejercitarse desde una perspectiva absoluta. Así pues, no es para maravillarse, que Hegel, en esta época, después de reconocer los méritos de Fichte, pase a tomar posición a favor de la filosofía de Schelling.

En el primer apartado de este primer capítulo del escrito de la *Diferencia*... se ocupa Hegel de lo que él llama: «Perspectiva histórica de los sistemas filosóficos». Creemos importante señalar que Hegel comienza por poner en relación dos conceptos que, a nuestro juicio, son fundamentales para la comprensión de este apartado y de todo el escrito en general; a saber, los conceptos de «totalidad» y «conocimiento». El conocer debe ser un conocer de la totalidad y en la totalidad. Ella es, a un mismo tiempo, meta e instrumento del conocer.

El saber filosófico se inscribe en la totalidad como un momento propio de su proceso de explicación. Precisamente por esta relación a la totalidad, el saber filosófico es algo privativo de la razón. La filosofía se basa en la actividad de la razón y por ello lo particular (*das Eigentümliche*) no puede pertenecer a su esencia⁷.

Lo particular, en tanto que lo opuesto a la totalidad, no puede encontrarse en la esencia de la filosofía porque ésta se asienta en la razón referida a la totalidad. Insistiendo sobre este punto, Hegel afirma: «La esencia de la filosofía es justamente insondable para particularidades, y para llegar a ella (a la filosofía, R.F.B.) es necesario, si el cuerpo expresa la suma de las particularidades, arrojarse dentro á corps perdu; pues la razón, que encuentra a la conciencia presa en particularidades, llega a la especulación filosófica sólo en cuanto que se eleva hacia sí misma y sólo a sí misma, y se confía al Absoluto que deviene al mismo tiempo su objeto»⁸.

Dejando aparte la reafirmación de que la filosofía es un asunto de la razón, pensamos que la riqueza teórica de esta cita está en la presentación de la razón que en ella se hace. Hegel demuestra ser consciente de que la época en la que la actividad de la razón era concebida como un simple programa es algo que pertenece al pasado y de que, consecuentemente, ha llegado el momento de afirmar la razón consciente de sí. En este pasaje se ve que Hegel entiende el concepto de razón en muy distinta manera a como lo entendió Kant. Aquí la razón es, como ha escrito el profesor W. Biemel, «...tomada fundamentalmente, no ya una facultad entre otras, sino que es la facultad por autonomasia»⁹.

En el apartado segundo se plantea el tema de la «Necesidad de la filosofía». Lo primero que salta a la vista es el modo cómo Hegel plantea este problema. Lejos de enfocarlo desde un punto de vista exclusivamente teórico, nos lo presenta desde una perspectiva histórica en la que el principio especulativo aparece esencialmente vinculado a las exigencias de la vida humana.

Esta perspectiva histórico-vital hace pensar en una línea de conti-

7 Hegel, *Differenzschrift*, p. 17.

8 Hegel, *ibid.*, p. 19.

9 W. Biemel, 'Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre', en *T.V.Ph.*, n. 2 (junio 1958) 270.

nidad respecto de las ideas expresadas por Hegel en sus escritos teológicos juveniles, puesto que en ellos había abordado las oposiciones existentes en la vida humana como verdaderos hechos históricos. Sin embargo, a diferencia de estos escritos, ahora Hegel no busca la solución en la teología o la religión sino en la filosofía. Es, pues, competencia de la filosofía el resolver las desuniones y oposiciones que desgarran la vida.

«Cuando observamos de más cerca, escribe Hegel, la forma especial que una filosofía lleva consigo, vemos entonces que brota, por una parte, de la viviente originalidad del espíritu que ha producido en ella la armonía desgarrada a través de sí mismo y a la que ha conformado independientemente y, por otra, de la forma especial que lleva la escisión a partir de la cual surge el sistema. La escisión es la fuente de la necesidad de la filosofía y, como formación de la época, es el lado dado no libre de la forma»¹⁰.

Al ubicar la fuente de la necesidad de la filosofía en la escisión (Entzweiung), Hegel concede a la filosofía una tarea histórica concreta: la restauración de esa armonía desgarrada. La filosofía deviene, por tanto, la única forma del conocer humano que tiene en sí misma la posibilidad de superar los desgarramientos y oposiciones fijados en la «formación» (Bildung) de una época determinada. Mas esto no significa que Hegel considere la escisión como algo negativo en sí mismo¹¹, sino que lo que realmente considera negativo es la incapacidad de la «formación» para descubrir en el interior mismo de la escisión la exigencia de elevarla a la armonía¹².

Esta incapacidad de la «formación» para ver en los opuestos un principio de unificación, se debe fundamentalmente a que ella es obra del entendimiento. Por esto, el saber filosófico que se orienta a la conquista de la unidad perdida se convierte en una necesidad histórica; especialmente cuando «...el poder de la unificación ha desaparecido de la vida de los hombres, y las contradicciones han perdido su relación e interdependencia viviente, ganando así independencia...»¹³.

Es importante subrayar cómo Hegel entronca la filosofía a la vida de los hombres y cómo, precisamente por este entroncamiento, se esfuerza por comprender las contradicciones filosóficas en tanto que contradicciones existentes en la vida humana. Este intento hegeliano es de singular importancia porque se puede ver en él un primer paso hacia la creación del método dialéctico, en cuanto que se intenta comprender la realidad en y por sus contradicciones. Estas son captadas como un elemento esencial de la realidad. Puede decirse, por consiguiente, si la vida de los hombres determina el quehacer de la filosofía, que la tarea primordial del saber filosófico ha de ser la de superar dichas contradicciones. Esta idea la expone Hegel con nitidez cuando, luego de haberse referido a las

10 Hegel, *Differenzschrift*, p. 20.

11 Hegel califica la escisión de «factor de la vida» (lo absoluto). También señala que la totalidad es posible sólo a partir de la máxima separación. Véase: pp. 21-22 de esta obra.

12 G. Lukács, *El joven Hegel*, p. 268.

13 Hegel, *Differenzschrift*, p. 22.

diversas formas en que se manifiestan los opuestos¹⁴, dice: «superar semejantes contradicciones que se han vuelto rígidas, es el único interés de la razón»¹⁵. Esta afirmación encierra el programa fundamental de toda la filosofía hegeliana. Sin embargo, aun cuando la filosofía de Hegel aspira a realizar la unificación, no se la debe confundir con una filosofía de la armonía. Que la razón debe superar los opuestos, no significa que éstos sean aniquilados en nombre de un simple estado racional superior, cual sería la armonía, sino que esta unificación a la que se orienta la razón es la superación positiva de esa visión del mundo establecida por el entendimiento en la que las cosas son percibidas aisladas, separadas y opuestas unas a otras. La unificación de la filosofía es la restauración de la totalidad; es decir, hacer consciente la exigencia de unidad que los opuestos llevan en sí y, mediante el reconocimiento de sus interconexiones, elevarlos al todo, donde pierden su carácter de opuestos pero no su contenido.

En este sentido, lo absoluto de Hegel recuerda en cierta forma al concepto de «Deitas» expuesto por Nicolás de Cusa en *De docta ignorantia*. «Deitas itaque est unitas infinita» dice Nicolás de Cusa para significar con ello a Dios como momento supremo de unificación, como esencia en la que se consuma la «coincidentia oppositorum».

La diferencia entre ambos pensadores estribaría, según nuestra opinión, en que, mientras Nicolás de Cusa subraya el momento de la coincidencia en tanto que punto de equilibrio y de pura identidad en el que la alteridad se ha borrado, Hegel, por el contrario, se inclina a concebir el momento de la unificación como un movimiento constante que refleja siempre el elemento contradictorio asumido. Para Hegel, la razón logra la unidad en medio de la diversidad; esto es, las oposiciones se resuelven y al mismo tiempo quedan preservadas.

Esta misión que se atribuye a la filosofía le permite a Hegel insistir una vez más en la oposición entre filosofía y «formación», entre razón y entendimiento. Para cumplir su tarea, la filosofía debe empezar por trazar una clara línea divisoria entre su saber y el conocimiento obtenido por el entendimiento, entre su exigencia de unificación y la fijación de los opuestos manifestada en la «formación».

De lo anterior se deduce que ese poner a distancia los resultados del entendimiento es un presupuesto necesario para el nacimiento del pensamiento especulativo. Más aún, este presupuesto condiciona la tarea de la filosofía puesto que ésta, como actividad de la razón, debe iniciar entonces su saber desde una perspectiva negativa. El saber filosófico tiene la función negativa de destruir ese mundo creado por el entendimiento y de convertir en inseguridad la seguridad con la que pretende rodear su conocer.

La negación de este conocimiento que considera las cosas como realidades fijas y opuestas, es el auténtico punto de partida del saber especulativo.

En el tercer apartado habla Hegel de la «Reflexión como instrumento

¹⁴ Hegel, *ob. cit.*, p. 21.

¹⁵ Hegel, *ibid.*, p. 21.

del filosofar». La lectura de este apartado nos origina una primera pregunta: ¿Qué entiende Hegel por «reflexión»? Nos parece que con este término Hegel se refiere a dos actividades cognoscitivas de muy diferente nivel. Detengámonos en una primera afirmación: «Lo Absoluto debe ser construido para la conciencia, tal es la tarea de la filosofía; pero dado que tanto el producir como los productos de la reflexión son sólo limitaciones, esto es de este modo una contradicción. Lo Absoluto debe ser reflexionado, debe ser puesto; con lo cual sin embargo no ha sido puesto sino superado, pues, en tanto que fue puesto, fue limitado. La mediación (Vermittlung) de esta contradicción es la reflexión filosófica»¹⁶.

En esta cita se puede ver que Hegel trata con dos conceptos de reflexión muy diferentes entre sí. Se tendría, por una parte, una reflexión que, en cuanto obra del entendimiento, caracterizaría sólo la forma en que éste se esfuerza por sistematizar y unificar sus conceptos y realidades opuestas. Se tendría además, por otra parte, una «reflexión filosófica» que se presenta como un proceso de «mediación» por el que los vínculos internos, reales, de los opuestos devienen claros y se imponen sobre la apariencia de contradicción rígida en que el entendimiento los ha captado.

La primera concepción de la reflexión sería: «die isolierte Reflexion»¹⁷. La actividad aisladora de esta reflexión es precisamente lo que le impide descubrir su relación a lo absoluto, y lo que la funda como desconocimiento y negación del mismo.

La reflexión filosófica, por el contrario, es esa fuerza superadora que se afirma y se funda en su relación a lo absoluto. Y en cuya relación está la necesidad de su propio aniquilamiento. A este respecto, dice Hegel: «Pero la reflexión, en cuanto razón, dice relación a lo Absoluto, y es razón sólo mediante esta relación; de esta manera la reflexión se anonada a sí misma y a todo ser y a lo limitado, poniéndolo en relación con lo Absoluto»¹⁸.

Según Lukács, el planteamiento de esta reflexión filosófica es de suma importancia para todo el desarrollo del sistema de Hegel, pues indica un punto de alejamiento con respecto a la teoría schellingiana de la intuición intelectual. Esta, al oponerse absolutamente a la investigación empírica, cree poder dispensar de toda necesidad de tener en cuenta la realidad objetiva. Frente a ella, la reflexión filosófica reconocida por Hegel significaría un movimiento contrario¹⁹. No obstante hay que considerar que en esta obra, y en general en toda esta época, Hegel no critica todavía el concepto de intuición intelectual de Schelling, e incluso se servirá de dicho concepto. Así pues, el reconocimiento de esta reflexión filosófica puede entenderse, por lo menos, como el avance de un punto esencial del método que Hegel pondrá en práctica años más tarde en la *Fenomenología del Espíritu*, donde, en lugar de partir de lo absoluto, intentará ascender a ello mediante el movimiento interno de las categorías expe-

16 Hegel, *ob. cit.*, p. 25.

17 Hegel, *ob. cit.*, p. 26.

18 Hegel, *ibid.*, p. 26.

19 G. Lukács, *El joven Hegel*, pp. 280-83.

rienciales. Según él, no es lícito instalarse en lo absoluto para luego deducir todo desde él. Lo absoluto, por el contrario, debe ser alcanzado; siendo en este caminar de la razón hacia él en donde la reflexión filosófica tiene que ser valorada como un momento importante del saber. Así entendida, la reflexión deviene un paso fundamental para el desarrollo del pensamiento dialéctico en su formulación típicamente hegeliana.

Queremos recordar aquí que en la *Ciencia de la Lógica* Hegel hablará de la reflexión en tanto que movimiento y proceso de la esencia. La reflexión no puede, pues, ser entendida sólo como un movimiento subjetivo, sino que ahora es también la expresión objetiva del proceso del ser. Contra la concepción de la reflexión como algo meramente subjetivo, se manifiesta Hegel expresamente al escribir: «Sin embargo, aquí no se trata de la reflexión propia de la consciencia, ni de la reflexión más determinada propia del intelecto, que tiene como sus determinaciones lo particular y lo universal, sino que se habla de la reflexión en general»²⁰.

La reflexión es entonces el proceso objetivo de desenvolvimiento de las cosas a través del reconocimiento de sus relaciones con sus opuestos y el momento del retorno enriquecido a sí mismas. Por la reflexión, como automovimiento de la esencia, el ser objetivo adquiere, por su propio despliegue, la forma de un ser subjetivo. Lo subjetivo y lo objetivo no aparecen ya como dos momentos opuestos, sino como dos dimensiones de una misma realidad. La subjetividad no es extraña al ser ni le viene desde afuera. El ser mismo es subjetividad²¹.

El cuarto apartado se dedica al estudio de la «Relación de la especulación al (sano) sentido común». En forma análoga a como anteriormente ha contrapuesto la razón al entendimiento, Hegel enfrenta ahora el sentido común a la especulación. Por medio de estos dos conceptos quiere contraponer dos formas de concebir o mirar la realidad.

El sentido común nos ofrece un conocer inmediato de esa realidad que nos aparece inmediatamente. Es, pues, un conocer inmediato de la apariencia tomada como algo en sí y último. Precisamente por esta inmediatez y naturalidad que presentan sus opiniones, el sentido común se niega a interrogarse sobre la consistencia de su conocer. Se aferra a su realismo ingenuo y no ve en la realidad más que fenómenos aislados y limitados.

Hegel no desprecia este conocer del sentido común. Reconoce su importancia para la vida cotidiana del hombre²². No le interesa anular el conocer del sentido común, sino más bien demostrar su inconsistencia e infundamentalidad. Demostrar que es incapaz de comprender la realidad en cuanto totalidad y que, por tanto, lo que presenta como verdadero no es más que verdad a medias. Para el sentido común la totalidad es la «noche» justamente porque no trasciende el aparecer inmediato.

20 Hegel, *Ciencia de la Lógica*, trad. de R. Mondolfo (Ed. Solar-Hachette, Buenos Aires 1968) Libro II, p. 354.

21 Véase J. Hippolite, *Etudes sur Marx et Hegel* (M. Rivière, Paris 1965) p. 193.

22 Hegel, *Differenzschrift*, pp. 30-31.

La realidad es sólo para él una amalgama de datos, de hechos singulares. Pero la realidad no se agota en estas apariencias y el saber auténtico acerca de ella exige que, en lugar de fijársela como apariencia, se trascienda dicha apariencia inmediata.

De lo dicho anteriormente puede concluirse que lo que realmente está siendo cuestionado por Hegel, es esa presentación de la realidad como cosas aisladas, y con la que el sentido común se da por satisfecho. Por consiguiente esta forma primera que la realidad adquiere en las aseveraciones del sentido común no puede tomarse como definitiva. Es necesario traspasar las limitaciones de las apariencias e ir hacia el fundamento, a la base de los fenómenos para descubrir en ellos las vinculaciones internas que tienen unos con otros y la de todos a la totalidad. Más, para esta tarea el sentido común es completamente incapaz.

El tránsito a la unificación, hacia la comprensión de la realidad como totalidad debe ser obra del pensamiento especulativo. Por la especulación se hace consciente eso que antes era sólo un sentimiento de anhelo (Gefühl) de lo absoluto, en cuanto que ella alcanza lo absoluto y éste se descubre como la originaria realidad fundante en la que los fenómenos encuentran su consistencia y su unificación. El pensamiento especulativo es, pues, la única facultad capaz de transformar, mediante el acceso a lo absoluto, esa exigencia vaga hacia la unidad en una presencia viva de la misma.

El sentido común y el pensamiento especulativo están en dos planos totalmente diferentes. El primero aísla y fija; el segundo unifica y libera las cosas de sus limitaciones. El sentido común, a causa de su tarea parcializadora, no puede comprender la dimensión envolvente a partir de la que se ejercita el pensar especulativo. Sin embargo, éste último, en cuanto que su quehacer es un hacer por ascender a la totalidad desde abajo, puede comprender al sentido común. Creemos que es esto lo que Hegel ha pretendido decir con la siguiente afirmación: «Por eso la especulación entiende ciertamente al sentido común, pero el sentido común no (entiende, R.F.B.) el quehacer de la especulación»²³.

Por lo demás, para la tarea del pensar especulativo es esencial la comprensión de la actividad del sentido común, puesto que aquél comienza por cuestionar radicalmente todo lo que éste sostiene por seguro. Arrebatarse al sentido común su seguridad, hacer que se encuentre intranquilo en sus propias posiciones, es una condición previa al desarrollo de la razón; o, para decirlo con las palabras de Marcuse, «la lucha contra el sentido común es el comienzo del pensamiento especulativo, y la pérdida de la seguridad cotidiana es el origen de la filosofía»²⁴.

Lógicamente, el sentido común, al ver en la especulación sólo una fuerza que intenta destruirlo, no puede reaccionar frente a ella más que con odio y aborrecimiento²⁵. Pero el sentido común ni siquiera puede captar este lado aniquilador de la especulación en toda su amplitud,

23 Hegel, *ob. cit.*, p. 31.

24 H. Marcuse, *Razón y Revolución*, trad. de J. Fombona de Sucre (Alianza Editorial, Madrid 1971) p. 53.

25 Hegel, *Differenzschrift*, p. 32.

puesto que: «si pudiese captar esta amplitud (Umfang), no la (a la especulación, R.F.B.) tendría por su enemiga; pues la especulación, en su suprema síntesis de lo consciente y de lo inconsciente, exige también la aniquilación de la conciencia misma, y la razón hunde con ello su reflexionar de la absoluta identidad y su saber y a sí misma en su propio abismo, y en esta noche de la mera reflexión y del entendimiento razonador, que es el mediodía de la vida, pueden encontrarse ambos»²⁶.

El quinto apartado sobre el «Principio de una filosofía en la forma de un principio fundamental (Grundsatz) absoluto», Hegel empieza por plantear la filosofía en tanto que sistema. El saber filosófico debe exponerse en un sistema porque, al no existir ninguna verdad de la «reflexión aislada» (aisladora), tenemos que a) la verdad sólo puede alcanzarse mediante la actividad de la razón que realiza la unificación de los fenómenos aislados; y b) que la verdad alcanzada por la razón no es expresable en proposiciones limitadas o singulares. Así pues, la universalidad del saber filosófico exige el construirse en un sistema, y además, justamente por el carácter universal de ese saber, se exige que sea la razón la ley suprema del sistema²⁷.

A continuación advierte Hegel contra la pretensión de querer presentar lo absoluto mediante un principio fundamental absoluto que sea producido sólo por la reflexión. La reflexión no puede formular lo absoluto en una proposición porque es incapaz de realizar la unificación de los opuestos. Todas sus proposiciones son limitadas y condicionadas, y en cuanto tales no pueden reflejar la síntesis absoluta de lo subjetivo y lo objetivo, de la igualdad y la desigualdad. Por consiguiente, cuando el principio fundamental absoluto se pretende formular a través de una proposición puesta sólo por la reflexión, dicho principio es simplemente un concepto del entendimiento, una mera abstracción que excluye todo elemento opuesto. O bien, el principio deviene una antinomia, pues se le concibe como continente de lo igual y desigual al mismo tiempo, pero sin realizar la superación de ambos en la síntesis absoluta²⁸.

Un ejemplo de esto lo encuentra Hegel en el concepto de substancia dado por Spinoza. Según él, Spinoza concibe la substancia en una forma que encierra la contradicción en sí misma. La substancia como «causa sui» no es, en la opinión de Hegel, más que un concepto, puesto que: «los opuestos (Entgegengesetzten) son unificados en una contradicción»²⁹.

Es conveniente notar que Hegel habla de la substancia de Spinoza como de algo que lleva la contradicción en sí mismo porque, como él mismo dice: «es explicada a la vez como causa y efecto, como concepto y ser»³⁰. El que Hegel diga que la substancia de Spinoza es explicada como causa y efecto a la vez, creemos que permite plantear la siguiente pregunta: ¿Entendió Hegel en forma correcta el concepto spinozista de substancia?

26 Hegel, *ob. cit.*, p. 35.

27 Hegel, *ibid.*, pp. 35-36.

28 Hegel, *ibid.*, p. 36.

29 Hegel, *ibid.*, p. 37.

30 Hegel, *ibid.*, p. 37.

En su *Ética* Spinoza ha escrito: «El orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas»³¹.

Todo está perfectamente ordenado, tanto a nivel subjetivo como a nivel objetivo. Además, esta proposición de Spinoza significa que el orden lógico y el ontológico coinciden en esa substancia única cuya característica fundamental es la de ser en sí y concebirse por sí. En esta substancia, entendida como «causa sui», la esencia implica la existencia. Ella es Dios, y en cuanto tal es el punto en el que lo lógico y lo ontológico se identifican. Todo es Dios y todo se conoce en él. Por esto, pensamos que cuando Spinoza habla de la substancia en el sentido de «causa sui» no está indicando con ello una mera relación causal al interior mismo de la substancia, según la cual la substancia se causaría a sí misma, cayendo así en la contradicción de ser causa y efecto, sino que, al entender por «causa sui» aquello cuya esencia implica la existencia, se indica una identidad entre esencia y existencia que podría ser comprendida como el ser absolutamente existente y del que lo primero que debe decirse es que es sí.

Pero Spinoza concibe la substancia como un existente estático. Conforma, sí, una totalidad, pero es una totalidad metafísica que no tiene movimiento ni autodesarrollo. En nuestra opinión, esta caracterización de lo absoluto como substancia estática es precisamente lo que resulta inadmisibile para Hegel. Frente a esa substancia cerrada, que sólo conoce la causalidad inmanente, Hegel piensa que lo absoluto debe entenderse como un viviente.

No es, pues, una casualidad el que ya en esta época temprana. Hegel use el término de «vida» para referirse a lo absoluto. La unificación de los opuestos debe ser realizada en una totalidad viviente. Con esto la necesidad de concebir la substancia como sujeto ha sido expresada claramente.

Si se parte de esta perspectiva, puede entonces decirse que el principio del idealismo subjetivo, que considera al yo como actividad, es mucho más valioso para el filosofar que el principio expuesto por Spinoza.

En el análisis de la proposición $A=A$, advierte Hegel que no debe verse en ella sólo la identidad vacía y abstracta del entendimiento. Hacer semejante cosa sería caer en la unilateralidad de la mera reflexión. Refiriéndose a esto afirma Hegel: «Pero la razón no se encuentra expresada en esta unilateralidad de la unidad abstracta; ella postula igualmente la posición (das Setzen) de aquello de donde fue abstraída en la igualdad pura, la posición (das Setzen) del opuesto, de la inigualdad; una A es sujeto, la otra es objeto, y, la expresión para su diferencia es A no es igual a A ó A es igual a B»³².

Se está aquí frente a uno de los puntos que mayor importancia tienen para el desarrollo propio del pensamiento hegeliano, cual es el de la concepción de la contradicción en tanto que momento esencial y motor del proceso real.

31 B. Spinoza, *Ética* (F. C. E., México 1958) Parte II, prop. VII, p. 55.

32 Hegel, *Differenzschrift*, p. 38.

Hegel introduce la contradicción en el interior del principio de identidad. La identidad encierra en sí la contradicción, puesto que todo ser, por su propia naturaleza, está relacionado a su opuesto. $A=A$ no expresa una mera tautología. La igualdad de la proposición no designa la repetición de A, sino el tránsito de A hacia un momento distinto en el que se pone como objeto de sí misma. La identidad de A requiere el ponerse de A como no A. Esto significa que la contradicción no le viene desde afuera a la identidad, sino que está en ella como condición para su desarrollo.

El ser de las cosas tiene que ser concebido con esa negatividad que le es inherente, puesto que sólo así nos es dada la posibilidad de conocer la existencia como automovimiento de sí a lo otro. Este tránsito a lo otro, en cuanto negación de un modo de existencia determinado, es necesario al ser de las cosas para alcanzar la plenitud de la existencia.

Creemos, pues, que el concepto de contradicción apuntado en este apartado es un importante logro para el desarrollo del movimiento dialéctico.

El sexto apartado está dedicado a la «Intuición trascendental». Es significativo ver cómo Hegel recurre en esta época a un concepto típico del idealismo alemán, y especialmente en la forma de intuición intelectual que le ha dado Schelling, para expresar el «lado positivo del saber».

La intuición es la superación de ese «lado negativo del saber» originado por la actividad de la sola reflexión. En ésta, el saber se expresa por antinomias; es decir, la verdadera identidad escapa a la reflexión, y por esto, en su esfuerzo por llegar a la síntesis completa de lo subjetivo y lo objetivo, no hace más que llegar a algo antinómico. Sin embargo, dicha síntesis es posible y puede ser expresada en un principio absoluto³³.

Por consiguiente, el saber no puede ser reducido a esa actividad de la reflexión en la que es presentado como un mero saber formal. El saber debe contener un momento superior por el que supere la perspectiva de la reflexión y se convierta en una potencia capaz de captar y expresar la intuición. Según él: «El saber trascendental unifica a los dos, reflexión e intuición; es, a un mismo tiempo, concepto y ser»³⁴.

La intuición trascendental deviene el punto de partida obligatorio para el filosofar verdadero porque sólo mediante ella es posible que la identidad de lo subjetivo y lo objetivo, del concepto y el ser se haga presente a la conciencia. El filosofar no puede renunciar a esta intuición. Renunciar a ella significa dispersarse en las finitudes. Y esto significa a su vez que el tránsito del ser al concepto o del concepto al ser resulta completamente injustificable³⁵.

Esta aceptación de la intuición como modo de conocimiento por el que se alcanza la identidad de lo ideal y lo real, demuestra la fuerte

³³ Esta tesis es de capital importancia para la fundamentación del idealismo objetivo como superación del subjetivo.

³⁴ Hegel, *Differenzschrift*, p. 42.

³⁵ Hegel, *ob. cit.*, pp. 42-43.

influencia que Schelling ejerce sobre el Hegel de esta época. Hegel cree encontrar en la filosofía schellingiana la verdadera superación del idealismo subjetivo. Sin embargo, esto no quiere decir que Hegel se limite a comentar a Schelling. Sostener tal punto de vista equivaldría a negar los elementos típicamente hegelianos que han sido esbozados ya por estos años, y que permiten vislumbrar las bases de la futura ruptura con la filosofía de Schelling. Piénsese, por ejemplo, en el concepto de contradicción.

En este sentido, nos parece que, a pesar de las influencias determinantes de Schelling en Hegel, no puede decirse que en el desarrollo del pensamiento hegeliano se encuentre un período schellingiano³⁶.

El séptimo apartado se titula: «Postulados de la Razón». Se intenta esclarecer las relaciones entre reflexión, intuición y razón. Una vez más subraya Hegel el carácter imperfecto e insuficiente de la actividad de la reflexión. Esta realiza una síntesis de los opuestos que requiere ser complementada por la intuición. La intuición aparece, pues, como una exigencia de la reflexión. De aquí brota precisamente el punto que Hegel desea aclarar: ¿En qué sentido se puede decir que la intuición es lo postulable? Aún cuando la intuición se siente como una exigencia de la reflexión, no se puede afirmar que sea postulada por ésta. La intuición, en tanto que momento fundante de la identidad, tiene que ser un postulado de la razón. Sólo como postulado de la razón, puede la intuición sobrepasar toda limitación y presentarse como separación de la unilateralidad de la reflexión. Es, pues, la unilateralidad de la reflexión la que impulsa a la razón a postular la intuición³⁷.

Es interesante anotar cómo Hegel reconoce que: «en esta perspectiva, sin embargo, la esencia de la razón recibe una posición torcida, pues aparece aquí no como algo que es suficiente para sí mismo, sino como un necesitado»³⁸. Sin embargo no hace de esto una cuestión de estado, puesto que, como él mismo dice a continuación, cuando la razón se reconoce en su absolutez, queda establecido nítidamente el alcance limitado de la reflexión y el punto de partida absoluto de la filosofía.

En el octavo (y último) apartado de este primer capítulo, trata Hegel el tema de la «Relación del filosofar a un sistema filosófico». Aquí se encuentra la necesaria ampliación de las ideas expuestas al comienzo del apartado quinto.

A diferencia del entendimiento y la reflexión, el saber filosófico debe presentarse en una totalidad; es decir, su contenido no puede consistir en una mera suma o acumulación de proposiciones que reflejen más o menos bien la realidad. Su contenido, por el contrario, debe ser un conjunto en el que todos sus componentes estén perfecta y conscientemente conectados. Pertenece, por tanto, a la esencia del saber filosófico el desarrollar la perspectiva universal de la razón y afirmar desde ella la intrínseca necesidad de convertirse en «una totalidad objetiva del saber».

36 Véase Lukács, *El joven Hegel*, p. 284.

37 Hegel, *Differenzschrift*, p. 44.

38 Hegel, *ob. cit.*, pp. 44-45.

En la tarea del filosofar «debe originarse la necesidad de producir una totalidad del saber, un sistema de la ciencia»³⁹.

La necesidad de expresar el saber filosófico en un sistema brota del carácter totalizador que es inherente a la esencia de la razón. Por esto, señala Hegel que el método del sistema no puede nominarse ni analítico ni sintético. El método es un desarrollo de la razón misma. La actividad totalizadora de la razón no sólo exige el sistema, sino que además se convierte en su base de progreso y en el fundamento de su capacidad para expresar la identidad auténtica⁴⁰.

A continuación, distingue Hegel entre sistema y filosofía, ya que puede darse el caso de que ambos no coincidan. En este punto creemos que Hegel está pensando sobre todo en Fichte, en cuanto que éste, al presentar su filosofía como la superación del dualismo kantiano, tiene la pretensión de haber establecido el principio absoluto por el que los opuestos se sintetizan. Sin embargo, el sistema fichteano basado en el principio del yo = yo es incapaz de llegar a la verdadera identidad. En este caso, se tendría una relación de oposición entre lo que la filosofía del sistema se esfuerza por realizar y el resultado al que conduce el sistema mismo. Cuando esto sucede, y para decirlo con las palabras de Hegel: «el sistema ha devenido, contra su filosofía, un dogmatismo —un realismo que pone la objetividad absolutamente, o un idealismo que pone la subjetividad absolutamente—, siendo así que ambos (lo cual es más ambiguo en aquél que en éste) han salido de la verdadera especulación»⁴¹.

Quizás podría decirse que Hegel está pensando también en Spinoza. Sobre todo cuando califica de falsa identidad aquélla que se presenta bajo la forma de una relación causal entre lo absoluto y su aparición. En tal caso, opina Hegel, los opuestos reciben una distinta consistencia, y su unificación resulta violenta, pues a uno se le concede el carácter de dominante y a otro el de dominado⁴². Aunque esto, ciertamente, también se puede decir del yo fichteano que pone la naturaleza sólo como un medio para el despliegue de su autoactividad, creemos, como acabamos de apuntar, que también puede ser aplicado a la forma en que la substancia única de Spinoza contiene esas dos naturalezas que se dan por existentes en ella: la «Natura naturans» y la «Natura naturata».

Por lo que toca al sistema de Fichte, Hegel resume aquí su objeción fundamental al decir que el principio del yo puro, establecido como identidad absoluta del sujeto y el objeto, no es más que una identidad subjetiva. Este principio no puede realizar la síntesis del concepto y el ser, porque está basado en la unilateralidad de la subjetividad abstracta. El yo fichteano está vacío de todo contenido objetivo. La otredad es puesta por él, y conservada como un opuesto. En consecuencia, la exigencia de síntesis planteada por el principio, queda insatisfecha en el sistema. En referencia a esto, Hegel dice: «la síntesis absoluta a la que éste (el siste-

39 Hegel, *ibid.*, p. 46.

40 Hegel, *ibid.*, pp. 46-47.

41 Hegel, *ibid.*, p. 48.

42 Hegel, *ibid.*, p. 48.

ma fichteano, R.F.B.) llega no es $Yo = Yo$, sino *Yo debe ser igual a Yo*»⁴³. En esta frase, Hegel ha resumido la gloria y la miseria de la filosofía fichteana. La gloria, porque Fichte ha sabido ver la necesidad de un principio absoluto que sea síntesis de lo subjetivo y lo objetivo. La miseria, porque en su sistema esta síntesis completa no pasa de ser un anhelo, una simple exigencia.

RAUL FORNET BETANCOURT

P. Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1972); G. Gadamer, *Hegels Dialektik* (Mohr, Tübingen 1971); H. Girndt, *Die Differenz des Fichteschen und Hegelschen Systems in der Hegelschen «Differenzschrift»* (Bonn 1965); R. Lauth, *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre 1795-1801* (Alber 1975); H. Radermacher, *Fichtes Begriff des Absoluten* (Klostermann 1970); W. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichtes* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1972); A. Schurr, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel* (Frommann-Holzboog, Stuttgart 1974); L. Siep, *Hegels Fichtekritik und die Wissenschaftslehre von 1804* (Alber 1970); W. Weischedel, *Der frühe Fichte* (Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1975).

43 Hegel, *ob. cit.*, p. 50.